



Albert Görlands systematische philosophie

<https://hdl.handle.net/1874/362959>

21. g. 192, 1943

ALBERT GÖRLANDS

SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE





ALBERT GÖRLANDS
SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE

Diss Utrecht 1943

ALBERT GÖRLANDS

SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN
DOCTOR IN DE LETTEREN EN WIJSBE-
GEERTE AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE
UTRECHT, OP GEZAG VAN DEN RECTOR
MAGNIFICUS L. VAN VUUREN, HOGLERAAR
IN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN
WIJSBEGEERTE, VOLGENS BESLUIT VAN
DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT TEGEN
DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT
DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE IN HET
OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP VRIJDAG
28 MEI 1943 DES NAMIDDAGS TE 3 UUR

DOOR

PIETER HENDRIK VAN DER GULDEN

GEBOREN TE AMSTERDAM

RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT



2299 514 0

TE ASSEN BIJ
VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE)

PROMOTOR: PROF. DR M. J. LANGEVELD



PARENTIBUS · MAGISTRIS · AMICIS · UXORI

HUNC LIBELLUM

D · D · D

SCRIPTOR

INHOUD

	Blz.
Inleidende beschouwingen over probleemstelling en methode	1
Eerste gedeelte: Görlands voornaamste stellingen, toegelicht aan de hand van enige proeven zijner methode en resultaten 38	
I. PROLOGICA	38
1. Philosophie als dialectische prologica	38
2. Constructieve prologica der correlativiteit	55
3. Kritische prologica	71
4. Samenvatting	92
II. DE WIJSGERIGE VAKKEN	96
1. Ethica	99
2. Aesthetica	129
3. Godsdienstphilosophie	168
Tweede gedeelte: Kritische beschouwingen 205	
I. IMMANENTE KRITIEK	208
II. FILIATIE	251
III. CONFRONTATIE	319

INLEIDENDE/ BESCHOUWINGEN OVER PROBLEEMSTELLING EN METHODE.

I.

1. Wanneer men het onderneemt om het levenswerk van een denker, dat zich in grotere en kleinere publicaties over meer dan veertig jaren uitstrekt, in een studie samenvattend te behandelen, dan bieden zich drie wijzen van beschouwing aan, die ieder haar voordelen bezitten. De eenvoudigste methode van behandeling is het betrokken werk geheel of gedeeltelijk te reproduceren in letterlijk getrouwen vorm. Men krijgt dan òf een uitgave òf een fragmentenverzameling, een bloemlezing. Het oordeel over de verschillende lezingen en de keuze der passages zijn natuurlijk reeds interpretatieve arbeid, welks leidend gezichtspunt al dan niet expliciet kan zijn vermeld en zijn rechtvaardiging in een hermeneutische theorie behoort te vinden. Een stap verder gaat men, wanneer men de „belangrijke” fragmenten of ook wel de volledige gedachtengang der werken omschrijvend of samenvattend weergeeft. Het interpretatieve element is in dat geval belangrijker en in de zelfde mate is de „objectieve” kennis van het onderhavige gedachtensysteem groter geworden, juist doordat het „subjectieve” gezichtspunt, van waaruit de interpretatie geschiedt, eenzijdig is en moet zijn. Immers elk perspectief is een bepaald perspectief, maar eerst door het proces der perspectivering wordt een „objectief” kennis-analoon van den oorspronkelijk geïntendeerden zin gevonden. Zo is dus deze methode een stap verder op den weg van het adaequate verstaan, dat slechts langs den indirecten weg der subjectieve eenheidsschepping mogelijk is. In de citaten, zonder welke een studie over eens anders denken niet mogelijk is, ligt steeds een merkwaardige vermenging van letterlijk reproduceren willen en een suggestieve interpretatie: de verbindende tekst kan inderdaad de citaten slechts uitleggend willen verbinden, maar omgekeerd kunnen de aanhalingen ook moeten dienen om de zelfstandig ontwikkelde gedachten min of meer te bevestigen. Waarbij de grote vraag blijft, in hoeverre de nieuwe samenhang den oorspronkelijken dekt. Dit alles zijn delicate interpretatieproblemen, die hier slechts kunnen worden aangeduid. *Doxographieën*, gelijk die van *DIOGENES LAËRTIUS*, de *Placita Philosophorum* van *PLUTARCHUS*, *GASSENDI'S Commentarius*

de vita, moribus et placitis Epicuri en de voortdurend met eigen woorden omschrijvende *Geschichte der neueren Philosophie* van KUNO FISCHER, kan men deze groep van werken noemen. Geen studie van den aard der hier ondernomene kan het buiten deze fundamentele methode stellen. Dat de behandeling van een filosofisch gedachtencomplex hierbij echter niet blijven kan, moge zo aanstonds blijken.

Zien wij eerst naar de tweede wijze van behandeling, die men een dergelijk corpus van werken kan laten ondergaan. We willen deze aanduiden met den naam: *persoonlijkheidsschouw*. Ook hier worden de uitspraken — en wel naar inhoud en vorm — geïnterpreteerd, maar uitsluitend van uit het gezichtspunt van de persoonlijkheid, die ze geschapen heeft en voor wie ze revelerende manifestaties harer stijleenheden zijn. De werken zijn de documenten, waaraan steeds opnieuw de hypothese van den bepaalden stijl van den schepper getoetst moet worden. Ook daar, waar ze de „wereldbeschouwing” van den schrijver niet bepaaldelijk op begrippen trachten te brengen, zijn ze phaenomenen van zijn „ziel”, die het correlaat van zijn „wereld” is, aesthetische phaenomenen dus. Deze beschouwingswijze lijkt op het eerste gezicht meer van toepassing op dichters, dan op filosofen, gelijk de formulering van een der grootste moderne beoefenaars dezer methode zou doen vermoeden: „Für diese Betrachtungsart gibt es nicht ein Vorher und ein Nachher zwischen Erlebnis und Werk. Sie fragt nicht doppelt: was hat der so und so beschaffene Mensch erstens erlebt und zweitens daraus gemacht? Man kann zweifellos die Dinge so ansehen, und muss es sogar, sobald man die Kunst als eine individuelle, willkürliche Beschäftigung betrachtet, als einen Gegenstand menschlicher Betätigung. Wem aber die Kunst nicht Gegenstand, Folge oder Zweck menschlichen Daseins bedeutet, sondern einen ursprünglichen Zustand des Menschentums, der wird auch in den Werken der grossen Künstler nicht die Auslösungen, die Abbildungen, die Erläuterungen ihres Lebens sehen, sondern den Ausdruck, die Gestalt, die Form ihres Lebens selbst, d.h. also nicht etwas das diesem Leben folgt, sondern etwas das in und mit und über ihm ist, ja was dies Leben selbst ist. Die Werke sind dann nicht die Zeichen welche ein Leben bedeuten, sondern die Körper welche es enthalten. Der Künstler existiert nur insofern er sich im Kunstwerk ausdrückt.”¹⁾ En toch heeft men sedert DILTHEY deze z.g. geesteswetenschappelijke methode ook op filosofen toegepast, omdat zich zodoende een weg scheen te openen om in den schijnbaren chaos der filosofiegeschiedenis een zekere typologische orde te brengen. Het scherpst

¹⁾ F. GUNDOLF, *Goethe* (Berlin. 1920⁸), Einleitung.

geformuleerd vindt men dit standpunt bij ROTHACKER: „Wir stehen mit einem Mal inmitten der Problematik des geisteswissenschaftlichen Verstehens. Das Platonische und das Philosophische treten einander gegenüber und über diesem Gegensatz bilden sich sofort Parteien. An der Einstellung auf das eine oder das andere scheiden sich zwei Grundrichtungen des geisteswissenschaftlichen Erkennens. Die Einen sagen: wir erforschen als Philosophen und als Philosophiehistoriker den einen Problemkreis der einen werdenden Wahrheit. Wir verfolgen „den“ Gedanken durch die Zeit. Schrittweise eröffnet er der menschlichen Arbeit seinen zeitlosen Gehalt. Zu diesem hat auch Plato sein Teil beigesteuert. So wird ein Teil der Philosophiehistoriker sprechen. Der typische Geisteswissenschaftler aber wird diese Meinung nicht teilen. Nicht als sähe nicht auch er in dem platonischen Werk das philosophische Problem. Aber er wird nicht nur in der Philosophie sondern gerade auch in der platonischen Philosophie ein unsterbliches Problem erkennen. Dem platonischen Werk wird er versuchen, das Geheimnis Platons zu entlocken. Dies sind die Vertreter des *individuum est ineffabile*.”¹⁾ Als kroongetuige voor deze opvatting kan men ook BERGSON aanhalen: „Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose: encore a-t-il plutôt cherché à le dire qu'il ne l'a dite véritablement: encore fut-ce moins une vision qu'un contact; ce contact a fourni une impulsion, cette impulsion un mouvement, et si ce mouvement, qui est comme un certain tourbillonnement d'une certaine forme particulière, ne se rend visible à nos yeux que par ce qu'il a ramassé sur sa route, il n'en est pas moins vrai que d'autres poussières auraient aussi bien pu être soulevées et que c'eût été encore le même tourbillon Le philosophe eût pu venir plusieurs siècles plus tôt; il aurait eu affaire à une autre philosophie et à une autre science; il se fût posé d'autres problèmes; il se serait exprimé par d'autres formules; pas un chapitre, peut-être, des livres qu'il a écrits n'eût été ce qu'il est; et pourtant il eût dit la même chose.”²⁾ Deze beschouwing is legitiem, vooral wanneer ze, zoals bij ROTHACKER, uitdrukkelijk de „philosophische” probleemstelling naast zich erkent.

Hiertegenover stelt nu GÖRLAND zelf den eis ener philosophische probleemstelling, en dit voert ons vanzelf tot onze derde mogelijkheid.

„Aber uns handelt es sich um Philosophie und ihre Historie. Die gibt es. Sie gäbe es nicht, wenn wir gezwungen wären, aus diesem

¹⁾ *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, 120 [i. Handbuch der Philosophie II C. (München. 1927)].

²⁾ Conférence faite au Congrès de philosophie de Bologne 1911 [i. *La Pensée et le Mouvant* (Paris. 1934⁴), 141].

Interesse notwendig vor einen „persönlichen Kern“ zu gelangen, der als Strahlpunkt des zutiefst liegenden sachlichen Sinnes sich entpuppen soll, obwohl dieser individuallebendige persönliche Kern gerade der Grund von Schwierigkeiten eines letzten und allerletzten Verstehens ist, der das Werk hindert, restlos in Begriffe auflösbar und restlos erklärbar zu sein (ROTHACKER). Niemand lebt der Erwartung, dass irgendeine „Stelle“, z.B. irgend ein Werk sich restlos ausschöpfen lasse; aber wenn wir Historie der Philosophie treiben, so ist unser Mass, mit dem wir schöpfen, ein philosophisches; und nicht ein solches, das auf einen persönlichen Kern stossen könnte; unser Schöpfen wird sich zwar nie erschöpfen; denn es wird als ein philosophisches Befragen immer möglich sein; und also bedarf die Historie der Philosophie dieses persönlichen Kernes als des ihr völlig sinnfremden „Strahlpunktes“ eines zutiefstliegenden „Sinnes“ nicht.”¹⁾

Wat is nu deze „philosophische maat“, waarmee de werken van filosofen gemeten moeten worden? Men zou hier eerst kunnen denken aan den norm der innerlijke consequentheid: tegenspraken mogen in het werk niet optreden. Terwijl op het z.g. geesteswetenschappelijke standpunt tegenspraken vaak uitzonderlijk interessant kunnen blijken voor de physiognomie der persoonlijkheid, mogelijk ook voor haar innerlijke ontwikkeling (ontvouwing), voor de geschiedenis der philosophie blijken zij van geen betekenis. Want daar gaat het niet om de in de levenswerkelijkheid der afzonderlijke filosofen gegeven, psychologisch en sociologisch en nog op vele andere wijzen bepaalde, dan en dan geformuleerde meningen, maar om de problemen en begrippen, die in den over de individuen heengrijpend voortgaanden gang der ervaring hun noodzakelijke plaats hebben. Reeds in zijn eerste geschrift omschrijft GÖRLAND het „Philosophem“, op welks kernpunt de historische vraag zich heeft te richten, als „die Gesamtheit der Gedanken eines Philosophen, die über die persönliche Färbung hinaus in die Geschichte „des Philosophierens“ gehoben werden muss.”²⁾ Elders spreekt hij van de „philosophia perennis“, of de „Welllinie des Denkens“. Wat deze derde mogelijkheid te betekenen heeft, en hoe aan haar opgave beantwoord kan worden, willen wij nu wat uitvoeriger nagaan. Duidelijk moge zijn geworden, dat van de genoemde drie beschouwingswijzen de eerste, die men de philologische zou kunnen noemen, vanzelfsprekend onvermijdelijk is, maar tevens bij een modern denker niet al te zware opgaven stelt.

¹⁾ *Prologik* (Berlin. 1930), 161.

²⁾ *Aristoteles und die Mathematik* (Marburg, 1899), 207; vgl. *Aristoteles und Kant* (Giessen. 1909), 363.

De onvermijdelijke keuze, die ook wij zullen moeten treffen in ons refererend gedeelte, is principiëel natuurlijk steeds bestrijdbaar. Slechts door het aanvullend perspectief der kritiek kunnen wij hier hopen verder te komen, zodat iedere bestrijding het probleem slechts dienen kan. De tweede weg blijft uiteraard voor ons gesloten, daar we niet bedoelen een karakteristiek van de persoonlijkheid GÖRLAND te geven in den trant van DILTHEY'S studies over den jongen HEGEL of SCHLEIERMACHER. Hoe kantige persoonlijkheid de hamburgse denker ook zijn moge en hoe 'n scherp profiel van hem te tekenen ware juist ook naar stijl en gedachtengang zijner schrifturen, wij wenschen de philosophia perennis te dienen, gelijk GÖRLAND ons zelf als het doel der wijsgerige bezinning heeft voorgehouden. Daarom dienen wij in de eerste plaats zijn eigen werk van uit dien hoek te bezien. Wat deze philosophia perennis betekent, en hoe in haar het vraagstuk van de mogelijkheid der *philosophiegeschichte* acuut wordt, willen wij nu kort nagaan. Eerst zij echter nog een kort woord gewijd aan het *biographische* en wel in negatieven zin. Het is duidelijk, dat GÖRLAND'S uiterlijke levensloop ons niets kan leren omtrent zijn betekenis voor de ontwikkeling van het wijsgerige probleem. Wel heeft men zich afgevraagd — en wij willen niet nalaten hierop in deze inleiding te wijzen —, hoe een denker, die de revolutie van 1918 vol gespannen verwachting begroette, zich na 1933 ongemoeid heeft kunnen handhaven tot de leeftijdsgrens hem tot heengaan dwong. Smalend heeft men hier van „Konjunkturrittertum” gesproken en passages als de volgende tegenover elkaar geplaatst, in welke twee geestesgesteldheden zich openbaren, die voor minder systematische geesten eenvoudig onvereenigbaar lijken. Op 1 Januari 1919 schrijft hij: „Denn darum wahrhaftig handelt es sich heute: um Grenz-scheidung zweier Willenswelten. Je sicherer ich dieses Glaubens bin, um so weniger nehmen mich alle die Erscheinungen gefangen, die aus den Novembertagen geboren sind: sie sind Gewalten; aber sind Gewalten, die einen Wachstumsstarken Geist auf den Schild gehoben haben, der ihnen zum Führer und Bändiger werden wird, mag er vom Lärm der harten Fäuste, die ihn befreit haben, jetzt noch verschüchtert und seiner selbst noch nicht sicher sein.”¹⁾ Deze nieuwe geest was de idee der socialiteit, die in het socialisme haar eerste zwakke pogingen tot verwerkelijking deed. In 1935 laat hij zich als volgt horen: „Wie weit es ihm (dem Nationalsozialismus) gelingen

¹⁾ *Die Arbeit als Grundproblem eines neuen Staatsrechts*, 337 [i. Monatsblätter des deutschen Monistenbundes, (Ortsgruppe Hamburg) III, 10].

wird, sein Stilprinzip politisch durchzusetzen, muss sich zeigen. Eines ist sicher: das durch ihn politisch aktiv gewordene Prinzip ist berufen, die Zeit der Aufklärung auf dem sozialen Gesamtgebiet abzuschliessen und eine neue Zeit, die Zeit des vom Volke bestimmten, als Volk in seiner inneren und äusseren Eigenart sich darstellenden Lebensstiles zu gestalten." 4) De eenzijdige blik ener uit een sterk persoonlijkheidscentrum komende wereldbeschouwelijkheid kent in dergelijke situaties slechts een entweder — oder. Het systematische denken daarentegen blijkt GÖRLAND te nopen — waarom kan eerst later duidelijk worden — de noodzakelijkheid beider werkelijkheidsgebieden, i.c. dat van de gemeenschap en dat van den levensstijl, te erkennen en zonder voor- of tegenzin tegelijk te aanvaarden. Hun verhouding wordt daardoor een des te brandender probleem. Zo wijst ons dit denken zelfs in zijn uitingen, die het sterkst een karakter van bekentenis schijnen te dragen, terug naar het *systematische probleem*, ja zijn zijn schijnbare onverenigbaarheden — van beide zijden onverenigbaar lijkend! — te verstaan niet uit een uit levensnood geboren onwaarachtigheid, maar uit een door waarheidszin onontkoombaar gebleken denknoodzakelijkheid.

2. WINDELBAND heeft eens uit eigen ervaring de grote moeilijkheid, waarvoor elke historicus der filosofie zich geplaatst ziet, scherp geformuleerd: „Aus dieser Verschiedenheit der Gegenstände der Philosophie ergibt sich nun eine nicht unerhebliche, prinzipiell bisher noch kaum behandelte Schwierigkeit für den Historiker, die Frage nämlich, in welcher Ausdehnung und in welchen Grenzen er die von einem Philosophen herrührenden Ansichten und Lehren, abgesehen von der biographischen Bedeutung, die sie zur Charakteristik seiner Persönlichkeit haben können, in die Geschichte der Philosophie aufnehmen soll. Nur zwei völlig konsequente Wege scheinen hier offen zu stehen: entweder man folgt der Geschichte selbst in alle Wunderlichkeiten ihrer Namengebung und lässt die historische Darstellung ganz ebenso wie das „philosophische“ Interesse von dem einen Gegenstande zum anderen wandern, oder man legt eine bestimmte Definition der Philosophie zugrunde und vollzieht nach dieser die Auswahl und die Ausscheidung der einzelnen Lehren. Im ersten Falle erkaufte man die „historische Objektivität“ durch eine verwirrende Verschiedenartigkeit und Zusammenhangslosigkeit der Gegenstände; im anderen Falle beruht die Einheitlichkeit und Durch-

1) *Das Prinzip des politischen Stils in der nationalsozial. Revolution*, 167 [i. Geisteskultur XLIII, 10/12].

sichtigheid, welke erreicht wird, auf der Einseitigkeit, mit der man eine persönlich bestimmte Voraussetzung als Schema in die geschichtliche Bewegung hinein verlegt." 1) Het heeft er dus allen schijn van, dat de geschiedenis der filosofie veroordeeld is heen en weer te zwaaien tussen principeloze descriptie en willekeurige, eklektische constructie. Zien we nu de werkelijk geschreven filosofiegeschiedenissen in, dan blijkt spoedig, dat deze beide uitersten onder de beroemdste specimina inderdaad voorkomen. 2) De ook door HEGEL nog vaak geciteerde „*Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*” van J. BRUCKER (1742/44) kiest als „ware” norm de protestants-kerkelijke orthodoxie en het daarmee min of meer verenigbare systeem van Leibniz. De ware filosofie werd het eerst den joodsen patriarchen geopenbaard en is in de loop der eeuwen meer en meer van haar zuiveren oorsprong afgedwaald. Daarom is deze „geschiedenis” een verzameling van „*infinita falsae philosophiae exempla*”, waarbij zelfs duivelse kwaadwilligheid als verklarend motief gebezigd wordt: het Neoplatonisme b.v. kan alleen begrepen worden als een samenzwering: in id conjuraverere pessimi homines, ut quam veritate vincere non possent, religionem Christianam, fraude impedirent. 3)

Een voorbeeld van een alles onder den naam filosofie zich aandienende gelaten aanvaardende en descriptief opnemende filosofiehistorie is de jongste van E. BRÉHIER: *Histoire de la philosophie* (Paris 1928/32). „Ces très brèves indications excluent la possibilité de terminer cette introduction en formulant rien qui ressemble à une loi de développement de la pensée philosophique; il ne s'agit pas de construire, mais seulement de décrire. Ce que l'on ne peut faire c'est écrire l'histoire en profète après coup, comme si l'on voulait donner l'impression que la pensée philosophique naissait peu à peu et se réalisait progressivement. Nous ne pouvons plus admettre comme ARISTOTE, le père de l'histoire de la philosophie, que l'histoire est orientée vers une doctrine, qu'elle contient en puissance. L'histoire

1) *Prähudien* (Tübingen. 1924^o) I, 7/8.

2) Interessant materiaal voor deze vraag geeft het enige werk, dat, voorzover ons bekend geworden is, dit probleem in bewuste orientatie aan GÖRLAND behandelt: B. GUNDLACH, *Das Problem der Geschichte der Philosophie bezogen auf das der Geschichte der Wissenschaften* (Hamburg. 1933). Dit is tevens het enige, dat zich GÖRLAND's filosofieren ook in andere opzichten tot bezinningsobject heeft gekozen. Als voortbouwend op bepaalde onderdelen noemen wij hier reeds: B. PETERS, *Der Gottesbegriff Meister Eckharts* (Hamburg. 1936).

D. THIELEN, *Kritik der Werttheorien* (Hamburg. 1938).

3) Geciteerd naar GUNDLACH o.c. 20.

de la philosophie nous enseigne que la pensée philosophique n'est pas une de ces réalités stables, qui, une fois trouvées, subsistent comme une invention technique; cette pensée est sans cesse remise en question, sans cesse en danger de se perdre en des formules qui, en la fixant, la trahissent; la vie spirituelle n'est que dans le travail et non dans la possession d'une prétendue vérité acquise." 1)

Tussen deze beide uitersten van dogmatische willekeur en het wezen der filosofie tot een zekere geestelijke activiteit vervagende systeemloosheid ligt echter nog een uiterst vruchtbaar principe, dat met één slag orde in de verwarring schept. Bij den zich nauw bij KANT aansluitenden W. G. TENNEMANN vinden we in zijn *Geschichte der Philosophie* (1798) de volgende bepaling: „Geschichte der Philosophie ist Darstellung der sukzessiven Ausbildung der Philosophie oder Darstellung der Bestrebungen der Vernunft, die Idee der Wissenschaft von den letzten Gründen und Gesetzen der Natur und Freiheit zu realisieren. Das Philosophieren ist älter als alle Philosophien; und es steht zur Philosophie in dem selben Verhältnis als das Streben zum Ziele." 2) „Die Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit und ihres Verhältnisses zueinander ist die Idee, welche von der Vernunft unzertrennlich ist, und daher jedem Denker vorschweben muss. Diese Idee umfasst die Totalität der Erkenntnis in ihrem grössten Umfange und in ihrem höchsten Grade der Vollkommenheit; sie begründet und begrenzt den ganzen Kreis menschlicher Erkenntnisse, und enthält die Prinzipien aller Wissenschaften, deren Stelle und Verhältnis in dem System des Ganzen bestimmt ist." 3) Twee dingen zijn met deze fundamenteel nieuwe zinnen, zij het ook in verouderd kantiaanse formulering, gewonnen: de filosofie is eenduidig betrokken op het systeem der werkelijkheidsgebieden en hun specifieke wetenschappen en daardoor is het mogelijk geworden een historischen gang te orienteren aan het steeds dieper en vollediger voldoen aan deze opgave. Door het ontdekken aan de hand van KANTS onderzoekingen van een object voor de wijsgerige overwegingen, dat een eigen opgave omschrijft en toch niet vakwetenschappelijk is, is het gelukt de filosofische speculatie aan de „Weltlinie des Denkens" te binden. Het altijd opgevallen feit, dat in den aanvang wijsbegeerte en wetenschap ononderscheiden waren en dat steeds meer specifieke wetenschappen zich uit haar voorgedij

1) I, 36/7.

2) I, Einl. XXIX.

3) o.c. XXVII.

losmaakten, zodat zelfs de bezorgdheid kon ontstaan, dat zij eens bij gebrek aan terrein overbodig kon worden, krijgt plotseling zin. De aanvankelijk onkritisch ononderscheiden ervaring verbijzondert zich steeds meer en door deze specificatie wordt het probleem der eenheid dringender. Geheel omgekeerd dus: de versplintering maakt de filosofie niet overbodig, maar zij roept haar juist op. Hoe de filosofie aan dezen noodzakelijken eis kan beantwoorden, zal een der voornaamste bemoeiingen van GÖRLANDS filosofie blijken te zijn. Het zal blijken, dat het de wetenschappen zelf zijn, die deze vragen opwerpen en acuut maken: niet een op capricieuze wijze heen en weer springend „geestelijk leven” is hier aan het werk, en evenmin moeten we de aanleiding zoeken in geniale intuïties van zieners en profeten. Geniale intuïties worden slechts opgeroepen door onontkoombaar gestelde problemen, zij zijn antwoorden op vragen, en door wie ze gegeven worden, is op deze diepte der bezinning volstrekt van geen belang. Aan sociologische, psychologische en karakterologische onderzoekingen zijn wetenschappelijke theorieën en filosofische systemen ook te onderwerpen, maar de geldigheid en de zin van deze oordelen en oordeelssamenhangen zijn daarvan onafhankelijk en vinden hun legitieme plaats in de zich steeds verdichtende ervaring. De mogelijkheid van de eenheid dezer ervaring is het legitieme probleem der wijsbegeerte. Legitiem, omdat, hoe men „philosophie” ook zou willen definiëren als een onderzoek naar een boven of voor of onder of achter de „gewone” ervaring gelegen object, haar op die wijze methodisch, zo dan al niet in digniteit, naast de specifieke wetenschappen plaatsend, het probleem harer eenheid er slechts dringender door zou zijn geworden. Legitiem ook, omdat dit dan dakloze probleem in zekeren zin bij voortduring een bemoeienis van de traditionele filosofie is geweest, wel is waar in velerlei bonte vermomming, maar toch steeds herkenbaar. Op die wijze krijgen de philosophia „perennis” en haar geschiedenis meteen haar legitimatie en werkelijke opgave: n.l. in deze bonte vermomming het ene probleem zich scherper en scherper te zien stellen, scherper naarmate de nood der specialisering groeit. ¹⁾ Het „wetenschappelijke” der wijsbegeerte

¹⁾ Het is ons natuurlijk niet onbekend, dat naast den zeer specialen zin, dien GÖRLAND aan dezen term geeft, een traditionele betekenis staat. Deze peripatetisch-scholastieke traditie zal in de kern harer vraagstelling juist het door GÖRLAND verwaarloosde en ten dele ten onrechte bestreden deel der wijsgerige opgave blijken [vgl. J. BARION, *Philosophia perennis als Problem und als Aufgabe* (München. 1936)]. De gelijkheid van terminologie heeft ongetwijfeld polemische strekking.

is dus niet, dat zij op wetenschappen betrokken is, maar dat zij voor haar deel mede wil werken aan het stichten van eenheid. Iedere wetenschap is een eenheidsconstituering en als de filosofie op niet specifieke wijze aan deze eenheidsconstituering weet mede te werken, kan zij zich naast de wetenschappen handhaven. Niet slechts handhaven, maar haar onontbeerlijkheid bewijzen, vooral omdat de eenheidspogingen vanuit de bijzondere gebieden ondernomen zeer gevaarlijk zijn, zoals de „monistische” tendenzen van alle tijden ad oculos demonstreren.

Reeds hier willen we in dit verband wijzen op den verkeerden opzet van HUSSERLS definitie van de wijsbegeerte in zijn bekende verhandeling: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. We lezen daar: „Die Philosophie ist aber ihrem Wesen nach Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den $\rho\iota\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ Es liegt aber gerade im Wesen der Philosophie, sofern sie auf die letzten Ursprünge zurückgeht, dass ihre wissenschaftliche Arbeit sich in Sphären direkter Intuition bewegt, und es ist der grösste Schritt, den unsere Zeit zu machen hat, zu erkennen, dass mit der im rechten Sinne philosophischen Intuition, der phaenomenologischen Wesenserfassung, ein endloses Arbeitsfeld sich auftut und eine Wissenschaft, die ohne alle indirekt symbolisierenden und mathematisierenden Methoden, ohne den Apparat der Schlüsse und Beweise, doch eine Fülle strengster und für alle weitere Philosophie entscheidender Erkenntnisse gewinnt.”¹⁾ Afgezien daarvan of een wetenschap „qui se passe des symboles” (BERGSON) iets anders dan niet-mededeelbare kennis kan blijven, zien we hier het oude motief van de $\rho\iota\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ opduiken (hierin ligt de eenheidstendentie malgré soi) en tegelijkertijd de bijzondere methode der intuïtie de evenzeer beklemtoonde *veelheid* dezer „wezens” (hierin ligt de tendentie naar het eigen object van uitzonderlijke betekenis) op typische wijze specificeren. Wij ontkennen niet de vruchtbaarheid der phaenomenologische methode voor de kennis van zeer bepaalde zijden der werkelijkheid, maar we menen, dat deze wezensbepaling der filosofie glad aan haar methodische betekenis voorbijgaat. Husserls onderzoekingen hebben de filosofie in haar perennerenden zin opnieuw dringend noodzakelijk gemaakt. Dat de titel „philosophie” ook hier weer dienst

¹⁾ 340/1 [i. Logos I. 1910]. Of HUSSERL zijn hier geformuleerd programma heeft verwerkelijk, of dat hem de onmogelijkheid ervan meer en meer is duidelijk geworden, daarop kunnen we hier niet ingaan. Vgl. overigens TH. CELMS, *Der phänomenologische Idealismus Husserls* (Riga. 1928).

moet doen, is een merkwaardig bewijs, hoe een werkelijke vraag zich nooit meer geheel uit het intellectuele geweten laat verbannen.

Voor wij deze paragraaf, welker betekenis eerst in den loop dezer onderzoeking geheel duidelijk kan worden, sluiten, willen we nog een vluchtige blik werpen op een bepaalden vorm der nakantiaanse philosophiegiedenis, die een zeer groten invloed gehad heeft, zodat men de systematische geschiedschrijving met haar wel eens aangevangen acht. Wij bedoelen HEGEL.

In de inleiding tot zijn *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* komen wij eerst de volgende afrekening met alle doxographie tegen: „Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Nothwendigkeit, begreifendes Erkennen, — kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen.”¹⁾ De veelheid der philosophieën, die de skepsis een zo welkome aanleiding geeft om zich verstandig af te wenden, wordt van een nood een deugd. „Wir müssen dies begreiflich machen, dass diese Mannigfaltigkeit der vielen Philosophien nicht nur der Philosophie selbst — der Möglichkeit der Philosophie — keinen Eintrag tut; sondern dass sie zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings nothwendig ist und gewesen ist.”²⁾ „Wir können das, worauf es hier ankommt, in die einzige Bestimmung der „Entwicklung” zusammenfassen. Wenn uns diese deutlich wird, so wird alles Uebrige sich von selbst ergeben und folgen. Die Thaten der Geschichte der Philosophie sind keine Abentheuer, — so wenig die Weltgeschichte nur romantisch ist, — nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtslos abmühen, und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Eben so wenig hat sich hier Einer etwas ausgeklügelt, dort ein Anderer nach Willkür, sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang. Es geht vernünftig zu. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte, und ins Besondere an die Geschichte der Philosophie gehen.”³⁾ GUNDLACH noemt HEGELS opvatting terecht „antizipatorisch”⁴⁾, d.w.z. hij vooronderstelt reeds den zich ontwikkelenden, continuën gang, waarin langzaam maar zeker „de” waarheid zich systematisch ontvouwt. „Die Geschichte der Philosophie zeigt an den verschiedenen erscheinenden Philosophien theils nur eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungsstufen auf,

¹⁾ XVII (ed. Glockner), 40.

²⁾ o.c. 47.

³⁾ o.c. 48.

⁴⁾ o.c. 30 sqq.

teils, dass die besonderen Prinzipien, deren eines einem System zugrunde lag, nur Zweige eines und desselben Ganzen sind." ¹⁾ Deze anticipatie maakt het onmogelijk de onder den naam filosofie opgetreden wereldvisies te scheiden van de het commercium der wetenschappen dienende „kritische" reflexies. Dit is bij HEGEL ook allerminst de bedoeling, want de geschiedenis der filosofie verdwijnt bij hem feitelijk met die der wetenschappen en de cultuurgeschiedenis überhaupt in het ontvouwingsproces van den metaphysisch gedachten „Geist". Merkwaardig is, dat bij de concrete uitwerking toch weer veel bij HEGEL òf bijzonder geaccentueerd, òf weggelaten òf eigenaardig geïnterpreteerd wordt, zodat zeer duidelijk de bepaalde norm van de eigen intuïtie wordt aangelegd. Dit is het, wat de anti-hegelse reactie van „constructie" deed spreken en helaas met het badwater het kind deed wegspoelen. Daar men er bij bleef, dat alle „systemen" in de geschiedenis van „de" filosofie een plaats moesten krijgen, kwam men tot het volgend oordeel, dat de weg opende voor alle mogelijke cultuurhistorische willekeur: „In Wahrheit ist das Bild der historischen Bewegung der Philosophie ein ganz anderes: es handelt sich dabei nicht lediglich um das Denken der „Menschheit" oder gar „des Weltgeistes", sondern ebenso auch um die Ueberlegungen, die Gemütsbedürfnisse, die Ahnungen und Einfälle der philosophierenden Individuen." ²⁾ EDUARD ZELLER is de eerste geweest, die de breuk met de idealistische traditie van KANT tot HEGEL in dezen aankondigde met de woorden: „Jede philosophische Ansicht ist zunächst der Gedanke dieses bestimmten Menschen, sie ist aus diesem Grunde zunächst aus seiner Denkweise und aus den Umständen, unter denen sich diese gebildet hat, zu begreifen." ³⁾ Men behoeft zich slechts in een geschiedenis der wiskunde of der physica een dergelijken zin voor te stellen, om de volkomen onhoudbaarheid dezer opvatting te bemerken, indien tenminste „de" filosofie een eigen geldigheid bezit, die niet opgaat in het naast andere phaenomeen zijn in een symbolenkosmos, waardoor een persoonlijkheid bepaald wordt. Indien dit echter wel zo is, dan kan men niet meer van „de" filosofie spreken en a fortiori niet meer van haar „geschiedenis". Want deze kosmen hebben onderling per definitionem geen gemene maat of samenhang.

Wij kunnen dus zeggen, dat wij volgens GÖRLAND slechts dan

¹⁾ *System der Philosophie* (1817), Einl. § 13. [VIII (ed. Glockner), 59].

²⁾ W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Gesch. der Phil.* (Tübingen. 1924¹¹), 9.

³⁾ *Die Philosophie der Griechen* (Leipzig. 1892⁵) I, 1, 12.

een wijsgerig levenswerk op wijsgerige wijze recht hebben doen wedervaren, wanneer we de bijdrage, die het geleverd heeft voor het probleem van de eenheid der ervaring, hebben aangetoond. Het „wetenschappelijke” in de overgeleverde „philosophieën” beperkt zich hiertoe, voorzover het niet betrekking heeft op speciaal-wetenschappelijke resultaten, die op specifieke wijze verantwoord zijn. In het laatste geval dragen zij den titel „philosophische” onderzoekingen slechts op gevoelsgronden (de driedeling: sophia-wetenschap-philosophia, waarop wij zullen moeten terugkomen, is daarin nog niet tot onderscheiding gekomen). Wat er nog verder in de „philosophische” systemen te vinden is, zijn uitsluitend elementen ener kosmische visie, die als zodanig alle kenniswaarde missen en eerst materiaal kunnen worden in een stijlwetenschappelijke beschouwing.

3. Hetgeen ALICE STÉRIAD in haar bekend proefschrift over de Marburgse school van COHEN zegt: „M. COHEN est resté le même dans ses idées fondamentales après quarante-quatre ans d'une productivité remarquable”, zouden wij evengoed van GÖRLAND kunnen zeggen. De reeks zijner geschriften strekt zich uit over de periode van 1899 tot op heden. Zijn (voorlopig) laatste artikel dateert van December 1940. Hoewel zijn levenswerk dus nog niet schijnt afgesloten, is het toch van zo grote innerlijke eenheid, dat het nu reeds verantwoord schijnt de betekenis van dezen arbeid te schetsen. Want zo weinig als elke volgende publicatie den zin der voorgaande essentieel veranderde of herriep, evenmin kan men verwachten, dat deze nog vitale geest in de komende jaren iets anders zal doen dan de vruchtbaarheid van zijn methode van filosoferen met nieuwe voorbeelden staven. Men kan hier een zekere beperktheid van blik en een gebrek aan bewegelijkheid van geest vermoeden, vooral als men zich heeft laten betoveren door de moderne mode ener spirituele vernuftigheid. Streng methodisch filosoferen is ondanks HUSSERL een niet veel beoefende bezigheid geworden en in dien zin sluit GÖRLANDS denken zeker een periode af, wetenschapssociologisch althans. Dat ook dit een voorbijgaand verschijnsel is, is onze vaste overtuiging, maar daarmee lopen wij reeds te veel vooruit op onze volgende beschouwingen.

De genoemde eenheid dezer groep geschriften is natuurlijk niet zo op te vatten, dat er niet een zekere ontwikkeling, een helderder worden der grondproblemen, een loskomen ook van een bepaalde schoolse gebondenheid, in aan te wijzen zou zijn. Ook de wijze, waarop de verschillende gebieden der werkelijkheid (de z.g. „disciplines” of „vakken” der wijsbegeerte) achtereenvolgens in het oog gevat worden, waarbij de systematische rangorde niet gehandhaafd blijft, en het

feit, dat eerst in 1930 de methodische grondvraag expliciet en voor zich alleen tot formulering komt, worden niet door ons voorbijgezien. Maar daar het ons — het zij nogmaals gezegd — om de *philosophia perennis* en niet om den denker GÖRLAND te doen is, menen wij deze punten geheel te kunnen laten rusten. We willen hier dan ook een overzicht geven van de reeks der geschriften zonder de chronologische volgorde te bewaren, die trouwens uit de bijgevoegde jaartallen gemakkelijk te reconstrueren valt. Ons indelingsprincipe zal daarentegen een zakelijk, of, zo men wil, een systematisch zijn. Onze lijst vangt aan met de publicaties, die *de philosophische opgave zelve en haar methode* tot onderwerp hebben. Daarna volgen diegene, die deze methode toepassen op de verschillende specifieke wetenschapsgebieden, en wel achtereenvolgens dat der *natuur*, der *gemeenschap*, van den *stijl*¹⁾ en van de *religie*. Hieruit blijkt meteen, dat er geen „gebied” is, waarop Görland niet gewerkt heeft, hetgeen misschien iets van zijn verrassende onbekendheid verklaart. Immers de specialisatie is langzamerhand ook in de filosofie doorgedrongen, zodat men kennistheoretici, ethici, aesthetici en godsdienstphilosophen de uitsluitende competentie voor hun „terrein” ziet opeisen. Een denker, die uit hoofde van zijn wijsgerig inzicht, al deze gebieden *moet* bestrijken, ja, die daarin juist de door deze gebieden zelf noodzakelijk gemaakte opgave der philosophische bezinning ziet, wordt door deze quasi-specialisten gaarne als een dilettantische albemocial gediskwalificeerd. We hopen duidelijk te kunnen maken, hoe fundamenteel en hoe karakteristiek voor den huidige toestand op het philosophische erf deze misvatting is. Uiterlijk herkent men dezen toestand b.v. daaraan, dat in de nieuwste, grootste geschiedenissen der wijsbegeerte, GÖRLANDS werk òf in het geheel niet (BRÉHIER), òf alleen bij verschillende speciale onderdelen genoemd wordt (UEBERWEG onder ARISTOTELES en LEIBNIZ en verder een paar willekeurige titels onder de aanduiding: „weiter gehören zur engeren Marburger Schule”²⁾). Zelfs de Neo-Kantiaan VORLÄNDER heeft GÖRLAND niet meer waardig gekeurd dan een korte vermelding onder „weitere Kantianer”. Wel

¹⁾ Het begrip „stijl” is voor GÖRLAND — dit zij hier reeds opgemerkt — het centrale der aesthetica.

²⁾ In den 12en druk van deel IV, bewerkt door OESTERREICH (Berlin. 1923), komt over de „Religionsphilosophie” het volgende fraais voor, dat niet alleen onjuist, maar van stijl en toon onqualificeerbaar is: „Der Übergang der Marburger Deduktionsweise in Hegelsche Bahnen zeigt sich in so unverständlichen Sätzen wie diesem”, en dan volgt een uit elk verband gerukt citaat, dat daardoor bij deze moeilijke materie uiteraard onverstaanbaar moet blijven (651/2).

moet billijkheidshalve worden toegegeven, dat GÖRLANDS voor-
naamste werken na 1919 vallen, het verschijningsjaar van de 5e druk
van VORLÄNDERS *Geschichte der Philosophie*. Maar de zeer originele
„Ethik” van 1914 verdient toch meer dan een vermelding in twee regels!

De werken zullen in het vervolg van deze studie alleen naar het
hun gegeven nummer geciteerd worden.

I. DE PHILOSOPHISCHE METHODE EN HAAR OBJECT.

1. *Prologik*. Dialektik des kritischen Idealismus. Berlin. 1930.
(Cassirer).
2. *Kants „Revolution der Denkungsart” als eine problemgeschichtliche
Betrachtungsweise*. i. Geisteskultur XXXV/7. 1926.
3. *Ueber zwei durch die neuere Wissenschaftsgeschichte notwendig
gewordene Wandlungen in der philosophischen Systematik*. i. Fest-
schrift für P. Natorps 70. Geburtsdag. Berlin. 1924. (de Gruyter).
4. *Die Urhypothese des kritischen Idealismus*. i. Tijdschrift voor
Wijsbegeerte XV/2. 1921.
5. *Objektivität der Wissenschaften?* i. Annalen der critische Philo-
sophie VI/3. 1936.
6. *Reine Logik?* i. Annalen van het Genootschap voor Wetenschap-
pelijke Philosophie XI/2. 1940.
(Vgl. ook de nrs. 31 en 33.)

II. KRITISCHE BESCHOUWING

VAN HET GEBIED DER NATUURWETENSCHAPPEN.

7. *Die Hypothese. Ihre Aufgabe und ihre Stelle in der Arbeit der
Naturwissenschaften*. Göttingen. 1911. (Vandenhoeck en
Ruprecht). (Vgl. ook de nrs. 2 en 3.)
8. *Naturwissenschaften und wissenschaftlicher Idealismus*. i. Ham-
burger Nachrichten. 20/III/1910.

III. KRITISCHE BESCHOUWING

VAN HET GEBIED DER GEMEENSCHAPSWETENSCHAPPEN.

9. *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*. Leipzig. 1914. (Teubner).
10. *Neubegründung der Ethik aus ihrem Verhältnis zu den besonderen
Gemeinschaftswissenschaften*. Berlin, 1918. (Reuther en Reichard).
11. *Der Begriff der Lüge im System der Ethiker von Spinoza bis zur
Gegenwart*. i. Die Lüge, herausgeg. von O. Lipmann und P. Plaut.
Leipzig. 1927. (Barth).

12. *Ueber den Begriff des Luxus.* i. Kantstudien. XXXI/1. 1926.
13. *Die Arbeit als Grundproblem eines neuen Staatsrechtes.* i. Monatsblätter des deutschen Monistenbundes (Ortsgruppe Hamburg) III/10. 1919.
14. *Die „ewigen Menschenrechte“ als revolutionärer Motor im Wandel der Rechtssysteme.* i. Annalen der kritische Philosophie IV/3. 1934.
15. *Politische Ideenbildung.* i. Geisteskultur XXXIX/9. 1930.
16. *Der Mensch der neuen Zeit und seine Schule.* Hamburg. 1920. (Freideutscher Jugendverlag).
17. *Die Idee des Deutschtums.* i. Zeitschrift für deutsche Bildung. Beiheft. 1925.

IV. KRITISCHE BESCHOUWING
VAN HET GEBIED DER STIJLWETENSCHAPPEN.

18. *Aesthetik. Kritische Philosophie des Stils.* Hamburg. 1937. (Priesz).
19. *Die Modi der Zeit als Stilbildende Faktoren.* i. Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft XXV (Beilageheft). 1931.
20. *Welchen Sinn hat das Leben?* i. Geisteskultur. XLI/7—9. 1932.
21. *Das Prinzip des politischen Stils in der nationalsozialistischen Revolution.* i. Geisteskultur. XLIII/10—12. 1934.
22. *Plastik, Tanz und Tugend.* i. Der Leib I/1. 1919.
23. *Die Idee des Schicksals in der Geschichte der Tragödie.* Tübingen. 1913. (Mohr).
24. *Die Idee des Zufalls in der Geschichte der Komödie.* i. Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft XI/3. 1916.
25. *Die dramatische Einheit des „Kaufmanns von Venedig“ als einer Komödie.* i. Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft XII/2. 1917.
26. *Die dramatischen Stilgegensätze bei Grillparzer und Hebbel.* i. Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft XIII/3. 1919.
27. *Das Wesen des Volkstümlichen Liedes.* i. Deutsche Schule 1905.

V. KRITISCHE BESCHOUWING
VAN HET GEBIED DER GODSDIENSTWETENSCHAPPEN.

28. *Religionsphilosophie.* Berlin. 1922. (V. W. V.).
29. *Mein Weg zur Religion.* Leipzig. 1910. (Klinkhardt).
30. *Godsdienst en philosophie.* i. Annalen der kritische philosophie I/2. 1931.

VI. HISTORISCHE BESCHOUWINGEN.

31. *Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis untersucht.* Giessen. 1909. (Töpelmann).
32. *Aristoteles und die Mathematik.* Marburg. 1899. (Elwert).
33. *Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus.* i. Kantstudien. XVII/3. 1912.
34. *Kant als Friedensfreund.* Leipzig. 1924. (Oldenburg).
35. *Ueber eine jüngst bei Kant entdeckte kapitale Dialektik in Vernunftgeboden.* i. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie XIX/4. 1926.
36. *Rousseau als Klassiker der Sozialpädagogik.* Gotha. 1906. (Thienemann).
37. *Pestalozzis Begründung der Theorie der Erziehung.* i. Geisteskultur XXXVI/5—6. 1927.
38. *Paul Natorp als Pädagoge.* Leipzig. 1904. (Klinkhardt).
39. *Lessings Begriff der Wahrheit.* i. Hamburger Lehrerzeitung VIII/3. 1929.
40. *Fichte — Unser Führer im Deutschtum?* i. Frankfurter Zeitung 7/X/1917.
41. *Der Gottesbegriff bei Leibniz.* Giessen. 1907. (Töpelmann).¹⁾

II

1. Deze inleiding zou onvolledig zijn, indien zij slechts aangaf, op welke wijze de werken van GÖRLAND benaderd en beschreven zullen worden. Gelijk onze beschouwing twee hoofdstukken zal tellen, zal ook de introductie het probleem van GÖRLANDS denken — in den zin van cogitatum, niet van cogitatio, zoals duidelijk moge zijn geworden — op twee wijzen aan de orde te stellen hebben. Immers met een goedgelovig en in den zin van den schrijver gehouden referaat dient men noch de diepste intentie van dezen denker, noch de philosophia perennis, in wier dienst ook deze studie wil staan. Als noodzakelijk pendant van het onvermijdelijke referaat — onvermijdelijk wegens de geringe bekendheid van dit oeuvre — dient er een *beoordeling* naast gesteld te worden. De maatstaf, die deze beoordeling moet

¹⁾ Buiten beschouwing gelaten zijn de volgende door GÖRLAND bezorgde uitgaven:

Index zu Herm. Cohens Logik der reinen Erkenntnis. Berlin. 1906.
Kritik der reinen Vernunft von I. Kant. Berlin. 1913/22² [= Band III der uitgave van Cassirer, Buchenau e.a.].

J. Bahnsen, Mosaiken und Silhouetten. Leipzig. 1931.

aanleggen en de richting, die zij heeft te nemen of althans hier zal nemen, moeten hier in den aanvang worden besproken en verantwoord.

Beoordeling houdt *kritiek* in en kritiek kan van binnen uit en van buiten af geleverd worden. Het gaat in beide gevallen om „waarheid”, echter in zeer verschillende betekenissen. Wij willen de *immanente kritiek* hier niet opvatten als louter formele jacht op inconsequenties — ze zijn zeker te vinden¹⁾, maar slechts van belang voor wien, gelijk gezegd, de denker GÖRLAND in zijn ontwikkeling interesseert —, doch veelmeer als een onderzoek daarnaar, in hoeverre de in het werk zelf gestelde opgaven tot oplossing zijn gebracht. Hiermee nu staan wij op zeer vasten bodem, daar alle werken uit de meest verschillende perioden en gewijd aan de meest verschillende materiën slechts één probleem als het specifiek philosophische kennen en steeds weer formuleren. Vooruit lopend op de komende bladzijden willen wij hier deze opgave in GÖRLAND-sen zin schetsen, om de beantwoording der vraag, of een bevredigende behandeling dezer opgave gegeven is, tot het eerste deel van het tweede hoofdstuk te reserveren. Ja, wij zullen daar zelfs moeten overwegen, of een „bevredigend antwoord” op deze vraag mogelijk is.

Op de kortste formule gebracht luidt de wezensbepaling der wijsbegeerte: *philosophie is wetenschapskritiek in dienst van de eenheid der ervaring*. Wij kiezen enige praegnante citaten uit Görlands werk, om deze bewering te staven. „Wir möchten sagen, dass diese Frage es ist, um deretwillen alle folgenden Erörterungen angestellt werden („Wie ist Einheit der Erfahrung möglich, trotz oder kraft der Vielheit besonderer Erfahrungsbereiche?“). Weil aber diese Frage die Besonderung der Erfahrungsbereiche und der sie sichernden besonderen Wissenschaften unter Kritik stellt, so bedarf es einer Besinnungsform universalen Anspruches; als solche gilt nun einmal die Philosophie.”²⁾ Reeds van den beginne af heeft de philosophie aan deze opgave gewerkt. „Das, was man „Logik” oder „Ethik” oder „Aesthetik” oder „Religionsphilosophie” nennt, sind die Versuche der Philosophie, die Vielfachheit der besonderen Erfahrungsbereiche letztmöglich einzuschränken, die blosse Gruppenbildung zu ersetzen durch eine sachlich begründete Einheit und die in ihr entscheidend wirksamen Grundbegriffe ans Licht zu stellen.”³⁾ „Nur diese enge Zahl der vier

¹⁾ Men vergelijke de analyse van het „tragische” in 23, 6—13, met die in 18, 294/5 of de aanvankelijke en latere beoordeling van COMENS betekenissen (33 passim en 1 passim): beide gevallen zijn echter ook reeds van belang voor den tweeden vorm van kritiek, dien wij trachten te onderscheiden.

²⁾ 1, 4.

³⁾ 1, 5.

Disziplinen ist übriggeblieben, die obendrein doch nur Arten, unter der Gattungseinheit „der Philosophie“ sind. Gerade so weit mussten wir unsere Betrachtung führen, um die ganze Schwere unserer Frage erfassen zu können! Unser Problem hat nur darum ein anderes Ansehen bekommen, weil wir von seinen Teilgewichten weg endlich an den Gesamtschwerpunkt des Problems gelangt sind. Und gäbe es nur zwei „Disziplinen“, das heisst: nur zwei Besonderheiten, aus denen die „Philosophie“ sich zusammensetzen müsste, so gäbe es keine „Philosophie“ die befähigt wäre, unserer Grundfrage zu dienen. Vor und über aller Teilung in „Disziplinen“ muss es eine Rechtfertigung darüber geben, ob es so etwas wie „Philosophie überhaupt“ gibt.“¹⁾

„Die Philosophie aber soll kein besonderes Problem mehr haben, sondern das denkbar allgemeinste. Ihr ist aufgegeben, totale, nicht spezifische Einheit eines totalen Mannigfaltigen zu schaffen. Und während den spezifischen Wissenschaften ein gleichsam jungfräulicher Boden für ihre Arbeit vorliegt, der von unerschöpfter Dankbarkeit willig mit seiner Frucht die Arbeit lohnt, ist der Stoff der Philosophie, das Mannigfaltige der Prinzipien der spezifischen Wissenschaften, ein Stoff von festen Gestaltungen, der sich jedem Arbeitsansätze spröde zeigen muss.“²⁾ „Für diese kritische, für diese richterliche Aufgabe nehmen wir die Philosophie in Anspruch. Sie wird damit selbst zu einer Wissenschaft von unbestreitbarer Bedeutung. Als Kritik ist sie der Sachwalter darüber, dass Gesetze erfüllt, ja, überhaupt erst erfüllbar werden; Gesetze, die sie zwar nicht für sich selbst und aus sich selbst gibt, die aber diejenigen Gebiete beherrschen müssen, die nur spezifische Interessen vertreten, obwohl sie allein in wirksamer Interessengemeinschaft, in der Hilfsfähigkeit aller für alle einen Sinn haben.“³⁾ „Was ist es denn, was kritische Philosophie will? Wir sagten: sie setze voraus, dass die unendliche Mannigfaltigkeit der Lebensgegebenheiten zu gliedern versucht wird von all den besonderen Wissenschaften, deren Zahl unabgeschlossen ist, deren Gliederung am Gegebenen durch unausgesetztes Entstehen neuer Wissenschaften unausgesetzt feiner sich gestaltet und in deren Bestimmungen Grundmotive zur Auszeichnung gelangen, die in den Unmittelbarkeiten der Erfahrung, des Erlebens wirksam sind Darüber ist nun die Philosophie das kritische Gewissen der besonderen Wissenschaften, durch das deren Problem- und Methoden-Besonderungen unausgesetzt auf den Weg der systematischen Einheit aller

¹⁾ 1, 5.

²⁾ 9, 18.

³⁾ 9, 36.

in allen geführt werde; und dieses, damit die Ungeschiedenheit des unmittelbar Gegebenen erhöht zurückgewonnen werde in einer systematischen Einheit alles dessen, was wesentlich und eigentlich ist." ¹⁾ „Damit ist die neue Aufgabe gewiesen für die Philosophie als Wissenschaft, die von der platonischen Aufgabenbestimmung der Philosophie als „Dialektik“ her, bis heute in kontinuierlichem Wandel ihres Problems und in striktem Bezug auf den kontinuierlichen Wandel der Wissenschaftsgeschichte die alte Frage „τί ἐστὶν ἐπιστήμη;“ weiter treibt und in solcher Kontinuität sich als philosophia perennis beweist. Sie ist überspezifische Kritik der spezifischen Wissenschaften auf Einheit der Wissenschaft und somit auf Einheit der Erfahrung hin.“ ²⁾

Met deze aanhalingen, die te vermeerderen zouden zijn, moge duidelijk zijn geworden, dat er een zeer speciaal probleem aan de philosophische bezinning wordt voorgelegd en wel een, dat in twee richtingen wijst. Vooreerst moeten, door haar eigen noden daartoe gebracht, de wetenschappen — d.w.z. de in oordeelssystemen tot bewuste ervaring gebrachte onmiddellijkheidsbetrekkingen — onder kritiek gesteld worden, opdat zij niet door een van de vele ontsprongen, die haar door gebrek aan zelfkennis bedreigen, haar taak in het geheel der bezinning verwaarlozen. En daarnaast zullen de schijnbaar geheel heterogene werkelijkheidsgebieden, zoals natuur, gemeenschap, stijl, e.d. elkaar niet moeten trachten te overheersen, noch elkander uit het oog verliezen, maar ook hier moeten alle elementen in hun bijzonderheid bewaard, maar tevens op het geheel betrokken en in dienst daarvan gesteld worden. Deze beide opgaven liggen in die ene alomvattende opgesloten, nl. te vinden, *wat wetenschap eigenlijk is*. Deze onderzoeking neemt dus niet een bepaalde wetenschap onder de loupe, om haar principia en methode te analyseren, of om met KANT te spreken, om te onderzoeken hoe zij „mogelijk“ is, maar de wetenschap als zodanig, in haar voorwaarden en wezen, ἡ ἐπιστήμη ἢ ἐπιστήμη, staat hier ter discussie. En dat niet uit zuiver contemplatieve belangstelling, gelijk het ARISTOTELES bij zijn beschouwing van het ὄν ἢ ὄν verging, maar welbewust in dienst van het voortschrijden der wetenschappelijke ervaring zelve. Door steeds groeiend bewustzijn van haar eigen wezen en een voortdurend herinnerd worden aan en gewezen worden op haar in zelfvergetelheid begane fouten, moet de wetenschap, d.i. het uit één principe levend commercium der specifieke objectiveringsrichtingen, den moed tot zichzelf krijgen, zodat haar

¹⁾ 28, 14.

²⁾ 5, 51.

beoefenaren niet meer de momenten van zwakte en moedeloosheid kennen, veroorzaakt door een gebrek aan het juiste inzicht in haar natuur. Zo is deze filosofische arbeid een voortzetting van dien, door Kant geïntroduceerd. „KANT beginnt seine Philosophie mit solcher „Logik“, denn seine Kritik der reinen Vernunft ist ein erster Teil der Philosophie, der von der Einheit der naturwissenschaftlichen Erfahrung handelt. So dass FICHTE mit seiner „Wissenschaftslehre“ eine Arbeit unternimmt, die da aufhören soll, wo KANTS Werk beginnt. Uns geht hier nicht das geschichtliche Bild der FICHTESchen Wissenschaftslehre an, sondern der Sinn ihrer Problemstellung: dass vor der Inangriffnahme einer Disziplin mit ihrem besonderen Arbeitsgebiet die Frage zu richten sei auf die mögliche Ganzheit und Unge-sondertheit der Philosophie überhaupt.“¹⁾ Deze wetenschapsleer draagt bij GÖRLAND de, nu voor zich zelf sprekenden en zeer gelukkig gecreëerden naam: *Prologica*.²⁾ „Diese „Disziplinen“ der Philosophie sind, weil immer noch eine Vielheit, zwar ein angenäherter, aber nicht endgültiger Ausdruck für die Forderung der Philosophie. Dieser endgültige Ausdruck verlangt die aus dem Vollzug der allgemeinen Forderungen mögliche („implikative“) Einheit der Erfahrung in der Vielheit der Erfahrungen. Somit ist der Ort für diese Forderungen noch vor jener „Logik“ als der ersten Disziplin der Philosophie. Diesen Ort nannte ich „Prologik“.“³⁾

Het is duidelijk, dat de bekende kritiek van SCHELER op de transcendentale methode, die in 1900 nog een schijn van gegrondheid kon bezitten: „Immer wird die transszendentale Methode dazu verdammt sein, die Eule der Minerva der progressiven positiven Wissenschaft zu sein. Soweit sie auf geschichtlich tatsächliche Ergebnissé der Wissenschaft ihre Folgerungen aufbaut, soweit ist sie eben auch durch diese Ergebnissé bedingt“⁴⁾, op deze nieuwe vraagstelling niet van toepassing is. Immers het gaat niet meer om het bouwen van een kaartenhuis van gevolgtrekkingen op een toevallig gegeven stand van wetenschappelijke resultaten, maar om het zich rekenschap geven van de voorwaarden, waaraan wetenschap ten allen tijde moet voldoen, wil zij aan haar eigenlijke opgave beantwoorden. In deze filosofie oriënteert men zich wel steeds aan de wetenschap, maar men neemt haar tijdelijke gedaante niet als fundament, doch als perennerende

¹⁾ 1. 6.

²⁾ Waarom hier de term *prologica* gekozen werd, daarvoor zie men p. 46 sqq.

³⁾ 6. 44; vgl. 1. 7 sqq.

⁴⁾ M. SCHELER, *Die transszendentale und die psychologische Methode* (Leipzig. 1900), 57.

aporie, om haar te helpen deze aporie te overwinnen door een steeds herhaalde „Revolution der Denkungart.”¹⁾

Dit onderzoek, genaamd „prologica”, kan nu een meer principiële en een meer concreet gerichte gedaante aannemen. De principiële vorm zoekt de *kategorieën der philosophie*, de grondvormen der wetenschappelijkheid überhaupt dus, te determineren. Als meer bepaalde voorgangers bij dit onderzoek noemt GÖRLAND KANT, voornamelijk het hoofdstuk getiteld: „*Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft*” (B 670 sqq.)²⁾, NATORP, waar hij in zijn laatste (postume) werk de groep der modaliteitskategorieën als van andere en fundamenteelere geaardheid heeft leren onderscheiden (*Praktische Philosophie* (Erlangen. 1925), cap. I en II)³⁾ en COHEN, wat diens „Grundgesetz der Wahrheit” (*Ethik*², 89; *Logik*³, 40) aangaat.⁴⁾ De concretere richting van de grondvraag zal in de verschillende gebieden der werkelijkheid rechtstreeks binnen moeten voeren en daar, aan de hand van in de prologische onderzoekingen in engeren zin gewonnen principia, het factische gebeuren binnen die gebieden moeten toetsen op zijn zinvolheid. Van binnen die „gebieden” uit zal dan tevens moeten worden duidelijk gemaakt, dat de scheidingen, die hen schijnen af te perken, verbindende grenzen zijn, opdat in het (ideële) geheel dezer voltooide gebieden een „analogon” van het oorspronkelijk „dichte” (het nog ononderscheiden „Allgewese”) teruggewonnen kan worden. De *systematische idee* is het, die hier het onderzoek leidt en die met het voortschrijden der specifieke wetenschapsrichtingen, in stede van overbodig te worden steeds noodzakelijker wordt, als de centripetale kracht in het geheel der steeds groter spanning krijsende centrifugale differentiaties. Bewust zegt GÖRLAND eens — en hij heeft het in zijn grote werken waar gemaakt —: „Ich suche aus bestimmten Gesetz- und Gegenstandsgruppen, 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.”⁵⁾ Maar tevens dient aangetoond te worden, dat, in het belang van het bepaalde gebied niet alleen, maar ook van de gehele ervaring, de principia elkaar onbeperkt te naderen en te dienen hebben. „Ueber beiden Interessen (Homogenität en Spezifikation) aber steht die Forderung der wechselweisen kontinuierlichen Annäherung. Jede Wissenschaft des Seins hat dafür zu sorgen, dass ihre Arbeitsweise unbegrenzt

¹⁾ vgl. 2, passim.

²⁾ 1, 91; 9, 76.

³⁾ 1, 12.

⁴⁾ 9, 238 sqq; 33, 239 sqq; 10, 41; vgl. 1, 173 sqq.

⁵⁾ 4, 122.

dazu fähiger sich gestalte, das Seinsproblem spezifisch anderer Wissenschaften weiterzuführen oder das eigene an eine spezifisch andere Wissenschaft zu übergeben damit jedes Prinzip den spezifischen Erfordernissen jedes anderen unbegrenzt weiter entspreche." ¹⁾

Onze „immanente" kritiek zal zich dus de volgende vragen hebben voor te leggen.

1. Is het deze filosofie, die wetenschapstheorie wil zijn, gelukt het wezen van de wetenschap en haar proces zodanig te bepalen, dat de problemen, waarmee deze ten allen tijde en in verhoogde mate weer heden ten dage worstelt, bevredigend zijn opgelost? Wij denken vooral aan de volgende quaesties:
 - a. de z.g. grondslagen crisis in de wiskunde;
 - b. de verhouding van logica en wiskunde;
 - c. de overgang van causaliteitswetmatigheid naar statistische waarschijnlijkheid;
 - d. het conflict tussen aanschouwingsruimte en „logische" ruimte;
 - e. de mogelijkheid van normwetenschappen;
 - f. de methodenstrijd tussen z.g. natuur- en geesteswetenschappen; ²⁾
 - g. het methodisch monisme van de z.g. Weense school;
 - h. de waarheidswaarde van de wetenschap.

2. Is het deze filosofie als „scientia scientiarum" gelukt een bevredigend, d.w.z. noodzakelijk principe aan te wijzen, volgens hetwelk de wetenschappen zich ordenen in een reeks van definitief karakter? „Philosophy as scientia scientiarum may have more functions than one, but it has at least one. It has to show how science is related to science, where one science is in contact with another, in what way each fits into each, so that all may compose the symmetrical and glorious edifice of human knowledge, which has been built up by the labours of all past generations, and which all future generations must contribute to perfect and adorn." ³⁾ Niet voorbijgegaan kan daarbij worden de vraag naar de verhouding tot andere en vroegere systemen, die de wetenschappen geordend hebben (voornamelijk de ontwerpen van PLATO, ARISTOTELES, BACON, HEGEL, COMTE, PEARSON, GOBLOT en CARNAP).

¹⁾ 9, 77.

²⁾ De psychologie laten wij hier onbesproken, daar GÖRLAND psychologische vragen steeds bewust ecarteert op grond van het feit, dat het psychologische gebied hem te weinig geconsolideerd voorkomt; vgl. 4, 122.

³⁾ R. FLINT, *Philosophy as scientia scientiarum* (Edinburgh. 1904), 4.

3. Wat is de methode dezer wetenschapsleer zelf? Zijn haar resultaten te verifiëren en is zij dus zelf wetenschap? Zo ja, hoe is dan het vicieuze uit dezen cirkel te bannen? Zo neen, wat is dan het wezen harer „bezinning”, en hoe staat het met de geldigheid harer oordelen?
4. Hoe is de verhouding van de hier gevolgde logisch-methodologische beschouwing van het phaenomeen wetenschap tot andere mogelijke beschouwingen? Bedoeld worden vooral:
 - a. de *ontologische* beschouwing van het phaenomeen;
 - b. de *anthropologische* beschouwing van het phaenomeen.

Het zal nodig blijken te onderzoeken, of in GÖRLANDS gedachtengangen niet onuitgesproken ontologische en anthropologische vooronderstellingen liggen. Tevens wordt daardoor de vraag brandend, of het uitspreken van oordelen over de wetenschap anders mogelijk is dan in wetenschappelijken vorm, terwijl omgekeerd ieder als wetenschappelijk bedoeld oordeel niet-wetenschappelijke voorwaarden bezit. Deze aporieën voeren tot de vraag van de verhouding van GÖRLAND tot KÄNT en daarmee tot onzen tweeden vorm van kritiek.

2. De *tweede vorm van kritiek* toch zouden we dien *der confrontatie* willen noemen en wel confrontatie in tweeërlei opzicht. Daar dit denken niet zijn wil een uiting van persoonlijke genialiteit, van zeer bijzondere diepzinnigheid, stelt het zich van den beginne af en zeer bewust in een bepaalde filiatie. GÖRLAND heeft steeds getuigenis afgelegd van zijn leerlingschap van HERMANN COHEN, den stichter der Marburgse school. ¹⁾ Van grote zelfstandigheid getuigen echter tevens de volgende woorden: „Ich weiss nicht, ob die Kritik sich belehren lässt, dass unsere Arbeitsgemeinschaft . . . von Anbeginn an weder gewollt noch gesollt war als eine ministeriale Arbeit im exegetischen oder propagandistischen Dienste einer monarchisch wirkenden Dogmatik; dass sie also niemals in der Geschichte der Philosophie zur Sackgasse werden konnte; dass uns nicht ein Begriffsgebäude band, sondern dass uns ein Problemkomplex verband, ein Problemkomplex zu dem die Geschichte der Kultur und die der Philosophie gereift war, ein Problemkomplex, der in der Wucht seiner Anforderungen eine Gefährtschaft der Arbeit, eine gedankliche Gemeinwirtschaft verlangte.” ²⁾ Het behoeft dan ook in het geheel niet te ver-

¹⁾ Voornamelijk 33; verder passim.

²⁾ 10, 4.

wonderen dat een van COHENS grondstellingen uit de *Logik der reinen Erkenntnis* in de *Prologik* (1) bestreden wordt, terwijl de *Aesthetik* COHEN in het geheel niet noemt. Tot de beide andere grote Marburgers, PAUL NATORP en ERNST CASSIRER, bestaan zeer zeker ook betrekkingen, hoewel, wanneer deze expliciet worden, ze meest van polemischen aard zijn. ¹⁾ Dit alles stelt ons de taak de fundamentele overeenkomsten en verschillen tussen deze drie denkers tot probleem te maken en daarmee een bijdrage te leveren tot de geschiedenis van de Marburgse school, om aan het werk van Görland te bewijzen, dat de diepste intenties dezer school niet gaan in de richting van een „Hegelrenaissance“, gelijk een communis opinio schijnt te willen suggereren. ²⁾

De filiatie strekt zich echter verder uit en de noodzakelijke confrontatie van de eerste soort dus ook. Geheel in overeenstemming met COHEN, die reeds in zijn eerste systematische boek verklaarde: „Nirgends ist es mir so sehr Bedürfnis gewesen und nirgend auch so unmittelbar nützlich erschienen, zugleich mit der Durchführung eines systematisch entscheidenden Gedankens seine geschichtliche Entwicklung zu verfolgen“ ³⁾, lezen wij bij GÖRLAND: „Es muss erkannt werden, dass dieses unabgeschlossene Durchdringen des geschichtlichen Materials mit dem systematischen Interesse der wahren historischen Objektivität nur dient, wofern ihr die Aufgabe obliegt, Geschichte, d.h. Kontinuität der Zeiten auf Grund ihrer Problemarbeit darzustellen, das historische Material als einen Schatz ewiger Probleme lebendig zu erhalten. Und ebenso muss erkannt werden, dass die unabgebrochen mögliche Kontrolle und Rechtfertigung vor der Geschichte dem Vorwärtsschreiten des Systematikers diejenige Freiheit der Wandlung und Zuversicht des Problementwurfs gewährt, die das Temperament des wissenschaftlichen Versuches ist im Widerspruch zum blinden Eigensinn einer auf sich beschränkten Spekulation.“ ⁴⁾ Zo voelt GÖRLAND zich staan op een zeer bepaald punt van de „Weltlinie des Denkens“ en wel in dubbel opzicht: in de eerste plaats hebben de specifieke problemen der specifieke (wetenschaps-) gebieden hun „Weltlinie“, waarop de filosofische bezinning zich

¹⁾ VOOR NATORP, vgl. 1, 12/13, 6, 38 sqq., 18, 323 sqq., 10, 30 sqq. en 45 sqq.; VOOR CASSIRER 6, 33 sqq.

²⁾ F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie* (Leipzig. 1929), 103; G. LEHMANN, *Geschichte der Nachkantischen Philosophie* (Berlin. 1931), 206; H. LEVY, *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie* (Charlottenburg. 1927), 30 sqq.

³⁾ H. COHEN, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*. (Berlin. 1883), III.

⁴⁾ 33, 223.

heeft te richten en ten tweede heeft deze bezinning zelf haar grote lijn, die zich op de hoogtepunten steeds in een of anderen vorm georiënteerd heeft aan den stand der „wetenschappen”. Aan de ene zijde zijn dus de geschiedenissen der afzonderlijke wetenschappen relevant; met deze echter hebben we GÖRLANDS werk niet te confronteren, te meer daar deze wijsgerige wetenschapsbeschouwing, d.w.z. de bezinning op de eenheid van een specifiek probleem in zijn aan prologische wetten gebonden ontwikkeling, eerst door de verschillende fasen der wijsgerige „Weltlinie” tot bewustzijn zijn gebracht. De gangbare „geschiedenissen” der wetenschappen gaan daarentegen gemeenlijk een anderen weg, zonder zich in haar niet onbegrijpelijken afkeer van HEGELS constructivisme af te vragen, waarin toch wel de, door niemand ontkende, eenheid van het betreffende gebied gelegen is. Deze werken, die deze diepere wezensontwikkeling vervlakken tot een bont afwisselend spel van „standpunten” en persoonlijke „visies” („Die Naturforschung stellt eine menschliche Angelegenheit, die Geschichte der Wissenschaft stellt eine Geschichte der menschlichen Schicksale dar; die Wahrheiten, die Entdeckungen, die wissenschaftlichen Irrtümer entwickeln sich nicht auseinander, abgelöst von den Sorgen und Freuden des täglichen Lebens, sondern sind an konkrete Subjekte gebunden, deren individuelle Färbung sie tragen”¹⁾), of ter veraangenaming zelfs anekdoten niet menen te kunnen missen („The effort has also been made to introduce enough of the anecdote to relieve the monotony of mere historical statement and to reveal the mathematician as a human being like others of his race”²⁾), zijn hoogstens materiaalgroeven. Daarom dus — het zij nogmaals gezegd — kan van een confrontatie geen sprake zijn, omdat in GÖRLANDS werk slechts de eerste schetsen van zulk een wetenschaps-geschiedenis liggen. Het principe van de „Revolution der Denkungs-art”³⁾ is hierbij richtinggevend en van prologische algemeenheid, zodat het daar ter sprake komt. Het onderscheid met HEGEL wordt dan van zelf van grote betekenis, gelijk de gehele prologica zich zowel impliciet als expliciet tegen HEGEL wendt.⁴⁾ Veel van de historische studies zijn niet anders dan behandelingen van dergelijke kritische en kritieke (κρίσις!) punten, waar de bezinning op een gebied een dergelijke prologische wending vertoont, zodat door een omkering der

¹⁾ E. RADL, *Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit* (Berlin. 1913²) I, VI.

²⁾ D. E. SMITH, *History of Mathematics* (Boston. 1923) I, V.

³⁾ 2, passim.

⁴⁾ Vgl. speciaal 1, 8 sqq. en 189—201.

beschouwingwijze de ervaring op dit terrein wezenlijk voortschrijdt. ¹⁾

Van groot belang voor de kritiek daarentegen is de „Weltlinie des Denkens” in filosofischen zin, die hier gezien wordt, daar hiermede de wezensbepaling der filosofie zelf gemoeid is en het recht der Marburgse school in het geding komt. Met COHEN gaat GÖRLAND hier rechtstreeks op KANT terug en via dezen op LEIBNIZ en PLATO. Deze „idealistische” lijn in de geschiedenis van het — wijsgerige — denken is voor hem de enige, die in aanmerking komt, zo exclusief zelfs, dat al het andere, dat in de „philosophie” op traditionele wijze pleegt te worden opgenomen, eenvoudig als niet ter zake terzijde wordt geschoven. Hoogstens, dat hier en daar denkers specifieke problemen hebben doordacht en verder geholpen — daarmee echter zijn ze in de wetenschapsgeschiedenis in den eersten zin opgenomen. ²⁾ Dit „standpunt” nu, hoewel door de definitie der wijsgerige opgave formeel onaantastbaar, laat zich zeer zeker onder kritiek stellen, vooral, waar het zich op KANT beroept. ³⁾ Het is de vraag, of niet alleen de Marburgse school in haar gehele grondinstelling, maar of GÖRLAND in zijn bijzondere wijze van zien KANT niet eenzijdig vertekent. Natuurlijk — het gaat ons evenmin als GÖRLAND om den uiterst veelzijdigen denker KANT — maar wij moeten toch, gezien het merkwaardig eenzijdige perspectief, waarin de filosofiegeschiedenis hier gezien wordt, ons afvragen, of „de” filosofie — de eenheid van benaming kan toch niet geheel toevallig zijn? — niet nog minstens één andere „Weltlinie” laat zien, die eveneens in KANT opnieuw een hoogtepunt bereikt. Om niet in de oneindige veelheid der mogelijke vragen te verdwalen, zullen we ons hier de beperkte vraag voorleggen, of de wijze, waarop KANT de filosofie aan de wetenschap bindt, dezelfde is als die, welke door GÖRLAND wordt bedoeld. Deze confrontatie met KANT is daarom zo interessant, omdat zij ons gelegenheid geeft, niet alleen opnieuw op de „ontwikkeling” der Marburgse school terug te komen, maar tevens een blik te werpen op die van het Neokantianisme in ruimeren zin. Immers ook de Badense richting beroept zich rechtstreeks op KANT en ook zij ziet in de verhouding van de filosofie tot de wetenschappen — dit in tegenstelling tot vele andere, hier volkomen ter zijde gelaten „Kantianen” — een hoofdpunt der bezinning. Wij lezen immers bij den initiator dezer richting:

¹⁾ Vooral 2, 3, 7, 14, 21, 30, 37.

²⁾ Zo b.v. FICHTE 14, 43; SCHLEIERMACHER 18, 50 sqq.; HERDER 18, 267 sqq.; ECKHART 28, 206 sqq.; SOLGER 18, 565 sqq. e.a.

³⁾ Dit gebeurt vooral in het grote werk over ARISTOTELES en KANT (31), dat naast de Prologica (1) voor de grondslagen dezer filosofie fundamenteelis.

„Anfänglich also die gesamte, ungeschiedene Wissenschaft überhaupt, wird die Philosophie in dem differenzierten Zustande der besonderen Wissenschaften teils dasjenige Organ, welches die Leistungen aller übrigen zu einer Gesamterkenntnis verbindet, teils ein in den Dienst sittlicher oder religïöser Lebensführung tretendes Glied, teils endlich das nervöse Zentralorgan, in welchem der Lebensprozess der übrigen Organe zum Bewusstsein kommen soll . . . Immer ist die Auffassung von dem, was Philosophie genannt wird, charakteristisch für die Stellung, welche in der Schätzung der Kulturgüter jeder Zeit die wissenschaftliche Erkenntnis einnimmt.”¹⁾

Deze laatste phase echter, waarin de filosofie het bewustzijnscentrum der wetenschappen genoemd wordt, kan nog zeer verschillende aspecten vertonen, daar een „Theorie der Wissenschaften” nog allerminst eenduidig van object en doelstelling is. Inderdaad zien we dan ook vóór en na KANT een groot verschil in methode: vóór KANT zocht zij de wetenschappen te begrijpen in hun wordingsproces voorzover dit af te leiden was uit psychische en geestelijke eigenschappen en wetmatigheden van de denkende individuen c.q. volkeren. „Indessen findet sich leicht, dass diese in dem Verfahren der übrigen Wissenschaften begründete Behandlung den Zweck, um dessen willen jene Theorie der Wissenschaft gesucht wurde, durchaus nicht erfüllt. Denn die Aufgabe einer solchen Theorie sollte ja gerade die sein, aus der ganzen Masse der Vorstellungen und Vorstellungsverknüpfungen nicht nur diejenigen auszuscheiden und zu beschreiben, welche als wissenschaftliche bezeichnet zu werden pflegen, sondern zu zeigen, weshalb gerade diesen der Wahrheitswert in der Weise zukommt, dass sie ganz allgemein nicht etwa nur tatsächlich anerkannt werden, sondern anerkannt zu werden verdienen.”²⁾ KANT nu heeft deze ontdekking gedaan en voor het eerst deze probleemrichting geweest. In deze niet verklarende, maar kritisch beoordelende richting heeft de wijsbegeerte systematisch verder te gaan. „In dieser Verallgemeinerung erscheint nun die „kritische” Philosophie als die Wissenschaft von den notwendigen und allgemeingiltigen Wertbestimmungen.”³⁾ Zij vraagt niet naar de ontstaansgeschiedenis, noch naar de wetmatigheid van haar object, d.w.z. den gansen omvang der wetenschappen, doch zij onderzoekt slechts, waarop de waarheidswaarde harer voorstellingen gegrond is.⁴⁾ „Von dieser Auffassung bin ich überzeugt, dass sie nichts weiter ist, als die allseitige Aus-

1) W. WINDELBAND, *Prästudien* (Tübingen. 1924⁹) I, 21.

2) o.c. 23.

3) o.c. 26.

4) o.c. 27.

führung des Kantischen Grundgedankens." ¹⁾ We hebben dus bij Windelband zowel een correlativering van wetenschap en filosofie — zelfs ook als historisch aantoonbaar — als een consequent uitbouwen van de inzichten van KANT. En toch is, vooral bij de volgelingen als RICKERT en BAUCH, het systematische resultaat een geheel ander dan bij de grote Marburgers. Men vergelijkte slechts de bepaling van RICKERT, dat de wetenschappelijke filosofie „Gedanken darstellen will, die geeignet sind, die „Welt“ in ihrer Ganzheit theoretisch zu erfassen“ met als einddoel „die Abrundung eines Gedanken ganzen, welches dem Weltganzen irgendwie „entspricht“ ” ²⁾ of die van BAUCH: „Weil die Idee System ist, und weil darum die von ihr bedingte Welt ebenfalls System ist, und weil beide nicht voneinander abtrennbar sind, sondern selber ein System, systematisches Ganzes; seiner Erkenntnis und damit der Erkenntnis der Idee zu dienen, ist Sache und Aufgabe aller systematischen philosophischen Arbeit“ ³⁾ met de hiervoor geschetste van GÖRLAND. Het is noodzakelijk na te gaan in hoeverre hier overeenstemming en verschil bestaat en of beide „richtingen“ zich terecht of ten onrechte op KANT beroepen. Terwijl wij dus — dit zij hier reeds gezegd — geloven, dat GÖRLAND in het nauwere verband van de Marburgse school de enig juiste en consequente uitwerking van de grondgedachte vertegenwoordigt, menen wij, dat de z.g. waardenfilosofie een zelfstandig „kriticisme“ vormt, dat zich met meer recht op KANT kan beroepen. ⁴⁾ Hiermee is niets gepraejudiceerd aangaande de waarde van GÖRLANDS filosofie. Integendeel — het is onze overtuiging, dat de GÖRLANDSE methode een eigen en onvermijdbare opgave heeft gesteld en ook, dat zij den naam „philosophie“ verdient, d.w.z. niet willekeurig draagt. Maar wij zijn ook overtuigd, dat de „philosophie“ andere vraagstellingen daarnaast vereist, die wel is waar, voorzover ze het correlaat van gelden-willende oordeelssystemen zijn aan de prologische voorwaarden moeten voldoen, maar die daarenboven een zijn-sfeer bepalen, die haar het recht geeft zich eveneens „philosophische“ te noemen. De eigenaardige probleemverstrengeling, die zich hier vertoont, zullen wij derhalve hebben te beschouwen en dit voert ons tot den *tweeden vorm van de kritiek*, welke we die der *confrontatie* noemden. De beschouwingen van RICKERT zullen de verbinding

¹⁾ o.c. 29.

²⁾ i. *Deutsche systematische Philosophie* (Berlin. 1934) II, 237.

³⁾ ibidem I, 279.

⁴⁾ Van groot belang, hoewel te schetsmatig, zal daarbij blijken RICKERTS boek: *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. (Tübingen. 1924).

brennen, terwijl ook de eigenaardige positie van NATORP vingerwijzingen vermag te geven.

3. In het derde deel van onze critische beschouwingen zullen we namelijk GÖRLANDS consequente theorie moeten toetsen aan de grondvormen van het filosofieren, dat men met een samenvattenden term „*antiscientisme*” zou kunnen noemen. Het spreekt van zelf, dat het onze bedoeling niet zijn kan de stromingen in de moderne filosofie, die men onder dezen titel zou kunnen brengen, in haar volle breedte en diepte te peilen. Wij willen slechts, gezien GÖRLANDS uitgangspunt, vragen naar de doelstellingen, die in deze richtingen aan den philosophischen arbeid gesteld worden, of deze doelstellingen al dan niet zinvol zijn en of ze den naam „philosophische” met enig recht dragen.

A limine af te wijzen zijn natuurlijk die vormen van antiscientisme, die menen storm te moeten loopen tegen het symboolkarakter van alle wetenschap en die dat doen in uitvoerige betogen van noodzakelijkerwijze symbolisch-begripmatigen vorm. Indien BERGSON beweert: „S’il existe un moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d’adopter des points de vue sur elle, d’en avoir l’intuition au lieu d’en faire l’analyse, enfin de le saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles”¹⁾, dan kunnen wij dit evenmin au sérieux nemen als KLAGES’ programma: „Alles, was wir bereits bekämpften und weiterhin noch bekämpfen werden, erweist sich zuletzt als bedingt durch den einen und selben Zwang, aufgrund der Verwechslung des Erlebens mit dem Erkennen die Wirklichkeit um zu lügen in eine Geistestat. Nachdem nun diese Tendenz jahrtausende lang am Werk war, nicht bloss die Richtung des Forschens, sondern auch die Wissensüberlieferung bestimmend, so muss, wer heute das Erleben überhaupt nur in Sicht bringen will, schlechtérdings damit anfangen, die Schemen fortzuräumen, hinter denen die Anmassungen eines hybriden Verstandes es unserm Bewusstsein längst entzogen haben.”²⁾ „Auf jenem Wege (begripmatig) werden aufgelesen und eingesammelt die Tatsachen und ihre Beziehungen; dieser (intuitief schouwend) mündet von Fall zu Fall in die Entdeckung ihres Wesens. Wer auf die erste Art vorgeht, der baut am geradlinig aufsteigenden Eiffelturm der

¹⁾ *La pensée et le mouvant* (Paris. 1934*), 206.

²⁾ *Der Geist als Widersacher der Seele* (Leipzig. 1929), 106.

Wissenschaft, der niemals fertig zu werden die Bestimmung hat; wer auf die zweite Art, der hat ein Labyrinth betreten mit unzähligen Gängen unzähliger Richtung, die aber sämtlich zusammenlaufen in einen und selben Mittelpunkt: *dem nur zu erlebenden Wesen der Wirklichkeit.*"¹⁾ Wij willen niet beweren, dat denkers als BERGSON en KLAGES niet op verwaarloosde zijden der werkelijkheid een origineel licht hebben geworpen, maar methodisch en vooral in hun bestrijding van de wetenschappelijke begripmatigheid lijden zij aan een ongeheelijke naïveteit. Consequenterwijze zouden zulke „geesten" musicus, danser, dichter of schilder moeten worden, zegt BENSE terecht²⁾, scheppers van een „diepere" soort van wetenschap zijn zij allerminst. Omdat hun antiscientisme dus een zuiver misverstand en gebrek aan zelfkennis is, laten wij al deze „richtingen" hier voor wat ze zijn. In onzen samenhang kunnen wij ze des te eerder voorbijgaan, omdat ze een antiscientisme prediken, dat een zijn eigen innerlijke tegenstrijdigheid niet beseffend antirationalisme nabij komt. Deze tendentie nu kan men met RICKERT slechts voor een wel is waar psychologisch en cultuurhistorisch begrijpelijke, maar niettemin met de wetenschappelijke aanspraken ener filosofische bezinning in strijd komende „modestroming" houden.

Het antiscientisme, dat wij hier op het oog hebben, richt zich juist tegen het centrale punt van GÖRLANDS filosofie. Het richt zich niet tegen de wetenschap, omdat het haar waarde miskent of voor zich zelf de wetenschappelijkheid afwijst, maar omdat het een eng zich binden aan de specifieke wetenschappen en haar methoden afwijst als een willekeurige beperking van de wijsgerige opgave. Naarmate het Marburgse Kantianisme zich dus zuiverder beperkt tot wetenschapsleer in dienst der ervaring, moet het hier bedoelde antiscientisme zich er dus scherper tegen keren: kon men bij COHEN en NATORP nog een zeker bewustzijn van de dienende functie ener wetenschapskritiek in de lijn van KANTS diepste intenties bespeuren, bij GÖRLAND schijnt hiervan in het geheel geen sprake meer te zijn. In hoeverre dit werkelijk zo is of alleen maar schijnt, deze vraag zullen wij niet voorbij kunnen gaan, daar zij den intiemsten en onuitgesproken achtergrond van het GÖRLANDSE denken vermag te onthullen.

Twee vormen, naar het ons voorkomt de hoofdvormen, van dit antiscientisme zullen wij bespreken: *de ontologie* en *de anthropologie*.

¹⁾ o.c., 130.

²⁾ M. BENSE, *Anti-Klages oder Von der Würde des Menschen* (München. 1938), 22/3.

De ontologie heeft in hoofdzaak drie vormen gehad, ook al treedt zij eerst sedert GOELENIUS of CLAUBERG onder dezen naam op. Van ARISTOTELES tot WOLFF verstaat men eronder de leer van de algemeenste, allen entiteiten toekomende eigenschappen, of met de duidelijke definitie van CLAUBERG: Est quaedam scientia quae contemplatur ens quatenus ens est, hoc est, in quantum communem quamdam intelligitur habere naturam quae omnibus et singulis entibus suo modo inest. Ea vulgo metaphysica, sed aptius ontologia vel scientia catholica et philosophia universalis nominatur.¹⁾ Deze „natuur”, die in de, door de scholastieke filosofie niet ten onrechte aldus genoemde, transcendentia bleek uiteen te vallen, werd door KANT voor inhoudsloos verklaard en door hem werd de naam ontologie slechts gehandhaafd voor het onderzoek naar de transcendentale principia der ervaring: „Ontologie ist Wissenschaft von den Dingen überhaupt, d.i. von der Möglichkeit unserer Erkenntnis der Dinge a priori, d.i. unabhängig von der Erfahrung. Sie kann uns nun nichts von Dingen an sich selbst lehren, sondern nur von den Bedingungen a priori, unter denen wir Dinge in der Erfahrung überhaupt erkennen können, d.i. Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung.”²⁾ Dit gebruik heeft geen school gemaakt en eerst in den jongsten tijd is door NIC. HARTMANN den titel „kritische ontologie” in gebruik genomen, onder wiens invloed (en wellicht ook onder dien van HUSSERL) RICKERT den terminus ontologie als „die Lehre von den Weltprädikaten” wederom heeft ingevoerd.³⁾ Bij deze beide, in ruimeren zin, Neokantianen moeten wij er echter zeer verschillende dingen onder verstaan.

HARTMANN gaat, evenals KANT („Das Ding an sich ist das eigentlich kritische Motiv in der kritischen Philosophie”⁴⁾), van de kennis-

¹⁾ *Metaphysica* (1656) I, 1/2. Vgl.: Sicuti autem θεοσοφία vel θεολογία dicitur, quae circum Deum occupata est scientia: ita haec, quae non circa hoc vel illud ens speciali nomine insignitum vel proprietate quadam ab aliis distinctum, sed circa ens in genere versatur, non incommode ontosophia vel ontologia dici posse videtur [*Opera* (1691), 281].

²⁾ *Reflexionen zur Metaphysik* 5936 (Ak. XVIII, 394); vgl. o.a. *Kr. d. r. V.* B 303: „Seine (des Verstandes) Grundsätze sind bloss Prinzipien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmasst von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben, muss dem bescheidenen einer blossen Analytik des reinen Verstandes Platz machen” (vgl. B 873).

³⁾ H. RICKERT, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie* (Heidelberg, 1930), 156.

⁴⁾ *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin, 1925²), 178.

theoretische relatie subject-object uit. Hij legt er allen nadruk op, dat deze relatie een ontologische is en dat zij niet opgaat in de gnoseologische. „Der ratio cognoscendi tritt die ratio essendi als die zugrundeliegende gegenüber.”¹⁾ Het kortst en duidelijkst is het programma der ontologie, waarvan al HARTMANN'S werken een ontwikkeling zijn, in de volgende passage uitgedrukt: „Ihre These ist die: es gibt ein reales Seiendes ausserhalb des Bewusstseins, ausserhalb der logischen Sphäre und der Grenzen der ratio, die Objekterkenntnis hat Beziehung zu diesem Seienden und gibt ein Stück von ihm wieder, wie sehr immer die Möglichkeit dieser Wiedergabe unbegreifbar sein sollte; aber das Erkenntnisbild deckt sich mit dem Seienden nicht, es ist weder vollständig (adäquat) noch dem Seienden ähnlich. Der natürliche Realismus hat recht mit der nackten Realitätsthese, denn das Reale liegt in der Objektrichtung der natürlichen Erkenntnis; aber er hat unrecht mit der Adäquatheitsthese. Die spekulativen Standpunkte haben recht mit der Aufhebung der letzteren, aber unrecht mit der Streichung der Realen aus der Objektrichtung. Die Ontologie verbindet das, worin beide recht haben. Sie behält die Realitätsthese des natürlichen Weltbildes bei, hebt aber die Adäquatheitsthese auf. Sie tut damit etwas Ähnliches, wie die wissenschaftliche Weltansicht von jeher getan hat. Sie findet in der Wissenschaft eine ontologische Einstellung vor, welche die Kinderschuhe des naiven Bewusstseins bereits abgestreift hat, und kann sie in gewissen Grenzen zum Ausgangspunkt nehmen. . . . Sie verschreibt sich nicht der positiven Wissenschaft, tritt nicht in ihrem Bann, ist von jeder Art Szientismus und Positivismus gleich weit entfernt wie von Antiszientismus und Negativismus. Das „Seiende“, von dem sie spricht, hat einen viel allgemeineren Charakter. Es geht im Gegenstand der Naturwissenschaft so wenig auf wie in dem der natürlichen Weltansicht. Es umschliesst dieses wie jenes und behält noch unbegrenzten Raum für weitere Sphären des Realen.”²⁾ Het gaat er om de drie geheel verschillend gestructureerde werelden „des Gedankens, des idealen Seins und des realen Seins”, die de ontologie vóór KANT identificeerde, te onderscheiden en te bepalen³⁾, zonder evenwel een dezer sferen te miskennen door haar aan de anderen op te offeren. Lukt deze bepalende onderscheiding, dan blijkt iets van veel groter draagwijdte dan het kennistheoretische uitgangspunt zou doen vermoeden, gevonden te zijn. In de ethica b.v. blijkt een metaphysische verhouding

¹⁾ o.c. 179.

²⁾ o.c. 182.

³⁾ *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* 130 (i. Festschrift f. P. Natorp. Berlin. 1924).

te bestaan tussen de zedelijke waarden, die ideale wezens zijn en het gedrag der mensen, dat een reale werkelijkheid bezit. „Das Grundproblem ist überall ein ontologisches. Diese prinzipielle Problemweite ist der Ontologie wesentlich. Sie zeigt, wie es sich in ihrem Problem in der Tat um eine allgemeine Grunddisziplin handelt, eine echte philosophia prima, *Prinzipienlehre universalser Art.*” ¹⁾ Deze philosophia prima is dus als „*Kategorienlehre*” een wetenschap van „Prinzipien aller und jeder Art”, en als zodanig wijder dan een ontologie als leer van de zijnsprincipia, alleen al hierom, omdat zij de axiologische principia niet kan buitensluiten en de verhouding van zijns- en waardecategorieën eerst op haar grondslag behandelbaar wordt.

Ten aanzien van deze ontologie of principialeer zullen wij de vraag moeten stellen, welke methode hier is toegepast — zij beweegt zich o.i. onzeker heen en weer tussen phaenomenologisch schouwen (hier dienen wij kortelijks op HUSSERL te wijzen) en een de specifieke wetenschappen analyserende beschouwing — en hoe de wetenschappelijke resultaten dezer methode prologisch te waarden zijn. Het komt ons voor, dat een onklare vermenging van kennistheoretische, d.i. anthropologische, en algemeenste werkelijkheidswetenschappelijke grondvragen hier den reeds bij ARISTOTELES heterogene zaken verbindenden titel van πρώτη φιλοσοφία voert.

RICKERT neemt dan ook in zijn in engeren zin antiscientistische beschouwingen duidelijk stelling tegen het aan kennisleer en dus aan „metaphysische” vragen georiënteerde uitgangspunt van HARTMANN. Voor hem is ontologie van meet af aan als philosophische grondwetenschap veel omvattender dan alles, wat zich als „metaphysisch” kan legitimeren. Wij herinneren vooral aan die plaats, waar hij zich rechtstreeks tegen HARTMANN richt. ²⁾ Volgens RICKERT toch staat het geenszins van te voren vast, dat de ontologie, tenminste als men deze als de omvattendste, grondlegendste wetenschap opvat, het „Ansichseiende” tot object moet hebben. Het is hem er om te doen, sedert hij den term „ontologie” heeft aanvaard, „vorurteilslos zu fragen, welche verschiedenen Arten des Seins der Welt es als Erkenntnisprädikate gibt, genauer: welche Arten, einen Inhalt als in der Welt „seiend” (nicht nur gedacht) zu prädicieren, wir in wahren Sinngebilden, die etwas von der Welt erkennen, auf Grund einer umfassenden „Erfahrung”, vorfinden. Wenn dies festgestellt ist,

¹⁾ o.c. 133.

²⁾ H. RICKERT. *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie* (Heidelberg. 1930), 173 sqq.

dann erst können wir schliesslich fragen: lassen sich die verschiedenen „erfahrenen“ Seinsarten der Welt eventuell „einheitlich“ begreifen, und wie ist das möglich?“¹⁾ Hiermee hangen dan samen de typisch RICKERTSE begrippen: pluralistische structuur der werkelijkheid, heterothesis en „offenes System“. Het is duidelijk, dat RICKERT in al deze overwegingen orthodox Neokantiaan blijft en het is de vraag, in hoeverre zijn ontologie als grondleer niet alleen den eigenlijken zin van KANTS denken voortzet, maar ook welke verhouding er te vinden is tussen deze „philosophie“ en de prologica in GÖRLANDS zin.

Eén ding blijft opvallend — en daarmee komen we tot het tweede punt, de anthropologie —: ondanks alle tegenstellingen bindt één probleem zowel HARTMANN als RICKERT en ook NATORP tezamen. Dat is het vraagstuk van *het subject*. Ook NATORP heeft getracht in zijn *Allgemeine Psychologie* (Tübingen, 1912) het subject als den tegenpool van alle objectivatie te reconstrueren en RICKERT heeft, afgezien van in gelijke richting liggende onderzoekingen (das „prophysische“ Subject!), erkend, dat *de mens* in zijn verhouding tot het pluralistisch universum een wijsgerig vraagstuk opwerpt. Ook hier kan men van antiscientisme spreken in dien zin, dat het „subject“ hier van den aanvang af als meer dan kennend genomen wordt, ja de kenrelatie wordt tot een relatief ondergeschikte plaats teruggedrongen. Duidelijk heet het, „dass der Mensch, wenn er universal wissenschaftlich betrachtet wird, nur als ein (relativ kleiner) Teil der Welt angesehen werden darf, und dass daher die Anthropologie erst dann erst zu einer philosophischen Disziplin wird, wenn sie bei der Untersuchung des Menschen nicht ausschliesslich an ihn, sondern zugleich an das Weltganze denkt, in dem er allein „leben“ oder „existieren“ kann. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Darstellung der anthropologischen Grundprobleme mit der Reflexion auf das Verhältnis zu beginnen, das der Mensch zur Welt, oder genauer zu den verschiedenen Arten des Seins besitzt, die wir im Weltganzen feststellen konnten. *Erst auf dem Boden der Ontologie wird es möglich der Anthropologie die philosophische Aufgabe zu stellen, den Sinn, den das gesamte menschliche Leben in der Welt besitzt, universal zu deuten.*“²⁾

Hier is uitgesproken, wat o.i. in de wetenschapstheoretische lijn, aan welker voorlopig einde wij GÖRLAND zien staan, ten onrechte verwaarloosd is. De wetenschap heeft sedert KANT een dergelijke vlucht genomen en is een dergelijke rol gaan spelen in het menselijk

¹⁾ o.c. 178.

²⁾ H. RICKERT, *Grundprobleme der Philosophie* (Tübingen, 1934), 146.

bestaan, dat het wel zeer begrijpelijk is, dat haar wezen en opgaven in het middelpunt van de belangstelling traden. De ogen beginnen echter open te gaan voor de eenzijdigheid van dit — op zich zelf onontbeerlijke en legitieme — scientisme. En het blijkt, dat bij deze ontwikkeling het probleem van den mens het meeste te kort gekomen is. De wetenschappen, die zich met den mens bezighouden, in de eerste plaats dus psychologie, biologie en de geneeskunde, zowel somatische als psychiatrische, hebben de grootste moeite zich van aan hun object niet adaequate methoden te bevrijden. Tussen de wetenschappen van de natuur en die van den „geest”, was de wetenschap van den mens dakloos gebleven. En het is dan ook niet verwonderlijk, dat geen dezer onderzoeksgebieden in GÖRLANDS systematiek tot zijn recht komt, ja zelfs maar genoemd wordt!¹⁾ Wel is waar kan men dit geen systeemfout noemen — de prologica als zodanig had deze gebieden slechts als een stavend voorbeeld te meer kunnen aanhalen — maar een merkwaardige vereenzijdiging van den blik verraadt dit toch. Het blijft nu eenmaal zo, dat wij als objectiverende en reflecterende mensen in zekeren zin het snijpunt van alle wereldlijnen zijn en wel in een wezenlijk anderen zin dan COHEN nog in zijn eenzijdig objectivisme meende.²⁾ De mens is meer dan het snijpunt van alle objectivaties, want hij is bovendien nog het punt, waarop alle objectivaties betrokken zijn. De zin dezer betrekking te onderzoeken is de taak der filosofische anthropologie. De filosofie heeft dus in ieder geval twee hoofdgebieden van onderzoek, en ook hier kunnen wij ons bij een formulering van RICKERT aansluiten: „Wir bleiben bei dem Doppel-problem, wieweit sich der Mensch als Ganzes einerseits von der erkannten Welt aus, und wie weit sich die Welt als Ganzes andererseits vom ganzen Menschen aus begreifen lässt.”³⁾

Wat onze laatste overwegingen betreft kunnen wij dus samenvattend zeggen: dat antiscientisme, dat meent langs nieuwe kennismogelijkheden te kunnen grijpen met verachting voor de elementairste methodologische bezinning, gaan wij zonder meer voorbij; de ontologie echter, die in vóór-kantse banen tracht te wandelen moeten wij in prologischen zin als specifieke wetenschap ontmaskeren en voor een deel als zich zelf niet kennende anthropologie kwalificeren; „kritische” ontologie is slechts in RICKERTSEN zin mogelijk;

¹⁾ Dat ook de *geschiedenis* niet tot haar recht komt door dit gebrek aan anthropologische bezinning, moge hier slechts worden aangestipt.

²⁾ H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis* (Berlin. 1922⁸), 610.

³⁾ H. RICKERT, *Grundprobleme der Philosophie* (Tübingen. 1934), 19/20.

en de anthropologie, het grote probleem van het heden en de naaste toekomst, dienen wij in haar methodische betekenis duidelijk te maken, niet alleen ten opzichte van de verwaarloosde en juist nu tot zelfbewustzijn komende anthropos-wetenschappen, maar ook in verband met het centrale probleem der wijsbegeerte zelf. Dit centrale probleem is een *zin-vraag* en deze laat zich nooit in een prologische vraag oplossen. Ja, het geheel der prologische vragen vooronderstelt zelf een onkritisch vooroordeel in de oplossing dezer zinvraag. In hoeverre het begrip „wetenschap” een uitbreiding behoeft, is zodoende een brandend probleem geworden en de merkwaardige positie, die het „geheel der ervaring” in GÖRLANDS godsdienstphilosophie inneemt, zal daarbij van belang blijken.

In plaats dus van ons te begeven in de roerige velden der hedendaagse anthropologie, houden wij ons streng binnen de grenzen van ons onderwerp: het door GÖRLAND aan de orde gestelde probleem der wetenschapsleer wordt op zijn vooronderstellingen en zijn consequenties onderzocht: daarbij blijkt het vraagstuk zelf buiten de door GÖRLAND getrokken grenzen uit te voeren. Hoewel er in deze systematische filosofie veel over den mens wordt gesproken — hoe kon het ook anders? —, is het wetenschappelijk probleem der anthropologie er in verwaarloosd. Het geheel der philosophische opgave is daardoor eenzijdig vertekend: deze eenzijdigheid echter brengt haar voortreffelijkheid mede: de voorwaarde is er door geschapen tot het eminent kritische bedrijf van *de ontwarring der problemen*.¹⁾

¹⁾ Hoewel er in de hedendaagse literatuur zeer veel verspreide gedachten te vinden zijn, die in de zelfde richting wijzen, noemen wij meer in het bijzonder H. NOACK, *Symbol und Existenz der Wissenschaft* (Halle. 1936), omdat deze schrijver bewust door GÖRLANDS filosofie is heengegaan, hetgeen vroegere geschriften bewijzen: *Vom Wesen des Stils* i. Die Akademie (Erlangen. 1925) II/IV; *Geschichte und System der Philosophie* (Hamburg. 1928).

EERSTE GEDEELTE

GÖRLANDS VOORNAAMSTE STELLINGEN, TOEGELICHT AAN DE HAND VAN ENIGE PROEVEN ZIJNER METHODE EN RESULTATEN.¹⁾

*Προβομήθητι δὲ παντὶ τρόπῳ τῶν τε ἄλλων πέρι καὶ
ἐπιστήμης λαβεῖν λόγον, τί ποτὲ τογχάνει ὄν.*

PLATO, *Theaet.* 148 D.

Vor allem darum ist Systematik die höchste Angelegenheit der Philosophie, um die Gegensätzlichkeit der Probleme als unter höchster Einheit auf sich notwendig inhaltlich bezogene Glieder einer Einheit zu befassen.

A. GÖRLAND, *Aristoteles und Kant*, 4.

I. PROLOGICA.

1. PHILOSOPHIE ALS DIALECTISCHE PROLOGICA.

Het is een den vertegenwoordigers der vakwetenschappen bedenkelijk voorkomend feit, dat de filosofie bij voortdoring vraagt naar wat zij zelve is. Dit schijnt een onoverkomelijk gebrek te zijn en leidt in positivistische perioden en milieus tot een volledig zich afwenden van de wijsbegeerte. Toch bestaat er — en vooral in den laatsten tijd — juist in de vakwetenschappen een behoefte aan „philosophische” verdieping en uit gebrek aan vertrouwen in de traditionele filosofie of liever philosophische tradities ontwerpen deze specialisten nieuwe filosofieën ad hoc en matigen zich aan het anathema uit te spreken over de „schijnproblemen” der traditie. Dit hele wonderlijke gebeuren heeft een diepen grond.

„Philosophie” is een strijdbegrip van pythagoreisch-platonische herkomst, symptoom van een crisisbewustzijn.²⁾ Voor deze periode

¹⁾ Wij zullen in dit hoofdstuk den naam GÖRLAND niet noemen, maar op onze wijze weergeven, wat wij als de thesen van dezen denker beschouwen; steeds zullen wij naar de voornaamste plaatsen, ten dele woordelijk, van zijn werken verwijzen; andere, ter staving aangehaalde litteratuur is voor een deel onze eigen bijdrage tot verheldering der problemen.

²⁾ 18, 25 sqq.

— we bedoelen de tweede helft der Ve eeuw, waarin de eerste exact-mathematische ontdekkingen vallen der „zogenaamde PYTHAGOREËRS” niet natuurlijk den toen tot mythe wordenden PYTHAGORAS zelf ¹⁾ — lag, althans in het westerse denken, de probleemloze tweehcid van onverbonden technische ervaringskennis en de wijsheidsleren van machtig schouwende geesten, die principes van algemene geldigheid voor wereld en leven uitspraken. Tussen deze σοφία en gene τέχναι bestond nòch overeenstemming nòch conflict.

Omstreeks honderd jaar voor EUCLIDES moet nu, mede onder invloed van de ontdekking van het irrationale en de kritiek op het continuïteitsbegrip, een systematiserende tendentie op dát gebied der kennis zijn ontstaan, dat in den tijd van ARCHYTAS den naam van kennis bij uitnemendheid (μαθήματα) kreeg ²⁾, de wiskunde. Deze tendentie bestond hierin, dat men het verstrooide wetenswaardige in een deductief systeem van oordelen trachtte te verenigen zò, dat aan de spits een zo klein mogelijk aantal grondoordelen kwam te staan. De zure arbeid des begrips is daarmee als mededinger getreden naast de geniale intuities der wijzen, een mededinger, die het voordeel had streng bewijsbare kennis te leveren. PLATO, sterk onder den indruk van dit wetenschappelijk factum, stelde de „philosophie” nu de opgave om, in plaats van dogmatische wijsheidsoordelen op te stellen, de vooronderstellingen van ieder kengebied op te sporen en tevens zich er op te bezinnen, wat wetenschap eigenlijk is (τί ἐστὶν ἐπιστήμη). Tegenover de dogmatick der wijzen was reeds bij SOCRATES de democratische methode van den dialoog getreden en reeds SOCRATES had het mathematische vragen uitgebreid tot de andere gebieden des levens (τί ἐστὶν ἄρετη). Hiermee was de „liefde tot de wijsheid”, de bescheiden wijs-begeerte, een precies gedefinieerd probleem aangewezen, een perennerend probleem in dienst van de voortschrijdende

¹⁾ E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (Halle. 1923), 64 sqq.; vgl. E. J. DIJKSTERHUIS, *De Elementen van Euclides* (Groningen. 1929) I, 74 sqq. Frank moge de pythagoreïsche wiskunde te veel tot de IVe eeuw beperken en zodoende de Ve eeuw miskennen (HIPPOKRATES van Chios!), een absoluut verschillende kijk op de ontwikkeling der Griekse wiskunde schijnt mij tussen hem en DIJKSTERHUIS niet te bestaan en zeker niet tussen hen beide en GÖRLAND; D. erkent, dat met THEAITETOS en EUDOXOS „de strenge beoefening der wiskunde begint, die haar voltooiing vindt in het werk van EUCLIDES. Hun werk is waarschijnlijk voorbereid door de PYTHAGOREËRS . . . ” (82). Het is merkwaardig, dat de term „philosoof” traditioneel ook wordt teruggevoerd op PYTHAGORAS (DIOG. LAËRT., *Prooem.* 12), terwijl anderzijds de wezenlijk dogmatische denkwijze in hem belichaamd wordt (αὐτὸς ἔφα): ook hier blijkbaar een terugspiegeling van het „pythagoreïsche bewustzijn” in zijn vroeger stadium.

²⁾ T. L. HEATH, *A manual of greek mathematics* (Oxford. 1931), 5.

ervaring, een probleem ook, dat door geen specifieke wetenschap ooit tot haar opgave kan worden gemaakt.

Wat is nu het probleem, dat impliciet verborgen ligt in de platonische vraag τί ἐστὶν ἐπιστήμη;? Daartoe moet men zich bewust maken, wat een probleem is. ¹⁾ Een probleem is een obstakel, dat ons voor- geworpen wordt door onzen geest, die zich verwondert over een ge- zamenlijk gegeven zijn van disparate, d.w.z. voorlopig nog slechts in andere verbanden tot bepaling gebrachte, elementen: is een nieuwe eenheid voorlopig tot stand gebracht, dan is de oplossing van het probleem in zoverre gegeven. „Problem besagt Zwiespältigkeit, Vielspältigkeit, Mannigfaltigkeit; Lösung heisst Einheit. Diese Mannig- faltigkeit wie diese Einheit ist aber nur als relative zu verstehen, d.h. als Vielspältigkeit und Einheit von Bestimmtheiten anderer Bereiche von Einheiten” (loc. cit. 13). De vraag „wat is wetenschap” moet dus als probleem ontspringen uit de verwonderde bewustwording, dat er vele oordeelssystemen, d.i. wetenschappen bestaan. Zij gelden gelijktijdig en zijn toch wezenlijk verschillend, daar zij zich opbouwen op fundamenteel verschillende grondoordelen. Hoe is haar eenheid als geldende ervaring mogelijk? Dit is het vraagstuk, dat de *wetenschapsleer* te behandelen heeft en dit is het arbeidsterrein, waarvoor PLATO den naam „philosophie” reserveerde. Nu spraken wij echter van „impliciet verborgen”. PLATO zelf kon immers deze vraag zo niet formuleren. Want hem bood zich nog slechts één werkelijke weten- schap aan, de geometrie en van een veelheid van geldigheidsgebieden kon hoogstens een eerste schemerig vermoeden bestaan (bij SOCRATES?). Hem kon slechts opvallen de veelheid der principia in dit wonder der geometrie, deze bundel axiomata, waaraan de geldig- heid van al het wiskundig bekende hing. Hiervoor de eenheid te zoeken, was zijn probleem. En hij vond het antwoord in de *eenheid van den intuïtieven geest*. Weliswaar was hier geen sprake meer van wijsheids- ontboezeming van den begenadigde, maar deze intuïtie van den menselijken geest in het algemeen, dit op deze wijze en in deze weten- schapssituatie opduiken van het z.g. *apriori* borg grote gevaren in zich. Immers, zonder op de verschillende details van de platonische speculatie (ἀνάμνησις-theorie e.d.) in te gaan, kunnen we twee dingen vaststellen. De objecten, waarvoor de wiskundige oordelen gelden, worden in de zinnenwereld niet aangetroffen, zodat hier een kennis uit „reine Vernunft” schijnt te bestaan: dit heeft de jonge wetenschaps- leer op den weg ener eenzijdig het „denken” in aanmerking nemend

¹⁾ 9, 6 sqq.

„rationalisme” geleid. Ten tweede schijnt de „philosophie” hierdoor verantwoordelijk gemaakt voor de geldigheidsaanspraak der axiomata en daar zij deze in de intuïtie van den geest verankert, ontstaat er niet alleen een matriarchaat van de philosophie over de wetenschappen, maar de principia (ἀρχαί) der geldigheidssystemen dreigen daarmee tevens te verstarren, „absoluut” te worden. ¹⁾

Hiermee naderde de philosophie weer bedenkelijk de sophia, uit protest waartegen zij ontsprongen was. Absolute, niet nader te verantwoorden fundamentele inzichten en hun samenhang had zij te verschaffen of, waar de wetenschap haar die reeds aanbood, van het waarmerk der absoluutheid te voorzien. Zo werd de wetenschapsleer dogmatisch en speculatief, d.w.z. onverantwoordelijk en oncontroleerbaar. Het kwam nu al spoedig bij ARISTOTELES tot een πρώτη φιλοσοφία en andere φιλοσοφίαι, die ieder op haar wijze de ἐπιστήμαι ἐν μέρει λεγόμεναι tot systematische groepen hebben te verenigen, terwijl de πρώτη φιλοσοφία dan verantwoording voor de principia op zich heeft te nemen. ²⁾ Zo is dan de „metaphysica” geboren, het toernooiveld, waar de maestro di color che sanno zijn volgelingen van later eeuwen voorging. Het ordine geometrico demonstrare, d.w.z. het in deductieven vorm voordragen van dogmatische wijsheid en het vooroordeel, dat de specifieke wetenschappen hun recht hebben af te leiden uit de grondinzichten der schouwende wijsbegeerte, vinden hier hun oorsprong. Een denker als NATORP, zich toch zo zijn platonischen oorsprong bewust, meende tot het laatst, dat „het philosophische” het eigenlijk fundamentele in de wetenschappen was, terwijl deze slechts te zorgen hebben voor het bijzondere en afgeleide. ³⁾

Aan de andere zijde hebben echter de wetenschappen een gezonde

¹⁾ Vgl. vooral 5, 33 sqq.

²⁾ B.v. ARISTOTELES, *Met.* 1026 a 18 sqq. Juist aan dezen eersten „metaphysicus” van na-platonische geaardheid kan men het fatale van dit binnendringen van wijsheidselementen in de wetenschapsleer zien. De vroegere σοφίαι en de ervaringskennis hadden elkaar niet gedeerd; van nu af aan wordt de wetenschap echter vastgenageld op den schouw van den metaphysicus, i.e. het substantiële ding-denken van den gemiddelden grieksen mens: de ontwikkeling der moderne wetenschap is niets anders dan een zich ontworstelen aan dit Aristotelisme, van ding-substantie naar relatie-functie. Hier ligt ook de reden, waarom GÖRLAND juist aan ARISTOTELES als aan het zuiverste voorbeeld van een verderfelijke, want remmende wetenschapsleer, twee studies wijdde (31, 1—169 en 32).

³⁾ P. NATORP, *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme* (Göttingen. 1921³), 3: „Beide (Philosophie und Wissenschaft) dürfen überhaupt nicht ausser einander stehen bleiben, sondern sie müssten, ideal genommen, sich etwa so verhalten,

groeikracht in zich, zodat zij zich vroeg of laat ontworstelen aan de voorgedij der filosofie en haar al spoedig, gesterkt door eigen successen, overbodig wanen. Tegelijkertijd vermeerderen zij zich in aantal en roepen zodoende de versplintering der ervaring en daarmee het probleem harer eenheid des te duidelijker op. De garantie voor haar grondslagen plegen deze zich geëmancipeerd hebbende wetenschappen te vinden in een of andere oncritisch opgevangen theorie, die zich onder de vagerende philosophemen aanbiedt. De filosofie zelve, veracht en aan haar lot overgelaten, wordt steeds meer het terrein van vrijbuitende geniale invallen ¹⁾, die in „geesteswetenschappelijke” kringen dan nog slechts typologische belangstelling vinden. Zo is het beeld van de hedendaagse wijsbegeerte en dit is een droevig beeld. Dat in deze verwarde situatie iedere filosofie begint met naar haar eigen wezen te vragen, om zich daarna in dienst van een der vele mogelijke interessen te stellen, is niet meer vreemd en een teken van de verwording.

Tegen deze verwording nu wil de *prologica* een geneesmiddel zijn. Geen nieuw patent-geneesmiddel ad hoc gefabriceerd om in den nood te voorzien, maar een bezinning op den ouden zin van PLATO'S vraag, georiënteerd aan de hoogtepunten van een traditie, die zich steeds „wetenschappelijk” wist, d.w.z. aan de wetenschappelijke situatie van de gegeven periode gebonden. De denklijn, die langs deze hoogtepunten voert, is die van het *idealisme*. Dit idealisme, dat over DESCARTES en LEIBNIZ naar KANT voert, is niet voor niets steeds ook in de personen der denkers ten nauwste met mathematisch-fysische vraagstellingen verbonden en op de problematiek daarvan betrokken. De strijd tegen het „empirisme”, dat het wezen van de wetenschap miskende, voerde zodoende, in psychologisch-anthropologische terminologie wel is waar, maar toch in den grond ondubbelzinnig, naar de „transcendentiaal” (-prologische) bezinning van KANT, die in het ene verlossende woord ligt besloten: „was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, dass wir nämlich von den Dingen nur das apriori erkennen, was wir selbst in sie legen.” ²⁾

wie die einander entgegengesetzten Richtungen eines und desselben Weges. So in der Tat entsprechen sich beide: als der Weg gleichsam zum Zentrum: der Einheit der Erkenntnis, und zum Umkreis: der unbegrenzbaren Mannigfaltigkeit der besonderen und einzelnen Erkenntnisse.” Vgl. 6, 39 sqq. en de daar geciteerde plaatsen uit NATORPS werk, vooral uit: „*Ueber Philosophie und philosophisches Studium*” i. *Philosophie und Pädagogik* (Marburg. 1909), 209—296.

¹⁾ Deze speculaties zullen als „wereldbeschouwingen” *stijlphaenomenen* en als theorieën *ongeoorloofde generalisaties* blijken.

²⁾ KANT, *Kr. d. r. V.* B XVIII.

KANT had de geldigheid van NEWTONS natuurwetenschap tegen HUME's skepsis te verdedigen en tevens de quasi-wetenschappelijke aanspraken der school-metaphysica te niet te doen, terwijl een sterk zedelijk bewustzijn hem er toe dreef den mens als burger van twee werelden, als natuurgebonden en tegelijk „vrij” dus, zich zelf bewust te maken. Uit deze drievoudige tendentie is het kantse denken te verstaan. In principe is aan het platonische programma voldaan, dat de filosofie als „dialektiek” reflexie op de wetenschappen en haar commercium heeft te zijn en niet onmiddellijk het „zijn” in enigerlei betekenis heeft te bedenken. Immers de metaphysica werd door hem in haar traditionelen vorm als schijnwetenschap ontmaskerd en geantiqueerd — niet zonder dat hij met zijn grandioze openheid van blik den eigen autonomen zin dezer metaphysische antinomieën als wereldbeschouwelijke stijlkosmen voorvoelde ¹⁾ — en op het ethische gebied vermocht hij, zonder dat hem feitelijk gespecificeerde gemeenschapswetenschappen ten dienste stonden (de rechtsleer van zijn dagen kon hem slechts verleiden tot de schromelijke onderschatting van het „bloss legale”), het ervaringsgebied van de socialiteit streng van dat der natuur te scheiden en op den „wil” te verplichten. Het wetenschappelijke hoofdfeit zijner dagen nu, het mathematische wereldsysteem van NEWTON redde KANT tegen de empiristische skepsis door het „menselijk” „verstand” tot wetgever der natuur te maken. Het ging er hem dus juist om de principia mathematica muurvast te verankeren in een apriori, dat zich kon verdedigen tegen elke psychologistische relativering. De axiomata van de NEWTONSE leer moesten dus star zijn voorgetekend in de structuur van „onzen” „geest” of, minder mis te verstaan (hoewel vol speculatieve gevaren!), van het „Bewusstsein überhaupt”. Vanuit dit onbeweeglijke apriori gedacht gold: „omnimoda determinatio est existentia; und so auch umgekehrt, als ein Verhältnis gleichgeltender Begriffe” ²⁾ en alle idealisme vindt hierin zijn typische bepaaldheid en eenzijdigheid: van uit het „denken” gaat de aanspraak der bepalende geldigheid naar het „object” en dit laatste „bestaat” slechts bij de gratie van het eerste. Het „erzeugen”, dat bij NATORP en COHEN zulk een grote rol speelt, herhaalt deze zelfde, op deze trap der bezinning onvermijdelijke eenzijdigheid. ³⁾ Bij KANT manifesteert zich dit gehele gedachtencomplex nog ten overvloede daarin, dat hij de „metaphysica” bepaalde als

¹⁾ Vgl. KANT, *Kr. d. r. V.* B 490 sqq.; vgl. 18, 43/4.

²⁾ KANT, *Opus Postumum* Ak. XXI, 603.

³⁾ 1, XV.

de leer van het systeem der principia apriori¹⁾, de oude geldigheidsaanspraak ener „eerste filosofie”, hoewel transcendentiaal gereinigd, daarmee handhavend tot in de terminologie toe.

Nu heeft niets dit dogmatische element in de transcendentiaal-filosofie, nadat reeds MAIMON zijn skeptischen aanval juist op dit punt gericht had²⁾, meer in discredit gebracht dan de twee grote facta der modernste wetenschapsgeschiedenis: de ontwikkeling der niet-euclidische geometrieën en der niet-newtonse physica.³⁾ De onderzoeken toch van LOBATSCHESKY, BOLYAI en vooral van RIEMANN leerden, dat zich bij wijziging van het postulaatstelsel van EUCLIDES oordeelssystemen laten opstellen, die geen tegenspraken opleveren en die — daarop komt het aan — de euclidische meetkunde als bijzonder geval bevatten. „Immers, indien we het 5e postulaat opgeven, dan ontstaat een algemenere meetkunde, die van een willekeurige constante, de kromtemaat der ruimte, afhangt en de euclidische meetkunde ontstaat hieruit door aan deze constante de speciale waarde nul toe te kennen.”⁴⁾ In de relativiteitsphysica ten opzichte van de newtonse mechanica vinden we een volkomen analoog gebeuren: „De la pensée non-newtonienne à la pensée newtonienne, il n’y a pas non plus contradiction, il y a seulement contraction. C’est cette contraction qui nous permet de trouver le phénomène restreint à l’intérieur du noumène qui l’enveloppe, le cas particulier dans le cas général, sans que jamais le particulier puisse évoquer le général.”⁵⁾ Welke problemen deze ontwikkeling ook moge opwerpen⁶⁾, zeker is,

¹⁾ KANT, *Nachlass* Ak. XVIII no. 5667/5672/5674.

²⁾ S. MAIMON, *Versuch einer neuen Logik* (Berlin. 1794), 192: „Ich läugne (oder wenigstens bezweifele) sowohl den transzendentalen als den empyrischen Gebrauch der Kathogorien. Jenen, weil Dinge an sich in keinem zu diesem Gebrauche erforderlichen erkennbaren Verhältnisz der Bestimmbarkeit stehen. Diesen, weil das an empyrischen Objekten wahrgenommene Zeitverhältnisz nicht dieses Verhältnisz der Bestimmbarkeit ist. Dahingegen gestehe ich den Gebrauch der Kathogorien von zwar sinnlichen, aber dennoch nicht empyrischen Objekten der reinen Mathematik zu, weil ich hier dieses, ihren Gebrauch bestimmende Verhältnisz wirklich finde” (vgl. 131 sqq.).

³⁾ Hoe belangrijk dit feit voor GÖRLANDS denken is bewijst, dat hij er in alle hoofdwerken op terugkomt: 1, 246 sqq.; 9, 46 sqq.; 18, 27; 28, 45 sqq.; 31, 298 sqq.

⁴⁾ H. J. E. BETH, *Inleiding in de niet-euclidische meetkunde op historischen grondslag* (Groningen. 1929), 134.

⁵⁾ G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique* (Paris. 1941), 58.

⁶⁾ Het is duidelijk, dat de vele vraagstukken, die hier opgeworpen zijn en een stroom van litteratuur veroorzaakt hebben ten opzichte van KANT zuiver historische, ten aanzien van de quaesties zelf specifiek wetenschappelijke, hetzij wiskundige of physische, hetzij psychologische of anthropologische (kennis-

dat de filosofie er door ontheven is van de taak de axiomata der wetenschappen te verantwoorden, daar de wetenschappen zelf deze verantwoording, gedwongen door de phaenomenen, ter hand hebben genomen. De *autonomie* der wetenschappen is daardoor eerst volkomen aan den dag getreden, doordat zij zich continu niet alleen in de richting van concretisering en verbijzondering, maar tevens naar de zijde der grondslaglegging verdiepend uitbreiden. De wijsbegeerte is daardoor eerst totaal vrij geworden tot haar eigenlijke taak, die te meer dringt, daar het aantal specifieke wetenschappen zich sedert KANT tegelijk enorm heeft uitgebreid. Het gaat er voor haar niet meer om de principia der kennis te ontdekken en te garanderen, nòch om de „eenheid” dezer beginselen speculatief te bewerkstelligen (het probleem van het na-kantse idealisme, zijn hoogtepunt in HEGEL vindend). Deze principia staan niet vrij naast elkaar, maar evenmin zijn zij met elkaar in onmiddellijke verbinding. Het komt nu aan op het

theoretische) betekenis hebben: van philosophische betekenis zijn zij door de veranderde wetenschappelijke situatie niet meer. De vraag b.v., of men de aanschouwelijke aprioriteit van de (euclidische) ruimte bij KANT niet zó kan interpreteren, met behulp van een formulering uit het Schematisme-hoofdstuk, dat ook de niet-euclidische geometrieën mogelijk worden (E. W. BETH, *Rede en aanschouwing in de wiskunde* (Groningen. 1935), 18) is een zuiver retrospectieve redding van KANT. De intuïtionistische reducering van het apriori tot de oerintuïtie van den tijd (BROUWER) en de bestrijding van iedere aanschouwelijke evidentie door het formalisme (HILBERT) daarentegen zijn methodologische en anthropologische, geen systematische problemen meer, wat ze bij den, door hen op verschillende wijzen bestreden, KANT wel waren. Bij de absolute ruimte- en tijdsbegrippen en hun relativering door EINSTEIN ligt de zaak ten opzichte van KANT evenzo: CASSIRER tracht KANT te redden door (verruimende) interpretatie (*Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (Berlin. 1920), 75 sqq), terwijl de problemen zelf niets anders zijn dan immanente verdieping der physische grondslagen. Zeer scherp merkt REICHENBACH op (*Relativitätstheorie u. Erkenntnisapriori* (Berlin. 1920), 69): „Es scheint der Fehler KANTS zu sein, dass er, der mit der kritischen Frage den tiefsten Sinn aller Erkenntnistheorie aufgezeigt hatte, in ihrer Beantwortung zwei Absichten miteinander verwechselte. Wenn er die Bedingungen der Erkenntnis suchte, so musste er die *Erkenntnis* analysieren; aber was er analysierte, war die *Vernunft*.” Dit was echter niet KANTS „fout”, maar de dwangpositie, waarin de wetenschap van zijn tijd hem plaatste. Het gaat er niet om KANT te weerleggen of hem te redden, maar zijn theorie te zien als een noodzakelijke phase uit de „prologische” bezinning. Dat hij de mogelijkheid zag, dat natuurwetenschap onmogelijk ware, als de ordening van de natuur niet het „toevallige” apriori-systeem van onzen geest tegemoet kwam (*Kr. d. U. Ak. V*, 185), bewijst, dat hem alleen de newtonse physica verhinderde de „stetige Erweiterung der Prinzipien” te waarderen als het methodische middel om ervaring nooit onmogelijk te laten worden (vgl. 3, 78—109 over de rol van HELMHOLTZ in deze ontwikkeling). Vgl. 1, 233 sqq.

„Totalkommerzium der spezifischen Wissenschaftsganzheiten: ein Kommerzium, das die Wissenschaften zwar selbst zu bewerkstelligen haben, wenn sie sich selbst erfüllen wollen. Aber die Bedingungen dieses Kommerziums liegen nicht in der Willkür dieser Einzelwissenschaften, sondern sind, als die Bedingungen für ein Kommerzium aller zur Einheit der Erfahrung, jeder einzelnen *vorgeordnet* als Gesetz ihres Für- und Ineinander.”¹⁾

De ontwikkelingslijn van het gezuiverde platonisch idealisme recapitulerend zien we dus de wijsgerige vraag (probleemstelling) steeds concreter worden in dienst van de eenheid der ervaring.²⁾ Nadat in SOCRATES de kritische geest in het algemeen tot bewustzijn had gebracht, dat er exact gevraagd moet worden, wil de kennis tegenover wijsheid en skepsis (σοφοί en σοφιστάι) standhouden, stelde PLATO de door de inmiddels reeds tot stand gekomen mathematische kennis, de concretere, maar tevens omvattender vraag: τί ἐστὶν ἐπιστήμη; PLATO vroeg dus naar wetenschap in het algemeen, naar de „mogelijkheid” van wetenschap in genere, een vraag, waardoor de wetenschap van zijn tijd mede aan zelfverzekerdheid won. Over de eeuwen heen vinden we een even praegnante situatie eerst weer bij KANT. Zijn probleem is weer een graad concreter, doordat zich voor hem reeds wetenschappen hebben geconstitueerd met een volkomen zekerheid van geldigheidsaanspraak. Daarom vraagt KANT naar de „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung”, omdat de mogelijkheid reeds geen probleem meer was. Stelde de GÖRLANDSE prologica nu (als vierde stadium) dezelfde vraag, dan had zij te wijzen op het tegenwoordig alom zichtbare factum, dat de voorwaarden voor de mogelijkheid der ervaring liggen in de onbegrensd diepere fundering der axiomata, in de „Prinzipierung” dus. Dan ware zij als filosofie echter overbodig, daar de wetenschappen voor deze „Apriorisierung” zelf zorgen. Daarom wordt de wijsgerige vraag nog eenmaal wijder en daarmee uiteindelijk concreet: wat zijn de voorwaarden voor de eenheid der specifieke modi der ervaring? Want dit is het probleem, dat de volledig autonoom geworden wetenschappen uit den aard harer autonomie opwerpen, terwijl, wanneer zij dit vraagstuk uit eigen middelen proberen op te lossen, de autonomie juist schade lijdt.

In deze paragraaf resten ons nog twee punten. Eerst een kort woord over den term „*prologica*”. Deze is nieuw en vereist een kleine

¹⁾ 18, 32.

²⁾ Vgl. B. GUNDLACH, *Das Problem der Geschichte der Philosophie etc.* (Hamburg. 1933), 188 sqq.

uitweiding. Het eerst vinden wij hem gebruikt in het gelijknamige werk van 1930 en op het woord afgaande begrijpen wij, dat er een onderzoeking mee wordt aangeduid, die nog voor de logica ligt. Dit „voor” kan natuurlijk alleen een „voor” in digniteit, in grondleggende kracht betekenen, een tijdelijk „voor” is zakelijk en litterair reeds uitgesloten. Nu schuilt er evenwel in het woord „logica” een gevaarlijke meerduidigheid. Sedert KANT is men gewoon de van ARISTOTELES komende traditionele redeneervoorschriften „formele” logica te noemen: als pendant is er dan bij KANT de „transcendentale” en bij de nieuweren ontstaat datgene, wat men „regionale” logica zou kunnen noemen. ¹⁾ Bij ARISTOTELES echter kan men reeds spreken van een duidelijke tweeslachtigheid in zijn „logische” geschriften. TRENDLENBURG en PRANTL ²⁾ hebben er op gewezen, dat ARISTOTELES aan de ene kant een leer van de principia van het reine zijn, in reaal-metaphysische richting dus, op het oog heeft en tegelijkertijd regels wenst op te stellen tegen een eristisch misbruiken van de taal. Dit laatste hing ongetwijfeld samen met zijn ontologisch gefundeerde wetenschapsleer („Analytica”), maar vormde toch een ondergeschikt vraagstuk. Hoe kon hij anders λογικῶς en ἀναλυτικῶς, λογικῶς en ἐκ τῶν κειμένων tegenover elkaar plaatsen ³⁾, ja λογικῶς en κενῶς als synoniemen ⁴⁾ gebruiken? Zeer scherp formuleert CALOGERO de betekenis der aristotelische „logica” aldus: „Essa ha valore, infatti, dal punto di vista, per cui questa stessa teorizzazione, considerata

¹⁾ KANT, *Kr. d. r. V.* B. 84: „Die allgemeine Logik löst nun das ganze formale Geschäft des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf, und stellt sie als Prinzipien aller logischen Beurteilung unserer Erkenntnis dar. Dieser Teil der Logik kann daher Analytik heissen, und ist eben darum der wenigstens negative Probestein der Wahrheit.” B 87: „Der Teil der transcendentalen Logik, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt, und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transcendentale Analytik, und zugleich eine Logik der Wahrheit.” H. HEYSE, *Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie* (München. 1927), 185: „Aber wenn die Philosophie die Aufgabe zu lösen vermag, die idealen Strukturen der natürlich-geistig-metaphysischen Wirklichkeit, in die der Mensch gestellt ist, zu zeichnen . . . : so ist in der Tat die Philosophie die schlechthin notwendige Voraussetzung alles sinnvollen Lebens. Diesen Anspruch erhebt die in der Antike ursprünglich gestaltete, durch die Transzendentalphilosophie rezipierte Idee der regionalen Logik und Kategorienlehre.” Vgl. H. SCHOLZ, *Geschichte der Logik* (Berlin. 1931), 16.

²⁾ Vgl. de geciteerde plaatsen 6, 18 sqq.

³⁾ ARISTOTELES, *An. Post.* 88a 18/30; 84a 7-b 2; vgl. *De gen. et corr.* 316a 10: ὄσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες; *An. Post.* 93a 14/15: λογικὸς συλλογισμὸς ἴσο. ἀπόδειξις.

⁴⁾ ARISTOTELES, *Eth. Eud.* 1217 b 21.

nella sua forma fondamentale e nelle dottrine da essa presupposte, è stata riconosciuta non valutabile come un mero artificio verbalistico, ma bensì come una ricerca oculata, e quasi sempre giustificabile, di una serie di schematizzazioni tipiche di certe date determinazioni del contenuto del pensiero. Non a valore, d'altronde, non soltanto in base all'esclusione della sua concepibilità (di tautologia nota ab antiquo) come sistema di norme e di esempi per la buona direzione del raziocinio, ma bensì, assai più gravemente, per l'implicita negazione della sua valutabilità come espressione più o meno adeguata, di leggi intrinseche all'atto stesso del pensiero considerato nel suo aspetto di astratta oggettività." 1)

Terwijl de latere commentatoren den naam „logica” in zwang gebracht hebben voor het geheel der heterogene leren van ARISTOTELES 2), verschoven de STOICI — die op deze naamgeving invloed oefenden — de belangstelling van de dialektiek en de apodeiktiek geheel naar het εἶ, ὀρθῶς λέγειν 3), naar een taalquaestie dus. Hiermee gepaard ging een verlegging van het accent van de begrips- en klassenlogica naar de oordeelslogica, de „Aussagenlogik” met haar studie van de „waarheidsfuncties”. Sedert LUKASIEWICZ 4) prijst men in logistische kringen daarom deze stoische logica. In waarheid heeft men zich daarmee echter buiten het philosophische probleem geplaatst, dat een geldigheids- en ervaringsprobleem maar geen correctheidsvraagstuk is. 5)

1) G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica* (Firenze, 1927), 270. De door F. SOLMSSEN (*Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik* (Berlin, 1929)) aangetoonde en zich geheel in het kader van den door W. JAEGER ontworpen ontwikkelingsgang invoegende verschuiving van ARISTOTELES' probleemstelling van de academische dialektiek en eristiek naar een peripatetische wetenschapsleer vermag nog duidelijker te doen beseffen, met hoeveel onrecht men den Stagiriet verantwoordelijk heeft gemaakt voor en ten dele heeft geprezen om een zuiver formele theorie. „For though he does, to a greater extent than PLATO, distinguish between purely logical and metaphysical knowledge, he does not attain to any absolutely clear and definite distinction between them, as may be seen from the fact, that the results of his logical researches are, to his own mind, of direct metaphysical-ontological significance”. (J. JOERGENSEN, *A Treatise of Formal Logic* (Copenhagen/London, 1931) I, 41).

2) F. UEBERWEG, *System der Logik* (Bonn, 1874*), 26.

3) C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande* (Leipzig, 1885) I, 413.

4) J. LUKASIEWICZ, *Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls* i. Comptes Rendus d. l. Soc. d. Sciences de Varsovie 1930, III, 52—77; vgl. H. SCHOLZ, *Geschichte der Logik* (Berlin, 1931), 31.

5) Dat het bewustzijn hiervan bij de extreme logistici aanwezig is, bewijst L. WITTGENSTEIN'S *Tractatus Logico-Philosophicus* (London, 1922) overal (6. 1 sqq.).

Kunnen wij dus van de z.g. formele logica (logistiek) geheel afzien en begrijpen wij anderzijds, hoe bij de herleving van de kantse vraagstelling in de vorige eeuw de (transcendentale) logica als wetenschaps- („kennis”-) theorie van de physica (zijnsleer) werd gedefinieerd, zodat in de traditie der Marburgse school een onderzoek, dat wetenschap als zodanig en niet een specifieke wetenschap, dat de eenheid der specifieke ervaringsgebieden wilde bedenken, zich wel „voor de logica” moest plaatsen, daar de zijnsleer slechts den eersten, abstractsten ervaringsvorm vertegenwoordigde — op een ander interessant verschijnsel dienen we nog een blik te werpen.

Sedert FREGE's en DEDEKINDS baanbrekende onderzoekingen bestaat er een toenadering tussen de problemen van de logica en die der wiskunde, meer bepaaldelijk van de wiskundige grondwetenschap, de arithmetica. Wij bedoelen daarmee niet de op éénduidigheid van symbolisering uit zijnde pogingen om de klassieke begripslogica te algebraïseren (BOOLE), daar dergelijke ondernemingen slechts leiden in de richting van de symbolen- en taalproblemen der logistiek, waarvan we ons zoeven gedistantieerd hebben. Maar wel hebben wij op het oog die onderzoekingen, die ernst maakten met de vraag, wat het getal eigenlijk is. De doordenking van dit probleem leidde vanzelf tot een revolutionering van het inzicht in het wezen van het begrip in het algemeen en tot een onverbrekelijk samensmelten van de z.g. logica en de mathesis, waarbij het in zekeren zin van secundaire betekenis wordt, of de wiskundige begrippen op logische (HILBERT) of de logische op wiskundige gereduceerd worden (BROUWER). Immers bij de toetsing van de empiristische getaltheorie (MILL), die zich geheel in het kader van de aristotelische abstractieve begripsleer bewoog, bleek de ontoereikendheid dezer laatste leer zonneklaar.¹⁾ Niet alleen, dat de mogelijkheid ener abstraherende begripsvorming afhangt van een voorondersteld relatie-stichtend rijen-vormend principe, maar het „iets”, dat in de beide begripsleren, de abstraherende en de relaties opbouwende, voorkomt als theoretische grondvorm, is geheel verschillend van aard. Het „iets”, dat bij de abstraherende opstijging overblijft, is inderdaad geheel „leeg”, alle werkelijkheid is er in vervluchtigd, het is de lege „denkvorm” als zodanig, en niet alleen wetenschappelijk volkomen onvruchtbaar, omdat het voor de winning van het concrete generlei criterium kan aangeven, maar ook zinledig, omdat het geen bepaalde geldigheid

¹⁾ Vgl. E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Berlin. 1910), cap. I en II.

meer bezit.¹⁾ Voor de andere, aan de fundamenteen der wiskunde georiënteerde, beschouwing is het „iets”, dat als element van een verzameling de arithmetica mogelijk maakt, niet een van alle betrokkenheid ontdane, lege denkhuls, maar de eerste verbijzondering, de eerste correlatiestichting in het ervaring opbouwende proces. „Es kennzeichnet die Grundabsicht der Mathematiker von FREGE an bis zu RUSSELL, dass sie das missachtete Gegenglied im Urverhältnis aller Erkenntnis, das „Materiale” gegenüber dem „Formalen” zum vollwertigen Gegenglied rechtfertigen wollen, damit die sinnzerstörende Uebersteigerung der „formalen Logik” vermieden und der zulängliche Grund gelegt werde zur „Logik” als der Wissenschaft von der *ersten Besonderung* des Grundverhältnisses von Gesetzlichkeit und Gegenständlichkeit.”²⁾ Dit streven wordt gedocumenteerd door het feit, dat het relatiebegrip bij deze logici in het centrum staat en dat niet het begrip, maar het oordeel primair wordt geacht. Het is duidelijk, dat ten opzichte van deze logica, die als fundamentele leer van de betrekkingen de eerste specifieke wetenschap is en die bovendien in een onlosmakelijken samenhang met de mathesis staat, zodat men slechts een willekeurige scheidingslijn kan trekken³⁾, de prologica als reflexieve bezinning op de systematische noden der wetenschappelijke specificiteit met recht haar naam draagt.⁴⁾

Ten slotte moeten wij nog overwegen, wat het kan betekenen, dat de prologica in den ondertitel ook „*Dialektik* des kritischen Idealismus” genoemd wordt. Ongelukkigerwijze is de term „dialektiek” historisch zeer zwaar belast en daardoor niet geschikt om misverstand te verhoeden. Reeds bij PLATO, die, ook al moge de

¹⁾ Vgl. 6, § 6. Dat bij ARISTOTELES de substantie-metaphysica niet alleen deze geldigheidsleegte vulde, maar ook het deductie-kriterium aan de hand deed, althans in theorie, zij toegegeven. Dat dit echter de begripstheorie als zodanig niet redt, is duidelijk.

²⁾ 6, 30.

³⁾ B. RUSSELL, *Introduction to mathematical philosophy* (London, 1919), 194/5: „If there are still those who do not admit the identity of logic and mathematics, we may challenge them to indicate at what point, in the successive definitions and deductions of Principia Mathematica, they consider that logic ends and mathematics begins. It will then be obvious, that any answer must be quite arbitrary.”

⁴⁾ Twee belangrijke feiten willen wij hier nog aanstippen. Vooreerst, dat de klassieke classificeringslogica als bijzonder geval uit de relatie-logica volgt, zodat ook de logica een typisch voorbeeld levert van een werkelijke wetenschapsontwikkeling door het dieper leggen der principia (vgl. pag. 77); vgl. L. S. STEBBING, *A modern introduction to logic* (London, 1933²), 165: „The recent

traditie ZENO den eersten dialecticus noemen¹⁾, toch de eerste bewuste grondlegger van een filosofische methode in dialektischen zin is, vindt men minstens twee beschouwingwijzen als dialektisch aangeduid: zowel het afdalende en opstijgende, hypothetisch-kritische onderzoek van de met de woorden der nog ondoordachte taal aangegeven werkelijkheidssferen²⁾, als de behandeling van het probleem van den samenhang tussen de onderscheiden grondbegrippen of ideeën.³⁾ Daar de hypothetische (specifiek-wetenschappelijke) methode nooit tot absolute zekerheid voert en toch een onweerstaanbare drang den geest daarnaar doet vragen, wordt in de onderling bepalende relaties der grondbegrippen een nieuwe weg naar zekerheid gezocht. „So kann man es verstehen, dass PLATON sich in seinen reifsten Schriften nicht mit der von ihm entdeckten hypothetischen Methode begnügte, obgleich er diese bereits bis auf den abstrakten Begriff des Unbedingten hinausgeführt hatte, sondern zu einer anderen Methode griff, zur Dialektik. Was der einzelnen Hypothesis versagt

development of logic has shown that the subsumptive syllogism is a special case of the formal property of transitivity which belongs to the relation of inclusion, or subsumption.”

Het tweede punt is, dat bij verwaarlozing van het centrale inzicht der onophbare correlativiteit der ervaring noodzakelijkerwijze de gehele wiskunde met de logica tot een „zuiveren denkvorm” moet worden. Bij CASSIRER en HUSSERL is dit duidelijk te zien. Voor het ogenblik is daaraan alleen opmerkelijk, dat logica en wiskunde, hoe men de zaak ook wendt, onverbrekkelijk samenhangen [E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* (Berlin. 1929) III, 445/6; E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik* (Halle. 1929), 124/5.]

¹⁾ DIOG. LAËRT. VIII, 57; IX, 25.

²⁾ PLATO, *Philebos*, 16D: Δεῖν αἰεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένουσ ζῆτειν; *Resp.* 534 B: Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖσ τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆσ οὐσίασ; *Resp.* 511 B: τὸ τοῖνον ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὐ αὐτὸσ ὁ λόγος ἀπτεται τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰσ ὑποθέσεισ ποιοῦμενοσ οὐκ ἀρχάσ, ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεισ, οἶον ἐπιβάσεισ τε καὶ ὀρμάσ, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸσ ἀρχὴν ἴων, ἀψάμενοσ αὐτῆσ, πάλιν αὐ ἐχόμενοσ τῶν ἐκείνησ ἐχομένων, οὕτωσ ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνη, αἰσθητῶ παντάσασιν οὐδενὶ προσχρῶμενοσ, ἀλλ’ εἶδεισιν αὐτοῖσ δι’ αὐτῶν εἰσ αὐτά, καὶ τελευτᾶ εἰσ εἶδη.

³⁾ PLATO, *Sophistes*, 253 B: Ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸσ ἄλληλα κατὰ ταῦτά μειξεωσ ἔχειν ὠμολογήκαμεν, ἀρ’ οὐ μετ’ ἐπιστήμησ τινὸσ ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶσ μέλλοντα δείξειν ποῖα ποῖοισ συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; D: τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταῦτὸν εἶδοσ ἕτερον ἠγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταῦτὸν μῶν οὐ τῆσ διαλεκτικῆσ φήσομεν ἐπιστήμησ εἶναι;

ist, leistet ihr Zusammenhang mit anderen, ihre Gemeinschaft (κοινωνία). Es wird zur Aufgabe einer besonderen Untersuchung gemacht, diese Gemeinschaft im einzelnen herauszuarbeiten, die Beziehungen herzustellen. Das ergibt ein Verfahren rein in Begriffen." ¹⁾ Dit zuivere begripsdenken nu plaatst zich op typerende wijze voor het denken der specifieke gebieden met de bedoeling deze hun zekerheid te verschaffen en het stelt zich geheel in dienst van de uiteindelijke eenheid, waarin alle onderscheidingen en tegenspraken zijn opgeheven. Bij PLATO is dit een program gebleven, een nauwelijks aangeduide mogelijkheid en — noodzakelijkheid. Voor ARISTOTELES bestond dit probleem niet, daar hij in zijn gericht zijn op een ἀποδεικτική, die van absoluut zekere praemissen behoort uit te gaan, zelfs voor de eerste hypothetische methode van PLATO's dialektiek geen waardering had, omdat deze slechts waarschijnlijkheden leverde. ²⁾ „ARISTOTELES fragt nach den Begriffen, in denen die Wissenschaft arbeitet, mit denen sie von statten geht; das ist die Frage nach der Technik der Wissenschaft. Es geht sein Interesse also auf die begrifflichen Instrumente, mit denen Richtigkeit erlangt wird So tritt an die Stelle der (platonischen) Dialektik als Kritik, die Logik des ARISTOTELES als Organon." ³⁾ Zo bleef het probleem der dialektiek rusten, totdat de hernieuwing van de kritische vraagstelling door KANT ook den tweeden zin der dialektiek weer tot het bewustzijn bracht. Onmiddellijk neemt het nakantse idealisme het probleem op. KANTS eenzijdig kritisch onderscheiden der principia, vooral zijn scherp scheiden van natuur en vrijheid, brachten FICHTE tot de conceptie zijner „Wissenschaftslehre", waarin opnieuw in het reine denken het absoluut garanderende eenheidspunt gevonden moet worden, vanwaaruit al het andere zich laat afleiden: „Die Wissenschaftslehre setzt, um nur erst einen Eingang in sich selbst und eine bestimmte Aufgabe zu gewinnen, voraus, dass in dem Mannigfaltigen jener Grundbestimmungen, dem angegebenen Umfange nach, ein systematischer Zusammenhang sein möge, zufolge dessen, wenn

¹⁾ NIC. HARTMANN, *Systematische Methode* I: Logos III. (1912), 143.

²⁾ ARISTOTELES, *Topica* 100a 29: διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξεων συλλογιζόμενος; 105b 31 πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν; *Anal. Priora* 24a 22: διαφέρει δὲ ἡ ἀποδεικτικὴ πρότασις τῆς διαλεκτικῆς, ὅτι ἡ μὲν ἀποδεικτικὴ λήψις θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεως ἐστίν (οὐ γὰρ ἐρωτᾷ ἀλλὰ λαμβάνει ὁ ἀποδεικνύων), ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἀντιφάσεως ἐστίν.

³⁾ 31, 61; vgl. 32, 10.

Eins ist, alles Uebrige sein, und gerade so sein muss, wie es ist." ¹⁾ Geheel afgezien van de richting, die bij FICHTE de verwerkelijking van dit programma neemt, moet erkend worden, dat de prologische vraagstelling hier scherp gezien is. Wat dit betreft gaat HEGEL met FICHTE samen: ook hij zoekt in de plaats van KANTS uiterlijke synthese een oorspronkelijke eenheid te stellen, waaruit zich alle specificatie verantwoordend laat. In deze vraagstelling ligt de historische daad van het speculatieve idealisme, in zijn verwaarlozing van de eigen rechten der bijzondere gebieden echter zijn fout. Deze verwaarlozing manifesteert zich daarin, dat HEGEL de grondbegrippen (kategorieën) volgens een „eenvoudig rythme" tracht af te leiden, het „dialektische" rythme van these, antithese en synthese, hiertoe bemoedigd door KANTS ontdekking van de „natuurlijkheid en onvermijdelijkheid der illusies", die de dialektiek van de zuivere rede veroorzaakt. „Indem KANT die Dialektik dadurch zu beseitigen versucht, dass er unsere Vernunft im Missbrauche ihrer Begriffe für sie verantwortlich macht, wird er selbst genötigt das Unendliche — im Gegensatze zu unserer Endlichkeit — zu denken; mit ihrem Richterspruche wagt sich die Vernunft also gerade in jenes Gebiet vor, das sie sich durch denselben verschliesst: sie gerät durch die Abweisung der alten in eine neue, von KANT nicht zum Bewusstsein gebrachte Dialektik hinein." ²⁾ Voorwaarde voor een dergelijke ontwikkeling van de reine begrippen ³⁾ is de idealistische these van de identiteit van denken

¹⁾ FICHTE, *Sonnenklarer Bericht* etc. [Werke (ed. Medicus) III, 577]; vgl. *Ueber den Begriff der W.L.* (Werke I, 176): „Die W.L. hätte in dieser Rücksicht zweierlei zu tun. Zuvörderst die Möglichkeit der Grundsätze überhaupt zu begründen; zu zeigen, wie, inwiefern, unter welchen Bedingungen, und vielleicht in welchen Graden etwas gewiss sein könne, und überhaupt was das heisse — gewiss sein; dann hätte sie insbesondere die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften zu erweisen, die in ihnen selbst nicht erwiesen werden können."

²⁾ R. KRONER, *Von Kant bis Hegel* (Tübingen, 1921) I, 132.

³⁾ HEGEL, *Vorles. über die Geschichte der Philosophie* [Werke XVIII (ed. Glockner), 222/3]: „Der Begriff der wahrhaften Dialektik ist, dass sie die notwendige Bewegung der reinen Begriffe aufzeigt, nicht alsob sie dieselben dadurch in Nichts auflöste, sondern eben das Resultat ist, dass sie diese Bewegung sind und (das Resultat einfach ausgedrückt) das Allgemeine eben die Einheit solcher entgegengesetzten Begriffe." Vgl. *Logik* (IV, 51): „Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten. — In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden, — und in unaufhaltsamem, reinem, von Aussen nichts hereinnehmendem Gange zu vollenden."

en zijn, zodat niet alleen de kantse eenzijdige correlatie van denken en aanschouwing, maar iedere correlativiteit van „Gesetzlichkeit” en „Gegenständlichkeit” wordt opgeheven. Binnen die vooronderstelling is de hegelse dialectiek een aan de prologica analoge vraagstelling, maar „*dass in der Identitätsphilosophie das unaufhebbare Recht der spezifischen Sinnggebiete missachtet wird, ist der Mangel, der das Geschick dieser Philosophie bestimmt hat. So leicht ist das Problem, um das es sich uns handelt, nicht: die Kraft der spezifischen Sinnggebiete für nichts zu halten und statt ihrer aus einem „einfachen Rhythmus” eine Scheinwelt hinzustellen, deren Gehalt nur das Leihgut aus den besonderen Wissenschaften sein kann.*”¹⁾ Men zou zich nu kunnen afvragen, of het gebruik van een naam, die „durch HEGELS Tat ein ganz scharf-liniges Gesicht bekommen hat”, voor een wezenlijk anders gericht vragen niet misleidend is. Maar ook hier zoekt de prologica continuïteit in de ogenschijnlijke tegengesteldheid der methoden. Juist omdat „Dialektik das Plakatwort (ist) für alle Unternehmungen, die jeder Mannigfaltigkeit gegenüber, diesem Problem der ursprünglichen totalen Ganzheit dienen”, wil zij dezen term niet laten vallen, ook al dient zij de eenheid der vele specificatierichtingen op hare wijze. Zo kan het tot de volgende definitie komen: „*Dialektik ist das Verfahren, das die Grundpolarität der Erfahrung einfach und total definiert, in ihren Motiven entwickelt und damit für die besonderen Formen dieses Grundverhältnisses (die „besonderen Erfahrungsbereiche” Grund und Rechtfertigung ist.*”²⁾ Ten slotte vindt deze gedachtengang nog steun in het feit, dat HEGEL de dialectische methode toch niet zó heeft geusurpeerd, dat daarnaast niet nog minstens SCHLEIERMACHER een eigen, totale, „philosophische” methode onder dien naam heeft trachten te formuleren. In de *Vorlesung* van 1818 vinden we deze bepaling: „Was also die Alten unter dem Namen Dialektik dachten, das wollen wir aufstellen, nämlich das ursprünglich Gemeinsame im Bewusstsein und die gemeinsamen Regeln des Verfahrens lediglich als Kunst der wissenschaftlichen Konstruktion.”³⁾ Of men zover gaan kan een nadere verwantschap aan te nemen tussen deze dialectiek en

¹⁾ 1, 191. Voor de quaestie der „dialectiek” vergelijkte men het gehele uiterst belangrijke „Zwischenstück” pp. 189—201.

²⁾ 1, 196 (noot).

³⁾ SCHLEIERMACHER, *Dialektik* (ed. Jonas) § 46 (noot); vgl. §§ 51b/52): „Zusammengefasst also ist die Dialektik 1. Organon des Wissens, d. h. der Sitz aller Formeln seiner Konstruktion. Sie ist 2. Mittel, sich über jedes einzelne als Wissen Gegebene zu orientieren durch Anknüpfung an die zu Klarheit gebrachten letzten Prinzipien alles Wissens”.

onze prologica lijkt ons zeer dubieus, hoewel niet valt te ontkennen, dat in de opvatting van de negatie als positieve tegenstelling en in het vasthouden aan de oorspronkelijke tweehed van grondelementen in alle weten aanwijzingen in deze richting schijnen te liggen. ¹⁾

2. CONSTRUCTIEVE PROLOGICA DER CORRELATIVITEIT.

Heeft de prologica dus — dit moge nu reeds duidelijk zijn geworden — de principia voor de eenheid der ervaring in den ruimsten zin op systematische, d.i. samenhangende wijze, op te sporen, dan dient zij, wil zij zich verantwoorden kunnen, in twee delen uiteen te vallen. Deze delen moeten correlatief met elkaar verbonden zijn als het theoretische en datgene, waarvoor de theorie geldt. De prologische theorie mag constructief zijn, zij moet zich aposteriori waar maken aan haar object, op straffe van haar wetenschappelijkheid in te boeten en tot vrije, aan niets gebonden, zonder verantwoordelijkheid voortschrijdende, „Gedankendichtung” te verworden. Haar object, waaraan zij zich moet laten verifiëren, ligt in de menigvuldige ervaringsrichtingen — die steeds tot op zekere hoogte gevorderde ervaringsobjectivaties zijn — in haar samenhang. Op dit laatste ligt alle nadruk. Het gaat niet om een theorie van de physica of de geschiedvorsing,

¹⁾ SCHLEIERMACHER, *Dialektik* (ed. Jonas) § 289: „Man darf zur Ableitung keinen negativen Gegensatz gebrauchen, sondern nur einen positiven;” vgl § 282: „In der Beziehung eines Teilungsgrundes auf ein Sein oder ein Tun ist keine Gewissheit als in sofern der Induktionsprozess das Substrat liefert. Nämlich durch den Satz des Widerspruchs ist hier nichts auszurichten. Also bleibt die Möglichkeit nach beiden Seiten gesetzt, und es ist nur das Zusammentreffen mit dem System der Schemata was entscheidet.”

§ 107: „Wenn man von dem die Erfahrung bildenden Denken ausgeht, in welchem beide Elemente, das intellektuelle und das organische, unleugbar sind: so kann man sagen, Wenn man zu beiden Seiten so weit geht, dass auf der einen der Vernunftgehalt, auf der andern der organische in nichts verschwindet, ist man auch aus dem Gebiet des Denkens herausgetreten;” § 132/3: „Da nun die Vernunfttätigkeit gegründet ist im idealen, die organische aber als abhängig von den Einwirkungen der Gegenstände im realen: so ist das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt wie auf reale; und ideale und reales laufen parallel neben einander fort als modi des Seins. Es gibt keine andre positive Erklärung dieses höchsten Gegensatzes, als dass das ideale ist dasjenige im Sein, was Prinzip aller Vernunfttätigkeit ist, in wiefern diese durchaus nicht von der organischen abstammt, und das reale dasjenige im Sein, vermöge dessen es Prinzip der organischen Tätigkeit ist in wiefern diese durchaus nicht von der Vernunfttätigkeit abstammt.” Vgl ook J. COHN, *Theorie der Dialektik* (Leipzig. 1923), 44 sqq. Voor de mogelijke verwantschap tussen beide beschouwingswijzen, die echter door het onuitgewerkt blijven van Schl.'s ideeën uiteraard conjecturaal blijft, zie men 1, 199/200.

noch om een achteraf geconstrueerde verbinding tussen oorspronkelijk heterogene „gebieden”, maar de eenheid der ervaring is het te bezinnen uitgangspunt, vanwaaruit de verbijzonderingen methodisch zowel noodzakelijk als ook betrekkelijk blijken. Als theorie dezer eenheid is de prologica dus geen „Idee der Forschung”, maar een „transcendentiaal” onderzoek naar de mogelijkheid der eenheid, die in het factische wetenschappelijke ervaringsstichten reeds altijd wordende werkelijkheid is. In haar verificatie aan deze werkelijkheid is zij tevens kritiek op deze werkelijkheid: kritiek in dien zin, dat het daadwerkelijke ervaringsgebeuren in zijn eigenlijken zin begrepen en gerechtvaardigd wordt en daardoor behoed voor miskennende interpretaties. Op deze kritiek gaan wij in de derde paragraaf in. Hier allereerst moeten wij vragen, wat met „de” ervaring bedoeld wordt. ¹⁾ Wij willen afzien van de vele mogelijke andere betekenissen, die deze term kan hebben, maar nauwlettend toezien op een karakteristieke trek, die dat, wat wij „dagelijkse ervaring”, voor alle verwetenschappelijking dus, noemen, kenmerkt: in iedere ervaring ligt enerzijds een moment van *herhaalbare wetmatigheid* en anderzijds een daarmee corresponderend moment van *vervangbare zakelijkheid* (voorwerpelijheid). Deze correspondentie is een *correlatie*, zodat beide momenten door en aan elkaar ontstaan en bestaan, een op straffe van wederzijdse vernietiging onverbreekelijke eenheid vormen. Door de correlativiteit is deze verhouding *noodzakelijk* en deze betrekking heet vanuit de richting der wetmatigheid genomen „*gelden*”, en vanuit tegengestelde richting bezien „*waar maken*”. ²⁾ Ieder punt nu van het indifferente fond, het „Allgewese”, waarin nog niets onderscheiden is, maar dat aangelegd is op indefiniet voortgaande differentiatie — grensbegrip dus der ervaring en in geen geval met „chaos” als tegenbegrip daarvan te identificeren! —, is principieel veelduidig en moet in een bepaalde geldigheidsrelatie gespannen worden, opdat de noodzakelijke eenduidigheid ontstaat. ³⁾ En verder kunnen de beide

¹⁾ Vgl. 1, 19 sqq.

²⁾ 1, 20: „Durch das „Gesetzliche” wird ein Mannigfaltiges (Verschiedenes) für einander substituent („gleich”), durch das „Gegenständliche” wird Dasselbe (das Formale) ein „sich Wiederholendes”, d.h. bewährt („bewahrheitet”) In diesem Wechselverhältnis besteht das, was man die Sicherheit der Erfahrung, die Notwendigkeit nennt.”

³⁾ 1, 21: „Der Stelle eignet an sich gar keine bestimmte Notwendigkeit Nur für ein bestimmtes Gesetzliches gibt es ein Gegenständliches, nur für ein bestimmtes Gegenständliches ein Gesetzliches, je in besonderer Veranstaltung und in freier Beweglichkeit gegenüber der scheinbar eindeutigen „Stelle” der Erfahrung”.

momenten uit deze correlatie zich niet zelfstandig maken zonder hun zin, ja allen zin te verliezen: *theorie* op zich zelf en *ding* op zich zelf hebben geen bestand, ook al schijnen zowel in zichzelf samenhangende, stringente oordeelssystemen en absoluut voor zichzelf bestaande dingen het meest van zelf sprekende te zijn: dezen schijn ontlenen zij aan niet tot bewustzijn gebrachte correlaties, waarin zij reeds ondoordacht gesteld worden. En toch ligt in deze begrippen, in hun algemeenheid genomen, meer en iets prologisch zeer belangrijks. Het „ding” in zijn absolute staat plaatst zich buiten de noodwendigheid der ervaring als het altijd manende motief der *werkelijkheid* en de „*theorie*” op gelijke wijze aan de andere zijde van het middengebied der ervaringsstichtende noodzakelijkheid als het onzeker makende motief der *mogelijkheid*. Het in-zich-zelf-zinvolle en het op-zich-zelf-zijnde zijn de grensbegrippen der ervaring. ¹⁾ Naast dit drietal der modale categorieën moet nu nog een *vierde modaalgrondbegrip* als prologische categorie uitdrukkelijk gekenmerkt worden: de „*Vielleichtheit*”, die nog een andere grens der ervaring aangeeft, een aanvragen, een aanspraak maken op noodwendige binding in geldige wetmatigheid. ²⁾ Dat deze categorie door de filosofen nog niet is opgemerkt, komt doordat aan deze „Merkmaligkeit” het denken nog geen deel heeft, doordat de zintuigen deze kenmerken aan het verstand als stof ter bepaling schijnen aan te bieden en zodoende de speculatieve aandacht hierop niet kon vallen. „In der Prologik aber wird von „Verstand und Sinnlichkeit” so wenig geredet werden, wie vom „Subjekt” dessen „Vermögen” sie sein sollen.” ³⁾ Daarmee zijn wij tot het eigenlijke aanvangspunt genaderd, waarvandaan de dialectiek haar ontwikkeling kan beginnen: het „misschien” is het eerste spanning scheppende moment van het vragen: „*Als Frage ist das Vielleicht der Anfang, die selbstschöpferische Urdisposition*”

¹⁾ 1, 25: „An jeder Stelle (der Erfahrung) eine unbestimmt unendlich wandelbare Veranstaltung momentaner „Notwendigkeiten”, von denen keine dieser Stelle eignet; und an der Grenze dieses in sich dicht fließenden Bereiches stehen zwei erfahrungsfremde und selbst einander fremde Kräfte, die diesen Bereich unendlicher Notwendigkeiten an jeder Stelle und also im Ganzen unsicher machen: das in sich „Mögliche” und das an sich „Wirkliche”.”

²⁾ 1, 27: „Die blosse „Merkmaligkeit”, die nicht in sich beharren kann, sondern in stetem Anhub und Anspruch auf „Erfahrung” (auf Notwendigkeit) erfahrungsanfänglich ist . . . „Anfang” niemals im Zeitsinne, sondern für die Frage nach dem „Wesen”.” Deze „Merkmaligkeit” wordt dan verder ook „Vielleichtheit” genoemd.

³⁾ loc. cit.

aller Erfahrung." „Denn wir meinen, jetzt den wahrhaften Anfang gefunden zu haben, vor dem es nichts gibt, was noch gefragt werden könnte, denn dieser Uranfang, dieser Urheber ist das schöpferische Vielleicht, der ewige Quellpunct alles Anfanges, ist die Urschematik der Frage selbst." ¹⁾

Door dit — onvermijdelijk — uitgaan van het oerschema van het vragen kan de eerste vorm van de correlativiteit die der „*tensionaliteit*” genoemd worden, daar elk aanvangend weten een „schöpferische Komplexgestaltung eines Simplexen” is. Daarom is het grondprobleem der kennisleer sedert KANT verkeerd gesteld: niet hoe de componenten der ervaring samen te brengen zijn, maar hoe ze uit het indifferente gezamenlijk in correlatieve spanning te voorschijn treden, is de grondvraag. ²⁾ Aan dit fundamenteelste methodische verschilpunt scheiden zich de zuiver wetenschapstheoretische prologica en de anthropologisch ingestelde kennisleer: voor de laatste is de oorspronkelijke gescheidenheid der componenten, voor de eerste hun aanvankelijke ononderscheiden eenheid wezenlijk. Bovendien zijn de in beide beschouwingen bedoelde componentenparen geenszins identiek. Op deze quaestie komen we in onze kritische beschouwingen terug.

In den grondvorm der vraag: „wat is dat?” wordt nu niets anders bewerkstelligd dan de uiteen-spanning van probleem en phaenomeen, zonder dat een dezer beide reeds nader richtingsbepaald zijn. De „copula” (een term alleen van het verlaten standpunt der synthesis uit mogelijk!) beduidt slechts deze correlativering: noch de idealistische overspanning van het wetmatigheidsmoment (*omnimoda determinatio est existentia*: „is” als identiteit genomen), noch het realistische zelfstandig maken van het moment der „Merkmaligkeit” (*τόδε τι*: Aristoteles) kunnen het wezen der ervaring begrijpelijk maken, daar beide den oorsprong aller ervaring miskennen. ³⁾ Zo geldt tegenover de moderne eenzijdigheid om allen nadruk te leggen op de irrationele resten van het zijn, een eenzijdigheid, die door een analoge rationalistische te voorschijn geroepen is: „Es gibt „alogische

¹⁾ 1, 28/29.

²⁾ 1, 31: „Man quält sich seit je mit der Frage ab, wie „Denken und Sein”, wie „Gesetz und Gegenstand” zusammenzubringen seien. Man sollte erkennen, dass die einzige Schwierigkeit darin besteht, sie auseinanderzubringen.”

³⁾ 1, 37: „Ohne das prologische Prinzip der Correlativität ursprünglicher Spannungsmomente bleiben die beiden „Wesenheiten” (*λόγος* en *τόδε τι*) einander transzendent. Und so mächtig ist das kleine „ist” nicht, dass es fertig disparat Gegebenes in Spannung zwingen könnte.”

Grenzen" des Seins, weil es anontische Grenzen des Logischen gibt." ¹⁾ Deze prologische methode zich „diesseits von Idealismus und Realismus" te houden is totaal anders gericht dan die der moderne metafysici, die steeds binnen de (anthropologische) relatie subject-object blijven, en terecht blijven: de vraag is slechts, of zij in hun kennis-theorie het wezen van den kennende niet meer treffen dan dat van de kennis. ²⁾ Voor de oorspronkelijke tensionale eenheid van „Bedeutendes" en „Andeutendes", die in de vraag tot leven komt, wordt nu de naam „Allgewese", „das Eine und Dichte und Ungeschiedene" ingevoerd. Dit is wederom een modaal begrip, gelijk alle prologismen, en geen metafysisch, hoe gevaarlijk ook juist zowel zijn opstelling als zijn formulering is. Elk metafysisch vragen naar fundering der ervaring in iets anders — het „zijn" zowel als het „bewustzijn" of het „ik" of de transcendente relatie van beiden — moet er door omgebogen worden in de richting van de alles omvattende ervaring zelve. Alle stelbaarheden zijn uit de grondvorm der correlativering af te leiden of liever daarin door verdichting der oerspanning op te bouwen, niet omgekeerd. „So ist denn das Allgewese: *das Ganze der Erfahrung an ihrem dialektischen Anfange: das Ganze und Eine der Vielleichtheit; die modale Totalerfüllung der „metaphysischen Stelle"*." ³⁾ En hoe de ervaring zich ook moge compliceren en verrijken, zij zal in haar totaliteit niets als „das (modale) Analogon des Allgewese" blijven. Het absoluut-stellen van momenten, die alleen in een of andere bijzondere (cor)relatie zin en bestand hebben, het kenmerkendste

¹⁾ 1, 39. Vgl. N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin. 1925²) 29: „So wesentlich die logische Struktur am Gegenstände und die Tendenz der Erkenntnis, ihr nachzukommen, auch sein mag, in ihr liegt doch nicht das Wesen des Erkenntnisphaenomens als solchen. Sie bildet gleichsam eine rationale Aussenseite an ihm; und weil immer das Rationale an einer Sache sich leichter fassen und geben lässt als das Irrationale, so ist es verständlich, wie in ihm das grosse Restproblem unterhalb der logischen Struktur dem philosophischen Blick eben durch die Ueberlagerung des Logischen entrückt wird."

²⁾ Vgl. N. HARTMANN, *Diesseits von Idealismus und Realismus* i. Kant-Studien XXIX (1924), 182: „Denn hier (in der realistischen Auffassung der Erkenntnisrelation) liegt auf dem Gegenüber, dem Transzendenzverhältnis von Subjekt und Gegenstand der ganze Nachdruck; Wahrheit der Erkenntnis aber ist dasjenige, was diese Transzendenz überbrückt." Uit een dergelijke opmerking blijkt, wat het „aporetische", „überstandpunktliche" denken van N. HARTMANN bedoelt te zijn: de feitelikheden en haar aporieën zijn gegeven en de „standpunten" leggen slechts den nadruk op de ene zijde om de andere te verwaarlozen. De aporetiek daarentegen ontwikkelt deze eeuwige cruces, niet om ze uit den weg te ruimen, maar om ze te „behandelen" (*Grundzüge*, 122). Dit denken sluit zich op in impassen.

³⁾ 1, 43; vgl. 28, 34—37.

van alle metaphysisch denken¹⁾, wordt hier in systematisch-prologische bezinning a limine afgewezen: metaphysische problemen worden hierdoor niet eenvoudig voor schijnproblemen verklaard, maar hun wordt methodisch hun plaats aangewezen, een plaats, die men hun ten onrechte en ten koste van den ervaringssamenhang aan het begin wil inruimen.

Had de tensionale vorm der correlativiteit de uiteenspannende macht van de vraag te garanderen, deze uiteen-houding der momenten is toch tevens een op elkaar betrekken van deze. De copula scheidt, maar legt tegelijk verband: de tweede vorm der correlativiteit is de *intensionale*. En alle pogingen aangewend om deze betrekking van ongelijksoortigheden te verzwakken tot zijnde identiteit (nakants) of wordende identiteit (neokantiaans) dienen te worden geweerd, daar beide pogingen het wezen der ervaring geen recht doen weder-waren. Met de vraag correspondeert het *antwoord*, de poging om in samenhangende systemen van aan elkaar beantwoordende wetmatig-heden en zakelijkheden een standhoudend analogon in het spannings- veld der vraag van het oorspronkelijk dichte tot stand te brengen. Probleem en phaenomeen zoeken in het antwoord zich aan elkaar te bevestigen door ingevoegd te worden in een zinsamenhang en een zaaksamenhang, die over en weer op elkaar betrokken zijn. Een „System immanenter Correlativität” ontspringt²⁾ door de methode van „*Annahme*” en „*Versuch*”, van welke prologismen „hypothese” en „experiment” bijzondere, natuurwetenschappelijke, gevallen zijn. De „*Annahme*” maakt het probleem tot moment van een „Bedeutungs- gefüge” en de „*Versuch*” brengt het vagante phaenomeen van vrij object tot gebonden object door door coïncidenties constanten in regionalen zin vast te stellen.³⁾ In de correlativiteit dezer beide zijden ligt nu de fundering van het centrale begrip der *geldigheid*. Deze geldigheid dient wederom niet eenzijdig opgevat te worden als stringentie, het bondig en bewijsbaar zijn binnen een deductieven

¹⁾ Vgl. E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Berlin. 1923²), 309: „Das charakteristische Verfahren der Metaphysik besteht nicht darin, dass sie das Gebiet der Erkenntnis überhaupt überschreitet — denn ausserhalb dieses Gebietes gäbe es für sie nicht einmal mehr Stoff zu möglichen Fragestellungen — sondern dass sie, im Gebiet der Erkenntnis selbst, zusammengehörige Gesichtspunkte, die nur in Bezug auf einander Bestimmt sind, von einander abtrennt und somit das Logisch-Korrelative in ein Dinglich-Gegensätzliches umdeutet.”

²⁾ 1, 52.

³⁾ Voor de minutieuze analyse van dit proces, verduidelijkt aan de vaststelling van het bij 100° koken van water, zie men 1, 55—60.

samenhang, noch als de daarmee samenhangende evidentie der bewijsprincipia, daar beide opvattingen geen transitieven zin in de geldigheid leggen en daardoor voor ervaring irrelevant zijn. De transitiviteit der geldigheid echter wordt in het beroemde begripspaar *apriori* en *aposteriori* tot haar recht gebracht. Reeds bij ARISTOTELES ligt in het πρότερον τῆ φύσει en het πρότερον πρὸς ἡμᾶς een evenwichtige wederkerigheid, ook al is reeds hem de neiging te machtig het πρότερον τῆ φύσει tot een ἄπλῶς πρότερον te overdrijven.

Deze neiging, door de historie der wetenschappen schijnbaar ondersteund, bleef overheersen ¹⁾, terwijl het empirisme (met in zijn gevolg het onvermijdelijke skepticisme) de omgekeerde eenzijdigheid verdedigde. Door dezen strijd der „standpunten” wordt de zin van het begrip van het gelden vernietigd. Want gelden impliceert onverbreekelijke wederkerigheid en het zich uitstrekken ener competentie van de ene naar de andere pool en omgekeerd. Dit „transcenderende” motief wordt door absoluut gescheiden transcendenten elementen juist genegeerd: „denn wo Transzendenz ist, ist Geltung nicht. Und doch kann „Geltung” nicht ohne das Motiv des „Ueber-sich-Hinausgehens” gedacht werden; das Motiv der Transzendenz ist ein der Geltung immanentes Merkmal; das Begriffsmotiv der Transzendenz heisst *Transzendental.*” ²⁾ Dit is de kern van de transcendentale vraagstelling van het Kriticisme. Helaas echter bepaalde KANT — moest hij wel bepalen, gezien de impasse, waaruit hij de wetenschap te redden had — de competentie éénzijdig als van de wetmatigheid uitgaande en daarbij bleef het bij de hernieuwing van het Kantianisme. Alle strijd tegen het idealisme in zijn verschillende vormen, zelfs zonder dat dit den gang van KANT naar HEGEL nog eens gaat, vindt in deze gebrekkige, het wezen der ervaring niet dienende, bepaling zijn oorsprong en legitieme aanleiding. Ook het begrip „*autonomie*” is uit de geldigheid als systeem van correlatieve intensionaliteit te verstaan: tegenover de „heteronomie” van de geldingsvrije aanspraak van een element op een totaal ervan gescheiden, vreemd komt in het begrip de zich zelf genoeg zijnde wederzijdse bepaling tot uitdrukking. ³⁾ De modaliteit van het gebied der geldigheid is de *noodzakelijkheid*, van het systeem der op elkaar betrokken leden, wel te verstaan: de leden zelf zijn zonder noodzakelijkheid, daar nòch de stringentie der

¹⁾ Vgl. 31, 203 sqq.; 1, 63; 228 sqq.

²⁾ 1, 65.

³⁾ Op het gebied der praktische rede heeft KANT de wederkerigheid der geldigheid recht doen wedervaren. De term „*autonomie*” heeft ook ongetwijfeld op dit gebied zijn oorsprong gevonden.

theorie, noch de coincidentie der feitelijkheid deze kennen. Noodzakelijk is alleen de betrekking van beide polen op elkaar. Deze betrekking is niet uiteindelijk, maar moet vatbaar blijven voor ontbinding door aan de grenzen van het gebied opduikende problemen en phanomenen: de motieven der tensionaliteit zijn in die der intensionale sfeer niet ondergegaan, maar blijven, gelijk alle prologismen, voortdurend levend het proces der ervaringsstichting mede vormen. „Es gibt also keine ewigen Gesetze, als gäbe es absolute Geltung auf unendliche Sicht; Gesetze sind momentane Bedeutungsveranstaltungen auf korrespondierend gestaltete Gegenstandsdeutbarkeiten und umgekehrt.“¹⁾ Daarom wordt de noodzakelijkheid ook een „*maxime*“ der *ervaring* genoemd, die er voor moet zorgen, dat de pogingen tot het stichten der geldigheidsbetrekking indefiniet worden voortgezet. Deze momentane, labiele geldigheidssystemen liggen niet zuiver gescheiden naast elkaar, maar doorkruisen elkaar in oneindige dichtheid. In de oneindig verschillende wijzen, waarop men een willekeurig punt van het Allgewese in relaties kan spannen, in de oneindige variabiliteit van de objectivatiemogelijkheid dus, kan men deze oversnijding onmiddellijk ontdekken en daarmee is de mogelijkheid geschapen het grootste systematische gebrek van het kantse systeem te verbeteren: de noodzakelijkheid is niet beperkt tot het gebied der natuur met daarnaast een gebied der (zedelijke) „vrijheid“: „Gibt es ein „Reich der Freiheit“, so gibt es in ihm die Maxime der Erfahrung, das heisst, die Notwendigkeit.“²⁾ De prologismen garanderen de systematische eenheid der „gebieden“, doordat zij in alle gebieden op gelijke wijze werkzaam zijn in dienst van de ene, ondeelbare ervaring.

Opdat nu de pool der wetmatigheid alle starre uiteindelijkheid misse, die haar buiten staat zou stellen de labiliteit der ervarings-schepping indefiniet te verwerkelijken, dient zij in haar vormen — homogene systemen van elkaar funderende stellingen, die „wetenschappen“ genoemd worden — naar alle zijden open en beweeglijk te zijn. Geen wetenschap is ooit voltooid, maar onder den impuls van de idee der theorie, het deductieve continuum, is zij slechts een momentane, steeds op weg zijnde, realisering van een „Begründungs-

¹⁾ 1, 73.

²⁾ 1, 74: „Es gibt also keine „Freiheit des Willens“; sondern „Wille“ (das heisst doch wohl: die Gesetzlichkeit und Bedeutung dessen, was man „Handlung“ nennt) ist in jeder Schwebung angewiesen darauf, dass eine korrespondierende Wandlung der Tatgegenständlichkeit sich vollziehen kann, damit die Kompetenz des Einen auf das Andere correlativ sich vollziehen, Erfahrung werden kann.“ Dat ook het begrip „vrijheid“ een prologisme is, zal later blijken.

zusammenhang." ¹⁾ Naar de zijde der principia vertoont zulk een oordeelssysteem een „*indefinite Reduzibilität*” (geen axioma's kunnen ooit voor uiteindelijk gehouden worden, maar steeds dient men naar diepere fundering te speuren), en omgekeerd, naar de zijde der afgeleide consequenties een „*indefinite Deduzibilität*”. Verder is het systeem nooit volkomen dicht, maar door de invoering van met het geheel niet in strijd zijnde definities voor verdichting vatbaar: „*indefinite Induzibilität*”. Dat hieraan een grens zou zijn, is principiëel onbewijsbaar, evenals de onmogelijkheid, dat nieuwe bijzondere wetenschappen, gebieden van eigenaardige objectivatie, zouden ontspringen. „Wir nennen diese Eigenheit der Wissenschaftsgeschichte die *indefinite Differentibilität* des indifferenten Sinnfonds.” Bovendien laat ieder, meer of minder dicht zingeheel zich op principiëel oneindig verschillende wijzen ordenen, zodat als derde eigenschap van „wetenschap” zich die der „*Transformierbarkeit*” vertoont, een term wel is waar ontleend aan het gebied der niet-euclidische geometrieën, maar die op verschijnselen van andere bezinningsgebieden evenzeer van toepassing is. ²⁾

Wat deze wetmatigheidspool der geldigheidscorrelatie betreft, is het nog van veel belang in te zien, dat het gelden niet tot voorwaarde heeft, dat er een soort gelijkvormigheid of herhaling bestaat in datgene, waarvoor de wetten gelden (de „natuur” of de „wereld”). ³⁾ Een

¹⁾ 1, 85 sqq.

²⁾ B.v. „in der Sphäre der Sozialwissenschaften die Mannigfaltigkeit der Rechtssysteme (etwa je nach der Rangordnung zwischen Eigentum und Arbeit), von denen keines das andere als „wahr” oder „unwahr” ausschliesst, die als Systeme identischer Sinnanzheit vielmehr aufeinander transformierbar bleiben und dadurch gerade als Mannigfaltigkeit desselben Gruppenbegriffs sich miteinander erhalten.” (89).

³⁾ KANT, *Kr. d. v. V.* B 682: „Nach demselben (dem transcendentalen Prinzip der Gattungen) wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung notwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt (ob wir gleich ihren Grad apriori nicht bestimmen können), weil ohne dieselbe keine empirische Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre”.

H. POINCARÉ, *Science et méthode* (Paris. 1908), 9: „Les faits les plus intéressants sont ceux qui peuvent servir plusieurs fois; ce sont ceux qui ont chance de se renouveler. Nous avons eu le bonheur de naître dans un monde où il y en a.” *La science et l'hypothèse* (Paris. 1906), 172: „Observons d'abord, que toute généralisation suppose dans une certaine mesure la croyance à l'unité et à la simplicité de la nature.”

Integendeel: deze eenheid en samenhang moet niet geloofd, maar gesticht worden in geldigheidsbetrekking. Vergelijk ook nog het analoge standpunt van HELMHOLTZ, die van het „Vertrauen auf die Gesetzmässigkeit des Geschehens” spreekt [*Vorträge und Reden* (Braunschweig. 1884) II, 247] en de wijze, waarop HERTZ dit voor zijn bekende tekentheorie benut.

dergelijke praeformatie, die als gelukkig toeval geprezen pleegt te worden, zou de strafheid der geldigheid juist vernietigen. Juist de *herhaalbaarheid* is een kenmerk van de zinstructuren en zij herhalen zich aan dat, wat *vervangbaar*, maar juist niet gelijkvormig of gelijk is. En deze vervangbaarheid moet immer weer geconstitueerd worden door en aan de wetmatigheid, geconstitueerd in een geheel van steeds wisselende verschijnselen. Bij al deze prologische bezinningen moet men zich bovendien steeds voor ogen houden, dat deze bepalingen niet specifieke, alomvattende geldigheid bezitten, zodat ze niet alleen betrekking hebben op de „begripmatigheid der natuurwetten” maar evenzeer op gemeenschapsnormen, stijlstructuren en „eeuwige waarheden der heilswetten”. Want in al deze gebieden ontvouwt zich de totale eenheid der ervaring: dit zijn althans de tot op heden tot bewustzijn gekomen („bezonnen”) specifieke ervaringsmodi.

De „Gegenständlichkeit” wederom, de tegenspeelster van de „Gesetzlichkeit” is evenmin het starre, individuele „ding”, dat of uiteenvalt in wezenlijke en onwezenlijke (primaire en secundaire) eigenschappen, of aan het einde van het proces der bepaling als een aan alle geldigheid ontvallen absolutum „existeert”. Geen kenmerk is wezenlijk of bijkomstig, maar door het in steeds nieuwe correlaties te spannen wordt uit een vagant complex een momentaan wezenlijk complex van constanten tot „object” („Gegenstand”) gebonden en slechts in deze spanning bewaard. Maar daartoe is nodig, dat het onwezenlijke, het „vagante” blijft, daar dit juist het momentaan invariante object mogelijk maakt. Het object is dus niet een abstractum, noch een voorlopiegheid, maar een door de geldigheid geschapen en vastgehouden, gedragen specificatie van oneindige variabiliteit. „Das was für einander an die Stelle treten kann, der „Gegenstand” ist also eine Konstanz im Vaganten; ist eine Konstanz des Vaganten. Aber das Vagante verschwindet nicht neben dem Konstanten, noch im Konstanten. Das macht den Gegenstand aus. Mit dieser Last und dieser Kraft hat er die Aufgabe der Substituierbarkeit und der Aequivalenz zu erfüllen.”¹⁾

¹⁾ 1, 107. Ter staving van de belangrijkheid van deze prologische, dus op alle gebieden der ervaring doorwerkende, grondcorrelatie van herhaalbaarheid en vervangbaarheid, zij hier reeds op twee beroemde gevallen gewezen. KANTS *kategorische imperatief* mòet, als grondlegging van het ervaringsgebied der gemeenschap zo „formeel” en „leeg” zijn, om de oneindige variabiliteit der bijzondere vormen van ethische objectivatie te kunnen omvatten. Het ethische object is niet een bijzonder geval, waardoor de ethica de gedragsregel heeft op te stellen (casuïstiek), maar in de ethische bezinning wordt het uitwisselbare object op de

De noodwendigheid, die het modale kenmerk der intensionale correlativiteit is, kan ten slotte alleen dan streng behouden blijven, wanneer de geldigheid bewerkstelligd wordt en niet in „conventionalisme” of idealisme van metaphysische strekking te loor gaat. „Dialektisch ausgedrückt, handelt es sich darum, „die Welt” weder als das Ganze von Vorgängen, die von den Gesetzen beherrscht werden, noch als das Ganze des Unzugänglichen, über das die Forscher in willkürlichen Konventionen sich ihren Text machen, correlativ unbrauchbar machen zu lassen.”¹⁾ Men zou nu kunnen menen, dat deze indefiniet mogelijke bewerkstelling van geldigheidsbetrekkingen het laatste woord van de dialektiek der correlativiteit is. De beide polen in volmaakte uiteindelijkheid als idee gedacht zouden de *theorie* als deductief continuüm en het *ding* als absoluut dicht complex van constanten in intensionale correlatie laten blijven. Zowel de idealist als de empirist kunnen zich bij deze opvatting van „theorie” en „ding” bevredigd voelen: immers het ding is geheel door de theorie („het denken”) bepaalbaar, en omgekeerd moet de theorie zich uiteindelijk naar het ding richten. Ja, de metaphysicus kan beide gezichtspunten beurtelings te zijnen nutte aanwenden!²⁾ In dezen gedachtengang echter zou de oorspronkelijke tensionaliteit zijn verloren gegaan in de overspannen aanspraak der intensionaliteit. En het is de dialektische voorwaarde, dat geen vorige vorm in een latere, ontwikkeldere verloren gaat, laat staan de oervorm, waaruit de gehele ervaring leeft. Er zal dus een derde vorm van correlativiteit, de *extensionale* gezocht moeten worden, die de aanspraken der vorige vormen bewaart en de ervaring in haar geheel behoedt voor verwording. Om de grondextensionaliteit van theorie en ding (an sich: in prologischen zin is er geen onderscheid) gaat het. Beide, theorie en ding, nu behoren niet meer tot het span-

herhaalbare wetmatigheid correlatief betrokken in het begrip van „Jedermann” en zodoende de noodzakelijkheid der gemeenschapservaring op wetenschappelijke formule gebracht. „Ethische Erfahrung ist die Zulänglichkeit („Geltung”) zwischen einem invariant sich wiederholenden „Gesetz” und der substituenten und äquivalenten ethischen Gegenständlichkeit des „Jedermann.” (109)

Ook in de *religieuze ervaring* is het specifieke object, de „wereld” niets anders dan het oneindig vervangbare, waarin de „eeuwige waarheid” zich herhaalt, i.c. „zich openbaart”. „Ergreift die Ahnung ein Ding als „Zeichen”, als Zeichen der Nähe Gottes, so wird jegliches Ding zur „Welt.” (28, 148)

¹⁾ 1, 121.

²⁾ 1, 138: „Und selbst der Metaphysiker wird in diesem Zwielficht sein Auskommen finden; denn er kann, je nachdem, den weiten Abstand des Dinges von der Theorie für sein Transzendenz-Interesse und die intensionale Enge der Kompetenz von Wissenschaft auf den Gegenstand für sein dogmatisches Interesse brauchen.”

ningsveld der intensionaliteit, maar *transcenderen* dit veld als grens-impulsen of poolmomenten, die de oorspronkelijke tensionale wijde van het gebied der noodzakelijkheid garanderen. De theorie transcendeert het gebied der wetenschap, der „Gesetzlichkeit” en het ding evenzo dat der objectieve „Gegenständlichkeit”. „Somit kann das Transzendente der Motor eines immanent systematischen Aufstiegs der Erlebensbereiche werden.”¹⁾ Zo krijgt het oude, metaphysische begrip der „transcendentie” een prologisch bruikbaren zin in dienst van de intensivering der ervaring (ook het „Erleben” genoemd).

Hebben wij boven gezien, dat „wetenschap” een naar minstens vier zijden oneindig ontwikkelbaar betekenisstelsel is, dat nooit af is, de „theorie” is het absoluut onproblematische zinstelsel, het deductief dichte continuum, een totaal reductum, inductum en deductum. Een voorbeeld van „een” „theorie” is daarom niet te geven, daar de theorie gebiedsloos en daardoor betekenisloos is: zij is slechts datgene, wat de wetenschap nooit rusten laat op een momentanen stand van doorwerktheid.²⁾ Voor de wetenschap is de „theorie” dus hersenschim, maar in extensionale correlativiteit tot het „ding” een machtige aandrift voor het voortschrijden der ervaring naar groter (betekenis)dichtheid. De strijd in de wiskunde tussen „formale” en „ontologische” fundering, tussen zuiver op het principe der tegenspraak berustende theorie van impliciet gedefinieerde, betekenisloze elementen en op bepaalde ervaring betrokken zijnswetenschap is een voorbeeld van de grote macht, die het poolmoment der theorie over een wetenschap kan uitoefenen.³⁾

Op analoge wijze staat het „ding” tegenover de uitwisselbaarheid van het object in absolute enigheid, „Einzigkeit”, transcendeert alle

¹⁾ 1, 141.

²⁾ 1, 145: „Soll der Unterschied von Bedeutungssystem und Sinnsystem auf ein Prinzip gebracht werden, so möge so gesagt werden: Das Prinzip des Bedeutungssystems ist das Prinzip der indefiniten Bedeutung des Problematischen; das Prinzip des Sinnsystems ist das Prinzip der infiniten Intussuszeption, der blossen Geistigkeit, der Schauung, der reinen Idedität.”

Van bijzonder belang is de verschillende rol, die het *principe van tegenspraak* in beide systemen speelt. In het zinstelsel is het het criterium voor juistheid, in een betekenisstelsel daarentegen voor niet-onjuistheid. Is in het laatste a gesteld, dan dient het principe er toe te verhinderen, dat non-a in denzelfden zin gesteld wordt; in het eerste daarentegen wordt a als bewezen beschouwd, voorzover non-a niet gesteld is en omgekeerd.

³⁾ O. BECKER, *Mathematische Existenz* i. Jahrbuch f. Phil. u. phänom. Forschung VIII (1927), 469 formuleert beide standpunten scherp als volgt: „1. Mathematisch existent heissen Gegenständlichkeiten, die zum Thema einer

objectiviteit dus naar de andere zijde. Zomin als men van theorieën kan spreken, kan men het van dingen. Dingen zijn altijd reeds objecten, al is hun constantencomplex ook nog zo voorlopig. Het beeld van de verhouding van asymptoot en hyperbool is gelukkig gekozen. „Die Asymptoten sind „Entartungen“ der Hyperbel. Aber die Asymptoten sind infinite Grenzimpulse für die indefinit unendliche Weite der Gestaltung der Hyperbel.”¹⁾ De modaliteit eindelijk van deze transcendente polariteit is die van *mogelijkheid* en *werkelijkheid*. Weer moet men deze categorieën van de ervaring in haar systematisch geheel scherp onderscheiden van psychologiserende en metaphysiserende pogingen haar zin en plaats te bepalen.²⁾ Het mogelijke is niet een subjectieve toevoeging, een *κατὰ συμβεβηκός* der dingen, daaraan toegevoegd door de handeling van het subject, noch een *δυνάτὸν*, dat zich verwerkelijk en dus nog slechts een onvoltooide voortoestand van het ding is, noch ook het reine mogelijke der platonische ideeën, dat in de reine speculatie der anamnesis toch weer een correlatieve binding met het werkelijke ding, buiten de ervaring, aanging. De *μέθεξις* van de concrete dingen aan de ideeën blijft de crux dezer speculatieve ervaringsleer in metaphysisch gewaad. Eerst als grensimpulsen tot het oneindig zich verdichtende gebied van de intensionale noodzakelijkheid vinden mogelijkheid en werkelijkheid haar legitieme, want de ervaring garanderende plaats. Overal elders breken zij den correlatieven samenhang uit elkaar en mogen dan andere interessen dienen: haar ware kracht verliezen zij. „Wollen wir von einer „Reihenfolge“ der modalen Kategorien reden, so könnten wir so sagen: aus der Vielleichtheit besondert sich die Notwendigkeit, aus ihr und darum aus der Vielleichtheit besondert sich die Extensionalität der Möglichkeit und der Wirklichkeit.”³⁾ Daarom is de gebruikelijke, ook door KANT nog aanvaarde, volgorde: mogelijkheid — werkelijkheid — noodzakelijkheid zo ondoordacht: alsof het „werkelijke” „pas” werkelijk en „nog niet” noodzakelijk ware! De noodzakelijkheid ligt in het *proces* der geldigheidsstichting en de beide

mathematischen Theorie gemacht werden und in dieser Theorie *widerspruchsfrei* fungieren können. 2. Mathematisch existent sind solche Gegenstände, die von einem *festgelegten Ausgangspunkt* aus mit bestimmt umschriebenen Mitteln konstruiert werden können.”

D. HILBERT, de formalist, zegt typerend [*Grundlagen der Geometrie* (Leipzig, 1930⁷) 315]: „Wenn wir aber inhaltliche Axiome als Ausgangspunkte und Grundlagen für die Beweise benutzen, so verliert die Mathematik damit den Charakter des absolut sicheren. Mit der Annahme von Voraussetzungen kommen wir auf das Gebiet des Problematischen”

¹⁾ 1, 149.

²⁾ 1, 156.

³⁾ 1, 157.

andere modaliteiten zijn *postulaten* van de extensionaliteit aan de nooit voltooide intensionaliteit: „sie lockert das versuchte Analogon der Erfahrung zum Allgewese unbegrenzt auf.“¹⁾

Deze postulaten tenslotte vertonen zich binnen het gebied der ervaring in de gedaante van *maximen*. „Dadurch bleibt die Erfahrung als Bereich autonom und souverän; denn die Maximen sind immanente Leitweisen ihrer Veranstaltung, sind die Richtkräfte ihrer ursprünglichen Selektivität.“²⁾ De ervaring transformeert dus de grenspolariteit in richtregels der immanentie, idealen der intensionaliteit. Drie paren van zulke maximen vallen te onderscheiden. De idee der „selektiven Ausdehnbarkeit“ ontvouwt zich in de „*Maximen der Exhaustion und der Approximation*“. De „Exhaustion“ spreekt uit, dat niets, wat in de vraag met de modaliteit der „Vielleichtheit“ opduikt, absoluut „de vraag“ kan blijven, dat er hier geen absolute grens („Schranke“), maar altijd slechts een verschuifbare is („Grenze“). „Alles aus der Frage Aufsteigende ist Vorrat für die Erfahrung; die Erfahrung ist *capax infiniti*.“³⁾ Een bewijs voor deze capaciteit is niet te geven: het is reeds voldoende, dat geen bewijs van het tegendeel ooit nog gebracht is, voldoende, opdat het ervaringsproces zijn onbegrensd voortgaan in de richting van „ding“ en „theorie“ behoude. Maar de „Approximation“ herinnert er tegelijkertijd aan, dat de voleindiging van dit proces steeds ideaal blijft, altijd terugwijkt voor ons benaderen, „omdat wij het benaderen, opdat wij het (verder) benaderen.“⁴⁾ Voortschrijdende *exactheid, integratie* aan de zijde der wetmatigheid en correlatief daarmee groter wordende *preciesheid, individualisatie* aan die der zakelijkheid zijn de kenmerken van het aldus geleide proces, dat zodoende in zijn indefinite progressie gegarandeerd is, zonder dat — daarvoor staat de maxime der approximatie borg — deze immanentie ooit in transcendentie kan omslaan. „Der indefinite Progressus baut sich nicht ab.“⁵⁾

In het correlatieve gebied der ervarings-schepping nu staan wij voor een veelheid van specifieke wijzen, waarop aan de onbepaaldheid, het zwevende karakter der „Vielleichtheit“ beantwoord wordt. De vraag verbijzondert zich tot specifieke vraag. En de vraag is nu, hoe zich niet alleen trots, maar juist ook door deze begrenzing der vraagrichting, de eenheid van het gehele proces handhaaft. Een punt van het dichte, oorspronkelijke is door de modaliteit der „Vielleichtheit“ nog niet eenduidig van physische of stilistische of andere

¹⁾ 1, 158.

²⁾ 1, 167.

³⁾ 1, 169.

⁴⁾ 1, 170.

⁵⁾ 1, 172.

geaardheid geworden. De *ὁρισμός*, als eerste gebiedsbepaling, legt de richting vast. Maar hoe schikken zich al deze — principiëel oneindig vermeerderbare — richtingen tot het *systeem* tesamen, dat als het analogon het gehele ervaringsproces zijn zin geeft? Hier bezint de prologica zich op het bekende verschijnsel, dat ervaringsgebieden tot elkaar in de relatie van *techniek* en *methode* treden, maar zó, dat er een eenzinnige richting bestaat. In deze *auxiliaire systematiek* openbaart zich een ordening tussen de gebieden met dien verstande, dat elk gebied wel is waar methodisch homogeen en onafhankelijk blijft, maar zich toch inricht op, aanpast aan het als techniek benutte.¹⁾ Deze betrekking wordt ook „*implikative Systematik*” genoemd, omdat iedere methode haar techniek geheel in zich betreft, impliceert. Het valt wederom niet te bewijzen, dat een dergelijk impliceren niet overal mogelijk is. Deze ordening kan men aan die van *abstract* naar *concreet* gelijk stellen: iedere „methode” is ten opzichte van haar „techniek” dichter van betekenis- en tekenmomenten en de techniek is „formeler” gezien vanuit de concretere, vollere ervaring van het latere gebied. Zo kan men dus van een „*Maxime der indefiniten Konkretion*” spreken, daar dit de wijze is, waarop de ervaring haar eigen transcendente impulsen van „theorie” en „ding” als ideaal in zich betreft. Men kan het paar techniek-methode echter ook juist tegengesteld verstaan: „techniek” is dan de toepassing der methode, de „methode” het zekerdere, objectievere, fundamenteelere. „Somit wird die Maxime der Erfahrung auch der Grenze der Merkmaligkeit unbegrenzt mächtig, indem sie sich transformiert in die *Maxime indefiniter Objektivität*.”²⁾ In de richting, die deze beide maximen nemen, deze naar verdiepte objectiviteit door de impuls van de altijd stromende rijkdom der phaenomenaliteit, gene naar dichtere concretisering onder den drang van de poolkrachten van het ervaringsgebied, komt nu de werkelijke *prologische transcendentie* te voorschijn: het „transcenderen” van het ene gebied naar het systematisch hogere en het overgaan naar de grotere „objectiviteit”, d.w.z. het onder systematische kritiek stellen van het voorlopig „subjectievere”, willekeuriger.

Tot slot komen de „*Maximen der transfiniten Antizipationen*”.³⁾ Hierin gaat het er in allerlaatste instantie om, de oneindigheid van

¹⁾ 1, 178: „dieser auxiliären Systematik willen arbeitet die physikalische Erfahrungsveranstaltung nicht mit dem horror vacui, nicht mit Zweckkräften, nicht mit Hass und Liebe, sondern mit solchen Geltungsbezügen, die sich auf mathematische Geltungsbezüge „abbilden” lassen.”

²⁾ 1, 181.

³⁾ 1, 182 sqq.

het voortgaan der ervaring te vrijwaren voor zijn zelfopheffing in de poolmomenten, al ware het ook slechts om den schijn te vermijden, dat de transcendente impuls meer is dan een vaardig houden van de krachten der immanentie. Daartoe moet het indefiniet beheerste proces in een anticipatie als totaliteit gedacht worden, maar zó, dat de correlativiteit bewaard blijft: anders immers hadden we niet met prologismen, maar met metaphysische begrippen te doen. Daaruit volgt paradoxalerwijze, dat we met „specifische totale Ganzheiten” te doen hebben. Het zijn begrippen van speculatief karakter, die van oudsher een rol spelen, maar nu prologisch gesystematiseerd en — correlatief gebonden en daardoor vruchtbaar gemaakt worden. De anticipaties van de zakelijkheid zijn: *natuur, universum, kosmos, wereld*. Daaraan beantwoorden aan de wetmatigheidskant: *intellectus, ratio, anima en spiritus*. Wij moeten dit nu zo verstaan, dat het anticipatorische dezer begrippen daarin ligt, dat ze, hoewel betrokken op specifieke gebieden en daaraan ontsprongen, toch de totale wijde der phaenomenaliteit met beslag beleggen en met een alomvattend symbool het al op bijzondere wijze totaal aanduiden. Hierin ligt de eis, dat niets in de „Merkmaligheid” principiëel buiten de competentie der bijzondere wetmatigheid — eveneens in een principe samengevat — kan blijven. Daardoor zijn de vier zakelijkheidsbegrippen gelijk van omvang en doordringen de vier correlata elkaar wederzijds. „Intellectus” is het symbool voor het *verklarende* principe ¹⁾, „ratio” voor het *ordenende* ²⁾, anima voor het *vormende* ³⁾ en spiritus voor het *openbarende*. ⁴⁾ Maar steeds blijft ook de implicatieve systematiek deze anticipaties bewaren voor een uiteenbreken der éne, ondeelbare

¹⁾ 1, 184: „Wir haben zu beachten, dass der Intellektus nichts anderes als den schöpferischen Fond der erklärenden Bedeutung der Natur besagt.”

²⁾ I.c.: „Wir sagen, das Universum sei die Antizipation der totalen Ganzheit aller Gegenständlichkeit im Modus des Verkehrs. Das „Universum” meint das, was die Stoa mit ihrer transfiniten Antizipation der urbs und der κοινωνία besagte.” „Für die Bedeutung in dieser Correlation auf das Ganze des Sozierten, des Gemeinamen hat das Prinzip die Aufgabe der Ordnung.”

³⁾ 1, 185: „Der Kosmos ist das totale Ganze einer Gestalt, in der alles Einzelne nur Ausdrucksträger zum gebildeten Ganzen ist. Der Kosmos ist das totale Ganze alles Symbols, in dem das gestaltende Prinzip sich seinen Ausdruck sucht.” „Seele (anima) ist das Prinzip, das sich die Gegenständlichkeit . . . zum Gewand macht.”

⁴⁾ 1, 186: „Auch „Welt” besagt eine transfiniten Antizipation; auch sie ist eine totale Ganzheit aller Gegenständlichkeit überhaupt; aus ihrer Weite löst sich kein Gegenstand los; jeder einzelne Gegenstand in ihr hat immer den Charakter des Ganzen, ist „Welt”. Was aber macht diese Totalität der Gegenständlichkeit zur „Welt”? Dass sie als Ort der Offenbarung gilt.”

ervaring. „Es gibt keine Geltung von Ratio und Universum, es sei denn durch Implikation des totalen Geltungsbereiches von Intellectus und Natur; und keine Geltung von Geist auf Welt, von Welt als Offenbarungsgeltung auf Geist, wenn nicht in diese totale Weite alle früheren Weiten der Geltung einbeschlossen werden. So erwächst Erfahrung im Allgewese zum Allgewese.“¹⁾

3. KRITISCHE PROLOGICA.

Na de constructieve ontvouwing van wat er in het begrip der ervaring ligt, na de zo algemeen mogelijke beantwoording dus van de transcendentale vraag naar de mogelijkheid niet meer van „reine Mathematik“ en „reine Naturwissenschaft“ maar van wetenschap in het algemeen, moet nu de belangrijkste prologische opgave nog vervuld worden. Vooreerst dienen de constructief opgestelde beweringen, willen zij hun geldigheidsaanspraak waar maken op een object betrokken worden, dat wel is waar bij de opstelling reeds aldoor in het gezichtsveld lag, maar dat toch niet expliciet aan de orde werd gesteld. Het correlaat der constructieve prologica moet dus gezocht worden en beide beschouwingen moeten elkaar bepalen. Nu merkt KANT, van wiens door de toenmalige wetenschapssituatie beperkte vraagstelling de prologische een consequente uitbreiding is — er kan niet vaak genoeg aan herinnerd worden —, in § 5 der „Prolegomena“ op, nadat hij de vier transcendentale hoofdvragen geformuleerd heeft: „Man sieht, dass wenn gleich die Auflösung dieser Aufgaben hauptsächlich den wesentlichen Inhalt der Kritik darstellen soll, sie dennoch auch etwas Eigentümliches habe, welches auch für sich allein der Aufmerksamkeit würdig ist, nämlich zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen, um dadurch dieser ihr Vermögen, etwas apriori zu erkennen, vermittelt der Tat selbst, zu erforschen und auszumessen; *wodurch denn diese Wissenschaften selbst, wengleich nicht in Ansehung ihres Inhalts, doch was ihren richtigen Gebrauch betrifft, gewinnen und, indem sie einer höheren Frage wegen ihres gemeinschaftlichen Ursprungs Licht verschaffen, zugleich Anlass geben, ihre eigene Natur besser aufzuklären.*“²⁾ De filosofie als kritiek stelt de vraag naar het quid juris? voor een voorondersteld quid facti? Maar wanneer men zich het rechtsbegrip, dat in deze terminologie gebezigd wordt, realiseert, dan blijkt, dat het „factum“ voor het rechterlijke onderzoek evenmin vaststaat,

¹⁾ I, 187.

²⁾ Ak. IV, 280.

maar dat het als juridiek factum ook eerst met betrekking tot de toepasselijke wet moet worden geconstateerd. M.a.w.: het quid juris? en het quid facti? zijn correlativa en daardoor is het mogelijk, dat deze „rechtspraak” de partijen (de wetenschappen) haar eigen natuur (haar tendenties) duidelijker maakt. Ook KANT distantieert de rechterlijke functie zijner filosofie uitdrukkelijk¹⁾ van die des strafrechters, die gelijk de skeptische denker „Censuren” uitdeelt aan de strijdende partijen. Het moet tot een „Sentenz” komen, die den strijd in een vruchtbare samenwerking uit inzicht verandert. „Es handelt sich also um Pflichten einzelner bezüglich eines ihnen übergeordneten Sinnnganzen, dem sie dienen, das aber auch jedem von ihnen dienlich ist; das sie aus ihrer Einzelheit befreit, die an sich in ihrer verengten und verarmten Einseitigkeit zwecklos wäre; dadurch wird ihre Besonderheit als besonderer Anteil an einem Arbeitsganzen von diesem Ganzen zweckhaft gemacht und zugleich benötigt.”²⁾ Het „factum”, waaraan en waarvoor de prologica is opgesteld, is dan ook eerder een „faciendum” te noemen. Want het is niet meer, zoals KANT en de Marburgers meenden, de wetenschap of de wetenschappen als definita, maar de ondanks en door een indefiniete veelheid van indefiniet zich uitbreidende geldigheidssystemen zich doorzettende eenheid der ervaring. Deze eenheid is er dus niet, maar zij is de opgave, de zin der verbijzondering in autonome bezinningsgebieden. En daar zij de zin dezer laatste is, moeten blind in hen werkende strevingen aan te wijzen zijn, die in de juiste richting geleid de samenwerking moeten mogelijk maken. Daarom spreekt de kritische prologica van *eisen* („Forderungen”) en kan zij dat doen. Deze eisen zijn geen diktaten, die een speculatieve sophia aan de mondig geworden wetenschappen wil opleggen, maar de philosophia laat de wetenschappen zich zelf verstaan door haar blinde behoeften als regels tot samenwerking haar bewust te maken, daardoor tot de juiste maat in te perken en in de gewenste richting te leiden. Krachten komen hierdoor vrij, die anders in nodeloze, want uit misverstand geboren strijd, verbruikt worden. De „wetenschappen” (specifieke gebiedsbezinningen) zijn dus nog geen „ervaring”, maar slechts voorzover ze op de eenheid der ervaring

¹⁾ *Kr. d. r. V.* B 779/80, vgl. 788/89.

²⁾ 1, 223. Een vergelijking maakt dit nog duidelijker: „So ist die Volkswirtschaft das System der besonderen Produktionsweisen zum Zwecke der Konsumtionsbefriedigung aller (mit wie immer spezifischer Arbeit) innerhalb dieses Produktionssystems Stehenden. Keine Berufliche Besonderung würde in ihrer Vereinzelung die Absicht der Konsumtionsbefriedigung erreichen; nicht der Schneider noch der Schuster u.s.f. *Erst durch die Gemeinschaftsstellung ihrer Arbeit (im Austausch) wird die Besonderung zweckvoll.*” (l.c.) vgl. 9, 36 en 99.

betrokken zijn en die op haar wijze en naar haar krachten mee constitueren, kunnen ze op den naam „bijzondere” wetenschap aanspraak maken. „Die kritische Prologik ist also die Kennzeichenbestimmung, wann „besondere Wissenschaft” statt hat.”¹⁾ De eisen nu, die de transcendentale bezinning aan de wetenschappen uit dezen hoofde moet stellen, gaan in vier richtingen en vormen een systeem. In de eerste plaats moet de bijzondere wetenschap werkelijk bijzonder zijn en blijven, zij moet haar *autonomie* handhaven, maar in de tweede plaats mag zij zich niet afsluiten tegenover de andere autonome geldigheidsbepalingen, zij moet op haar soortgenoten betrokken, hulpvaardig, *auxiliair* zijn. Autonomie en auxiliariteit zijn de beide fundamentele kenmerken van datgene, wat specifieke wetenschap mag heten. En beide karakteristika gaan weer in dubbele richting, zoals alle prologische geldigheden: zowel naar de zijde der wetmatigheid als naar die der zakelijkheid moeten deze prospectieve bepalingen haar kracht doen gevoelen.²⁾ Binnen de totale correlatie, voor welke voortschrijdende verwerkelijking de kritische filosofie te waken heeft, zijn deze vier eisen in wederzijdse spanning staande middelen om aan de eenheid der ervaring, het ideale analogon van het oorspronkelijk dichte, meer en meer, indefiniet te voldoen.

Op deze vier, rechterlijk geformuleerde, eisen, die het kernpunt der filosofische bemoeienis uitmaken³⁾, vinden wij in allerlei vormen,

¹⁾ 1, 226; vgl. 227: „Wir können die *Leitfrage der kritischen Prologik* nun so aussprechen: Worin besteht der Charakter der „besonderen Wissenschaft”, so dass ihre Mannigfaltigkeit als das Substituente und Aequivalente die Verifikation der Konstitutionsbedingungen der Erfahrung, der „Einheit der Erfahrung” sein kann? Wann sind also „besondere Wissenschaften” „Erfahrungsbereiche” unter der Konstitution der „Einheit der Erfahrung”?”

²⁾ 1, 228.

³⁾ 1, 225: „Der Gewinn dieser Methodologie der kritischen Prologik, gegenüber der früher gekennzeichneten „Sophia” möchte die *Reinheit der philosophischen Methode* sein. Sie ist nicht eine besondere Weise der Besinnung, wie die Wissenschaften. Gibt es für die Philosophie ein Kennzeichen, so ist es die Aufgabe, totale Einheit über totalem Mannigfaltigem zu beschaffen. So ist ihr die Rolle der Ueberparteilichkeit im Dienste der Parteien gegeben, *oder sie ist nichts.*” 5, 51: „Das *Commercium* der besonderen Wissenschaften ist ein Verkehr aus *empfundenen Zweckmässigkeiten*, aber ohne eine stabile Verfassung des Ganzen und ohne eine spezifisch nicht gebundene, überspezifische Kritik und Beratung, durch die einzelnen für die Bedingungen des Ganzen *bewusst gemacht* und auf sie *verpflichtet* werden. Damit ist die neue Aufgabe gewiesen für die Philosophie als Wissenschaft, die, von der platonische Aufgabenbestimmung der Philosophie als „Dialektik” her, bis heute *in kontinuierlichem Wandel ihres Problems* und in striktem Bezug auf den kontinuierlichen Wandel der Wissenschaftsgeschichte die alte Frage „*τί ἐστὶν ἐπιστήμη;*” weiter treibt.”

maar met steeds dezelfde hoofdgedachten, in verschillende werken de aandacht gevestigd. ¹⁾ Uit den aard der zaak moet bij de behandeling van deze vier punten nader ingegaan worden op de geschiedenis der voornaamste wetenschapsopvattingen. Immers de wetenschap is een proces en om het geleidelijk tot begrip komen van de voorwaarden van dit proces gaat het. Dat van „de” wetenschap gesproken wordt, betekent niet, dat „andere” ervaringsgebieden naast „de” (natuur-)wetenschap van z.g. principieel andere structuur worden miskend: ervaring leeft in en uit correlatieve geldigheid en op elk gebied des levens is „bewustwording” identiek aan „wetenschappelijke” bezinning van het onmiddellijke. Daarom betekent „denken” ook niet eenzijdig op algemeenheid uitzijnd zijns-denken, maar correlativiteit stichtende bezinning in het algemeen. Dat desondanks zo vaak op mathematisch-natuurwetenschappelijke verschijnselen en beschouwingen gewezen wordt, ligt daaraan, dat in de zijns-bezinning een revolutie der denkwijze plaats greep in de laatste honderd jaar, die de definitieve vrijwording der filosofie tot haar eigenlijke taak mogelijk maakte, terwijl deze revolutie tevens, als van prologisch karakter, doorwerken moest en in de toekomst nog zal moeten op alle andere gebieden ²⁾. In de eerste twee eisen komt het, omdat ze de onophefbare bijzonderheid van de gebieden accentueren, aan op de *totaliteit* der betrekking van „denken” en „zijn”. Wil de bijzondere wetenschap de eenheid der ervaring werkelijk dienen, dan mogen er voor de doorvoering harer vraagstelling geen absolute grenzen opdoemen, grenzen, waar de geldigheid afbreekt. Aan de zijde van den wetmatigheidscomponent staan wij daarmee voor het, de gehele philosophische ontwikkeling beheersende, *vraagstuk van het apriori*, van de „eerste” stellingen, de principia. Hoe men het waarheid vindende proces ook beschouwt, als een hypothetische methode of een bewijzende, steeds komt men tot een ἀνυπόθετον een ἀναπόδεικτον en het probleem wordt in de idealistische speculatie, die tegenover de wetmatigheid immers de zakelijkheid (het aposteriori) tot afhankelijkheid degradeert, onontkoombaar: als de grondaxioma's niet verder op homogene wijze te funderen zijn, dan zijn zij dus iets van elders gegevens — waarvandaan zijn ze dan „gegeven” en hoe garandeert men ze op andere wijze? (Het sensualistisch empirisme vernietigt het hele probleem, door allen nadruk op het even absoluut gestelde τὸδε τι te leggen en het „apriori” tot een abstractieproduct hieruit te maken: HUME's totale skepsis

¹⁾ 1, 228—384; 10, 38—42; 9, 37—96; 31, 386—443.

²⁾ Vgl. 5, 34—37.

is dan de enige consequentie.) Op deze vraag wordt met de meest verschillende motieven geantwoord: een ἀίσθησις κοινή zou ze met „evidentie” leveren, de ἀνάμνησις aan een andere wereld wordt er voor aansprakelijk gemaakt, het „natuurlijke licht”, een „angeboren” eigenschap van onzen geest. Nog KANT staat, althans in vele formuleringen, onder invloed van de wiskunde en physica van zijn tijd op dit standpunt, ook al perkt hij de apriorische vormen van „onzen” geest in en (cor)relativeert hij ze op „onze” aanschouwing. Dit „noölogische” (psychologische, anthropologische) standpunt, dat door de zeer invloedrijke theorieën van FRIES en J. B. MEYERS studie „*Kants Psychologie*” (1870) algemeen goed was geworden, werd aangetast door COHENS Kantinterpretatie (1871)¹⁾ en was reeds onhoudbaar gemaakt door de opstelling der niet-euclidische geometrieën (RIEMANN: 1867).²⁾ Natuurlijk heeft men getracht dat, wat men voor het oude hield, te verdedigen: de niet-euclidische „gedachtenexperimenten” heeft men verworpen als niet van betekenis voor onze ervaring die de euclidische geometrie als „reale” vereiste; maar anderzijds heeft men betoogd, dat men kon leren zich de andere ruimtevormen ook „voor te stellen”. Dit alles ging volstrekt voorbij aan de betekenis van de nieuwe ontdekking. HELMHOLTZ was degene, die zijns ondanks, de discussie in vruchtbare banen leidde en daarmee wetenschapstheoretisch een beslissende stap deed.³⁾ Zijns ondanks, want op het „anthropologische” standpunt, dat kennis ontspringt uit het samen-treffen van twee gegevenheden, de natuur en onze psycho-physiologische organisatie, bleef hij staan. Maar hij begreep, dat, willen de signalen, die ons van de natuur kond doen, een werkelijk eenduidige relatie tot hun „oorzaken” in het an-sich behouden, het niet van „onze” organisatie kan afhangen, daaruit apriori een keuze te doen. „KANTS Lehre von der apriori gegebenen Formen der Anschauung ist ein sehr glücklicher und klarer Ausdruck der Sachverhältnisse; aber diese Formen müssen inhaltsleer und frei genug sein, um jeden Inhalt, die überhaupt in die betreffende Form der Wahrnehmung eintreten kann, aufzunehmen. Die Axiome der Geometrie aber beschränken

¹⁾ H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung* (Berlin. 1925⁴), 272 sqq.: polemiek tegen FRIES en MEYER.

²⁾ Eerst door RIEMANN kwamen de studies van LOBATSCHESKY (1829/36) en BOLYAI (1832) tot haar volle recht en bekendheid, doordat hun probleem gesystematiseerd werd in een analytische ruimteleer; vgl. H. J. E. BETH, *Inleiding in de niet-euclidische meetkunde* (Groningen. 1929), 93 sqq.

³⁾ Over de grote betekenis van HELMHOLTZ voor de prologica handelt 3, 78—109.

die Anschauungsform des Raumes so, dass nicht mehr jeder denkbare Inhalt darin aufgenommen werden kann, wenn überhaupt Geometrie auf die wirkliche Welt anwendbar sein soll. Lassen wir sie fallen, so ist die Lehre von der Transcendentalität der Anschauungsform ohne allen Anstoss. Hier ist KANT in seiner Kritik nicht kritisch genug gewesen. Aber freilich handelte es sich dabei um Lehrsätze aus der Mathematik und dies Stück kritischer Arbeit musste durch die Mathematiker erledigt werden." ¹⁾ Integendeel, KANT zou onkritisch geweest zijn, wanneer hij als filosoof aan het hem gegeven factum der wiskunde was gaan „kritiseren". De transcendentale vraag richt zich niet op de onmiddellijke „ervaringen", maar zoekt de eenheid „der" ervaring middellijk via de „gegeven" stand der specifieke wetenschappen te garanderen. Maar ondanks dit, waarlijk niet alleen tot HELMHOLTZ beperkte misverstand, vond hij zo een weg, om niet alleen het starre apriori kwijt te raken, maar bovendien den arbeid van het zoeken naar dit, nu beweeglijk apriori aan de filosofie te onttrekken en op te dragen aan de wetenschappen zelf. De wiskunde zal ruimtevormen analytisch volledig afleiden en de physica zal daaruit dien vorm kiezen, die zij, gezien haar principieel vastgelegde behoeften (háár axioma's) nodig heeft. Deze behoeften der physica concentreren zich in het *maat*begrip, in welks vastlegging zij volkomen vrij is, vrij tenminste ten opzichte van den als techniek gekozen geometrievorm, gebonden echter aan den zin harer eigen opstellingen. ²⁾ Zolang men geen afstand deed van het dogmatische anthropologische uitgangspunt van een subject en een object, die door een kloof gescheiden absoluta vertegenwoordigen en desondanks samen ervaring moeten bewerkstelligen, moest men wel, nu het starre apriori gevallen was, van

¹⁾ H. v. HELMHOLTZ, *Vorträge und Reden* (Braunschweig. 1884) II, 270.

²⁾ 3, 109: „Für uns ist hier entscheidend, dass von HELMHOLTZ erkannt wird, wie sehr die Axiome des Raumes von dem Begriff und daher auch dem Problemgehalte des *Masses* beeinflusst sind. Der Begriff einer „Konstanz der Entfernung zweier fester Punkte" ist *frei von aller absoluten apriori Gegebenheit*. Damit war für die mathematische Naturwissenschaft ein neuer Freiheitsgrad gewonnen, dessen Ausdeutung und Auswertung von HELMHOLTZ an in der Erkenntniskritik ihren geschichtlichen Gang beginnt. Dieser Weg ist motivreich genug und führt durch alle möglichen Formen geistiger Einstellung: von der dogmatisch-empiristischen Einstellung HELMHOLTZENS zu der, wieder auf die Physiologie zurückbiegenden MACHS, der auch POINCARÉ schliesslich zuneigt, bis zu der rein idealistischen, oder sagen wir realistischen Einstellung neuester Forscher wie CARNAP oder DINGLER, die diese Problematik aus dem Begriff der „Einfachtheit" des Erfahrungsaufbaus bewältigen wollen"; vgl. 1, 123 sqq.

natuurwetenschappelijke zijde komen tot de opvatting, dat er absolute willekeur bestond in het kiezen van het tekensysteem („taal”), dat de gebeurtenissen (phaenomenen van een totaal onbereikbaar fond) meer of minder praktisch beschrijft: het *conventionalisme*.¹⁾ Met deze willekeur is alle noodzakelijkheid, dus alle geldigheid opgegeven en de eis ener steeds diepere fundering van de te „kiezen” principia uit het oog verloren. Het verkeerde uitgangspunt heeft deze opvatting tot een noodoplossing gemaakt van de physici, die zich de zelfstandigheid van hun object niet konden laten ontnemen. Aan den werkelijken gang der wetenschapsontwikkeling beantwoordt zij niet, laat staan dat zij de eenheid der ervaring dient.²⁾

De taak van de prologica is het nu deze ontwikkeling in het juiste licht te plaatsen en methodisch te waarden. Dit methodisch waarden uit zich in den vorm van een eis, omdat zij het factisch gebeuren onderkent als de noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid van de eenheid der ervaring. Het illustere voorbeeld der geometrie bewijst dat de wetenschap zelf de beide inadaequate oplossingen van het axioma-vraagstuk — inhomogene terugvoering op „angeboren eigenschappen” e.d. en speculatieve afleiding uit één in zich zelf gegrond uitgangspunt (FICHTE; HEGEL) — in dier voege heeft terzijde geschoven, dat zij een *homogene fundering* zocht en vond in een ruimer apriori, waardoor het tot dusver *algemeen* geldige tot een beheersbaar bijzonder geval van een *algemener* betekenissysteem werd.³⁾ Het geometrische gebiedsbegrip „ruimte” werd hierdoor van zijn beperkingen ontdaan en zodoende dieper gekend en — ter beschikking

¹⁾ I, 240: „Der Konventionalismus, der von POINCARÉ geistreich vertreten wurde, ist also die Wandlung des psychophysiologischen Anthropologismus, der das Apriori im Sinne des Angeborenen verstand, in die neue Form, wie sie durch die Beseitigung des absoluten Apriori aufgegeben war.”

²⁾ I, 81: „Das was die Forscher mit der Ausnutzung des Bildes von der Sprache erreichen, ist eigentlich nur das, dass sie sich von der vulgären Auffassung des Apriori befreien, die die Allgemeingültigkeit und strenge Notwendigkeit der Wissenschaftsgesetze dadurch begründen zu können meinte, dass sie sie uns physiologisch „angeboren” behauptete.” — „Man hatte zwar die Freiheit gewonnen, Bedeutungssysteme zu veranstalten, das „Apriori” neu zu entdecken, aber man fand nicht die Charaktere, durch die nun der Deut, die Tatsache dieser interpretatorischen Freiheit gegenüber ein correlativ gebundenes Gegensätzliches wurde.”

³⁾ I, 249: „Es gibt also eine allgemeine Geometrie (die durch eine Gruppe von Erstsätzen [oder durch die Riemannsche „Raumformel”] bestimmt ist), die alle besonderen Geometrien (z. B. die euklidische) enthält und aus sich ableiten lässt.”

gesteld. ¹⁾ Hieruit valt de „*Forderung der kontinuierlichen Erweiterung der Prinzipien*”, der *apriorisering* af te leiden, niet alleen voor elk homogeen gebied in onbegrensde voortzetting, maar voor elk gebied op zijn specifieke wijze. Aan den eis van de autonomie der wetenschappen kan alleen op deze wijze voldaan worden. Wanneer dit methodische principe waarlijk prologisch is, moet het voor alle ervaringsgebieden gelden. Voor het andere, zeer in revolutionerende beweging geraakte wetenschapsterrein, de physica, is dit aannemelijk gemaakt. ²⁾ Ter staving diene nog een voorbeeld uit een geheel ander gebied. ³⁾ Door KANTS *Kritik der Urteilskraft* kwam het gebied van het schone en de kunst tot het bewustzijn zijner autonomie, mede voorbereid door de psychologische analyses van TETENS. Daarmee was het schone bevrijd uit de dienstbaarheid waarin het eeuwenlang (sedert de *καλοκάγαθία* der Grieken) gestaan had. KANT's aesthetische theorie bestaat echter uit twee scherp gescheiden delen: de leer van den smaak en die van het genie. De eerste is de theorie van het passieve kunstgenieten, in de tweede wordt het genie als een geïsoleerd natuurwonder beschouwd. Reeds jaren te voren echter had HERDER in oppositie tegen KANTS ethisch „rigorisme”, open als hij stond voor de ervaring van de eigenheid der persoonlijkheid in enkeling en groep, het gebied van den levensstijl ontdekt. Dit was het wijdere, diepere principe, vanwaaruit zowel de „genietende” „Jedermann” uit het sociale gebied als de geniale kunstschepper als verbijzonderingen verstaan en afleidbaar konden worden. Hoe moeilijk het is een dergelijk alomvattend, funderend principe in zijn autonomie (want daarom gaat het) scherp te bepalen, bewijst SCHLEIERMACHER, die, hoewel hij de wijdte van de levensstijl volledig besepte (*Monologen!*), toch

¹⁾ Vgl. R. CARNAP, *Der Raum* (Berlin. 1922), waar de geometrische „ruimte” zelfs nog teruggebracht wordt tot een nog omvattender „formele ruimte”, die een „reine Beziehungs- oder Ordnungslehre” bepaalt. Ook over de wijze, waarop de geometrische ruimte wederom de mogelijkheden voorbereidt voor de haar als techniek gebruikende, physische, zie men deze studie. Dat de „formele” ruimte hier ook „logische” en geheel „apriori” genoemd wordt, is natuurlijk een prologische tekortkoming.

²⁾ H. REICHENBACH, *Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori* (Berlin. 1920), 66: „Es ist also logisch zulässig und technisch möglich, solche neuen Zuordnungsprinzipien auf induktivem Wege zu finden, die eine stetige Erweiterung der bisher benutzten Prinzipien darstellen. Stetig nennen wir diese Verallgemeinerung, weil das neue Prinzip für gewisse näherungsweise verwirklichte Fälle mit einer der Näherung entsprechenden Genauigkeit in das alte Prinzip übergehen soll. . . Wir bemerken, dass dies der Weg ist, den die Relativitätstheorie ging.”

³⁾ 1, 255/6; vgl. 3, 110—123; 18, 260 sqq.

meende een nieuwe ethica ontdekt te hebben (nog steeds polemisch tegen KANT!) en nog een absoluut onderscheid tussen zijn zich vormenden mens en den kunstenaar trachtte te fixeren. Deze apriorisering komt nu eerst langzamerhand tot werking. ¹⁾ „Auch hier, wie überall, dient diese Erweiterung des Fundamentes nicht dazu, die Eigenart des Erfahrungsbereiches abzuschleifen; sie wird in der Autonomie vielmehr deutlicher; sie hört auf ein enges Wunder zu sein in seiner Seltenheit, wie beim Genie; sie macht in ihrer Erweiterung erst das bislang Zufallsmässige verständlich, weil sie das monumentalisierende Genie als eine Besonderung aus sich begreifen lehrt. ²⁾

De tweede eis is die met de eerste correlatieve van de eigenheid der zakelijkheid, de „*Eigenart der Gegenständlichkeit*“. Immers, wil er werkelijk sprake zijn van een totale betrekking van „denken“ en „zijn“, dan moet niet alleen het denken indefiniet fundeerbaar, maar ook het zijn indefiniet bepaalbaar zijn. Onder het leidende gezichtspunt van de eenheid der ervaring moet volkomen afgerekend worden met het absoluut existente, zowel in den vorm van het de filosofische speculatie bij voortdoring verontrustende ens per se als in den zin van den „idealistischen“ stelregel: omnimoda determinatio est existentia. Want een absoluut bepaald zijn verbreekt de totaliteit van de ervaringscorrelatie evenzeer als een niet verder fundeerbaar

¹⁾ I.c.: „Im Prinzip des Stils, des Lebensstils haben die Lebensstile, in denen „Jedermann“ zur Persönlichkeit sich steigert und in der Einmaligkeit seiner lebendigen Ganzheit Gestalt gewinnt, und auch der monumentale Stil des „Künstlers“ ihren Ort. Heute sind wir auf der Spur zu dieser Erweiterung des Stilprinzips; es handelt sich um „Charakterologie“ (nach dem Vorgang etwa LAVATERS oder JULIUS BAHNSSENS), um „Typenlehre“ und „Gestaltpsychologie“.“

²⁾ 1, 256; vgl 31, 389: „Das ἀνυπόθετον im Sinne eines Anfangs ist abzulösen gegen ein ἀνυπόθετον im Sinne eines Ursprungs. . . . Der „Anfang“ ist auf das Ende eingestellt und ist selber ein Ende; der Ursprung ist immer nur Mitte, der jeweilige Halt für die Unendlichkeit der Begründung und der Folgerung; vgl. 9, 52, waar op COHENS „Denkgesetz des Ursprungs“ in dit verband wordt gewezen als de noodzakelijke verdieping van KANTS transcendente methode. Ook hier weer het inzicht, dat *kenniskritiek wetenschapskritiek* moet worden (10, 45 sqq. in oppositie tegen NATORPS oplossing), maar dat juist daarom de kantse situatie niet meer relevant is, of liever, dat door de veranderde wetenschapssituatie het transcendente moet worden uitgebouwd tot het prologische.

Van hoe'n groot belang deze wetenschapsbeweging voor GÖRLANDS denken is, bewijst ook het zeer instructieve artikel, dat hij er onder den titel: „*Kants Revolution der Denkungsart als eine problemgeschichtliche Betrachtungsweise*“ (2) aan gewijd heeft. Op verschillende terreinen, geometrie, rechtsleer, theologie wordt daarin aangetoond, dat de gang der ervaring steeds deze is, dat het tot op een bepaald moment onproblematisch geldende plotseling het bij uitstek problematische wordt en dat wel verscheidene malen op één zelfde gebied. Het bepaalde en

apriori. De „chimère” van een existierend „Ding an Sich” moet in alle vormen verjaagd worden. ¹⁾ Reeds in het abstracte denken van ARISTOTELES is de *πρώτη οὐσία*, het *τόδε τι*, hoewel geheel aangewezen op de classificerende algemeenheid tot zijn bepaling, het niet anders dan aan te wijzen of te benoemen *χωριστόν*. Reeds begint zich een kloof te openen tussen *πρώτη* en *δευτέρα οὐσία*, welke laatste het rationele en daardoor belangwekkendere voor de kennis dreigt te worden, hoewel het bij ARISTOTELES nooit recht duidelijk wordt, welke van beide eigenlijk het wetenschappelijk object is, te meer, waar de existentia door genese uit de potentialiteit der essentia geactualiseerd wordt. Dit verzwakt het *χωριστόν* weer tot een grensvorm van de essentia. Dit is juist, wat we uit prologisch oogpunt vermijden moeten. Vooral toen door het moderne functionalistisch „synthetisch” denken ook ruimte en tijd, de laatste absolute steunpunten van het aan een kwalitatief onderscheiden plaats gebonden *τόδε τι*, waren gerelativeerd tot systemen van betrekkingen, bleef er voor de „eerste” substantie niets anders over, dan zich achter de rationeel beheersbare, „phaenomenaliteit” terug te trekken in den existentiëlen zijnsgrond der verschijnselen. Zo treedt bij LEIBNIZ de realitas tussen de essentia en de existentia, die gereserveerd blijft voor de monaden met haar bindend centrum God. De reële phaenomenen zijn dus „bene fundata” zowel in hun (rationele) essentialiteit als in hun (metaphysische) existentialiteit. Van hier tot KANTS onkenbaar „Ding an sich” is het niet ver meer en voor KANT is de

het te bepalene wisselen herhaaldelijk van plaats en wel naar aanleiding van een opduikende tegenspraak. In het religieuze bezinnen b.v. gaat men oorspronkelijk uit van de absoluut bepaalde almacht Gods en de van daaruit te verstane creatuurlijkheid van den mens. Deze ongereflacteerde eenheid wordt opgeheven in een eerste wending door het begrip van de zonde: de religieus zich tot God louterende ziel wordt van het gegevene het opgegevene. Hier ontspringt nu de tegenspraak: hoe kwam de zonde in de schepping en moet de ziel niet vrij, dus oncreatuurlijk zijn, als zij zich van de zonde zal kunnen bevrijden? Theologische speculatie vindt hier haar arbeidsveld, zonder nochtans de tegenspraak op te kunnen heffen. Daar wendt KANT de verhouding weer om: het onvoorwaardelijk gegevene is de zedelijke vrijheid en de idee van een hoogste zedelijk goed wordt het opgegevene, afgeleide, te begrijpene — een postulaat. „So kann denn aus der Lebensfülle des Problematischen die Frage, die nun aus der Lebensfülle des bisherigen Problematischen die Frage an die Abstraktionsenge des geltenden Gesetzes immer neu aufspringen, die Frage, die nun aus der Lebensfülle des bisherigen Problematischen ein bislang unerfasstes Motiv zur Dominante macht, aus deren Sinn die Lebensfülle zu denken versucht und somit auch das bislang dominierende Motiv in das Ganze des Fraglichen und erst zu Bestimmenden zurückbezogen wird.” (271).

¹⁾ 9, 54.

existentie enerzijds nog slechts een „absolute Position”, die aan het begrip niets af of toe doet en anderzijds komen wij er mee in aanraking door de zintuigelijke gewaarwording. ¹⁾ Hiermee is het vraagstuk verschoven naar dat van een relatie tussen existerende dingen. Het dubbel gefundeerde factum van LEIBNIZ is gedenatureerd tot een datum, een „gegeven”. Beurtelings gaat nu de phaenomenale realiteit een bondgenootschap aan met de existentie tegen de essentie of met de essentie tegen de existentie: empirisme en idealisme miskennen om beurten den zin der ervaring. ²⁾ Aansluitend bij LEIBNIZ' scherpe onderscheiding van realiteit als door een actus van de existentialiteit geactualiseerde essentie kunnen we daarentegen zeggen: „Existenz heisst nichts anderes als der Grund, dass Essenz gilt.” ³⁾ Dat het „Gegenständliche” dus niet het existente zijn kan, is duidelijk.

Het ware karakter van het voorwerpelijke is daarentegen geconstateerde uitwisselbaarheid („konstatierte Ersetzbarkeit” ⁴⁾). En deze substitueerbaarheid moet steeds geconstitueerd worden in een indefinieten rijkdom van verschilmomenten, zonder welke immers de veelheid der exemplaren in een ononderscheiden eenheid zou samenvloeien, waardoor de substitutie zinloos en daarmee de ervaring onmogelijk zou worden. Indien een wetmatigheid zal gelden, moeten er aequivalente gevallen zijn, waarvoor zij geldt. Het hele probleem van het object ligt er nu in kriteria op te stellen, volgens welke deze aequivalentie geconstateerd kan worden. Een complex van constanten dient te worden vastgesteld — door definities en het aangeven van maatstaven —, opdat houvast in den stroom der phaenomenen ontstaat, opdat een „Stelle” duidelijk, onderscheidbaar wordt. Dit proces

¹⁾ KANT, *Nachlass*, Ak. XVII, no. 3761: „Die Existenz kann kein Prädikat sein, denn sonst würde ein Ding als existierend nur durch ein Urteil und vermittelt des Verstandes erkannt werden. So aber erkennen wir das Dasein der Dinge durch Empfindung”; vgl. Ak. II, 73.

²⁾ 1, 281/2: „Bis in die neue Zeit gab es eigentlich nur zwei Begriffe vom Gegenstand. Nach dem einen ist der Gegenstand der in sich zulängliche Träger aller seiner Eigenschaften. Als was er jemals mag erkannt werden können, das ist er schon und hat er vor allem erst selbst . . . Die Erkenntnis ist die noch unbestimmte Stelle, die durch die bestimmten Werte des Gegenstandes erst bestimmt wird. Nach dem anderen Begriff ist der Gegenstand das, was vor der Bestimmug durch die Erkenntnis durchaus unbestimmt ist. Er hat an sich gar keine Bestimmtheit, ist nur die methodische Stelle, die der Erkenntnis zur unendlichen Selbstsetzung ihrer „reinen Formen” als der „reinen Inhalte” des Gegenstandes aufgegeben ist . . . Beide Auffassungen sind Wandlungen der alten Unterscheidung zwischen Nominalismus und Realismus.”

³⁾ 1, 269.

⁴⁾ 1, 281.

der precisering breekt nooit af en waar de ene methode tot een aantal laatste, niet verder te reduceren „constanten” komt, daar neemt een andere methode het complex op in een verdere, „hogere” precisering. ¹⁾ Zo wordt het object steeds scherper bepaald voor een steeds dichter wordend net van betekenissen, wetmatigheden. Maar zelfs aan het (fictieve) einde der precisering, der bepaling, wordt het object niet tot het „ding”. Want het „ding” zou absoluut onuitwisselbaar, dus niet betrokken op wetmatigheid, dus zinloos zijn. Het ligt als „grensimpuls” niet in de lijn der verder schrijdende bepaling. Het ding in zijn enigheid (das „*Einzig*”) kan slechts de nooit ophoudende prikkel zijn om het object steeds verder als „bijzonder” te bepalen (das „*Einzelne*”). „Es gibt in keiner Erfahrung ein gegenständlich Einziges oder ein gegenständliches Dasselbe. Dagegen ist die Erfahrung gesichert durch die transcendente Extensionalität von Ding und Theorie. Ding ist transzendentes Postulat: ihm entspricht die Erfahrung autonom durch die Maxime der unbeschränkt benutzten Selektivität des Wesentlichen inmitten des Unwesentlichen, des unbeschränkt prägnanteren Einzelnen, der Individuierung. ²⁾ De methoden nu, die hiertoe gebezigd worden, zijn velerlei en behoren tot de methodologie der specifieke wetenschappen (b.v. identificering, approximatie, statistische methoden bij massaverschijnselen („der gesamte Gegenstandscharakter der Prologik, die Substituenz, ist statistischen Geistes” ³⁾), etc. ⁴⁾ Meer dan op de details komt het

¹⁾ Het probleem der *natuurconstanten* dient de prologica vooral te interesseren, daar zij een instantie tegen de totale correlatie van denken en zijn schijnen te zijn. Bij bezinning blijkt echter, dat constanten een onvermijdelijk moment in alle voorwerpsbepaling zijn, daar zij voor de substitueerbaarheid vereist zijn, dat zij door de methoden zelf geschapen worden, dat elke specifieke wetenschap er natuurlijkerwijze naar streeft het geheel der constanten tot één oerconstante te reduceren en dat tenslotte deze laatste het uitgangspunt vormt voor een nieuwe methode van ervaringsstichting, die het „bijzondere” „ding” slechts langs dezen weg nader en nader kan komen. 31, 403: „Mag der Gedanke sich rechtfertigen, dass die Tatsache der Konstanten jeder spezifischen Wissenschaft als je einer methodischen Endbestimmtheit die notwendige Folge aus der spezifischen Natur ihrer Prinzipien ist und damit in deutlicher Sichtbarkeit das Problem der Diskretion der Wissenschaften zum Ausdruck bringt, so tritt dem gegenüber die wunderbare Paradoxie auf, dass gerade durch die Konstanten einer Wissenschaft das Problem des Einzelnen als der Totalität der Bestimmung des Seins von dieser auf die höhere Wissenschaft zu tradieren möglich wird;” vgl. 9, 65 sqq.

²⁾ 1, 290.

³⁾ 1, 292

⁴⁾ Voor de analyse der *identificering* als beheersbare „Wahrscheinlichkeitsveranstaltung”: 1, 282—288; der *approximatie*: 288—292; der verschillende vormen

voor den geest der prologica aan op het inzicht, dat „die Gegenständlichkeit dem Ding als einem Impuls entspricht durch das Indefinite der Vereindeutung des Mehrdeutigen, der Uneretzlichung des Ersetzlichen, eines „über die Norm Hinaustreibens“ und Konkurrenzlos-gestaltens des Normhaften, Exemplarischen, Typischen, Repräsentativen Alle Eindeutigkeit ist nur die Momentaneität einer (relativen) Gipfel- und Vollveranstaltung im Bereiche der Präzision und Prägnanz; ist ein „Rekord“; „Rekorde“ sind aber nichts als Dispositionen, Aufrufe, sind das Vorgemachte zu einer Substituenz.”¹⁾

Een voorbeeld uit het sociale gebied moge dezen gang van zaken ten overvloede nog duidelijk maken.²⁾ Het sociale object is de „persoon“, waarin een constant complex van substitueerbare eigenschappen, waardoor een zeker sociaal betekeniscomplex invariant, herhaalbaar gemaakt, d.w.z. geverificeerd wordt. Nog niet lang geleden was de economische persoon van den „arbeider“ daarin nog niet gescheiden van den rechtspersoon van den „burger“. Toevallig kan men aanwijzen, hoe het complex eigenschappen, dat den arbeider definieert, in het denken opstijgt en begint „sich besonderend zu verwesentlichen“.

van *statistiek*: 292—306. Van belang is vooral, dat de statistische methode nooit gewicht in de schaal kan leggen in de controverse tussen gedetermineerdheid en ongedetermineerdheid van het natuurgebeuren. „Die Prologik ist davor geschützt, dem molekularen Geschehen eine absolute Bestimmtheit zu eigen zu geben; denn jede Correlativität zwischen Gesetzlichkeit und Gegenständlichkeit ist eine *Erfahrungsveranstaltung*. Und zweitens wollen wir uns davor hüten, den statistischen Charakter der Gegenständlichkeit zu einer Gesetzlichkeit, zu einer Bedeutung zu machen; *das Statistische ist eine Weise der Gegenständlichkeit, nicht eine Weise der Gesetzlichkeit, die etwa in Konkurrenz zur Kausalität stände* (299). Integendeel: de collectieve voorwerpelijkheid beantwoordt evenzeer aan een physische wetmatigheid, *waarvoor zij gesticht wordt*, als iedere andere. „Es gilt als gleich, ob jedes „Molekül“ nach Energie und Impuls konstant ist, oder ob die Moleküle um die Gleichgewichtslage des konstanten Mittelwertes oszillieren Die Moleküle sind substituent nach Mass des konstanten Mittelwertes. Ihr Substituentencharakter wird veranstaltet gemäss der Gesetzlichkeit, die eine Konstanz von Energie und Impuls fordert Erst durch diese Substituierbarkeit ist „Statistik“, d.h. Massenausdruck, ein Kollektivganzes zu bewerkstelligen.“ De substitueerbaarheid is constateerbaar „indirekt aus Anzeichen, die das Ganze gewährt“ (300/2). De prologische relevantie van deze beschouwing wordt merkwaardig belicht door het gebruik, dat KANT van de statistische voorwerpelijkheid gemaakt heeft bij zijn behandeling van de uit onsociale handelingen der individuen resulterende algemene rechtsverhouding onder het mensengeslacht door de constante sociale middenwaarde, die hij de „ungesellige Geselligkeit des Menschen“ noemt (1784 in de *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*) (303/6).

¹⁾ 1, 320.

²⁾ 1, 321/2.

Voor KANT is het bepalende kenmerk, dat den burger duidelijk maakt, het bezit, waarvan hij leeft. Volgens dezen maatstaf kan een van zijn arbeid levende (operarius) niet gemeten worden. Het specifieke maatbegrip voor hem, de „arbeid”, is nog niet tot duidelijke praegnantie gekomen, het specifieke gebied, waar de arbeid constitutieve factor ener geldigheidscorrelatie is, het economische, is nog niet tot ervaring geworden. FICHTE ontdekt de categorie van den „arbeid” als het dieper funderende gemeenschapsprincipe. Sedert dit ontdekt is, is een rijk vertakt systeem van specifieke groepen van substituëerbare „arbeiders” ontstaan, die zich in de sociale collectiva van beroepsgroepen onbepert precieser bepalen en dus tevens in de richting van onuitwisselbaarheid meer en meer verbijzonderen. „Nun erst ist das spezifische Erfahrungsgebiet auch auf dem Marsche der indefiniten Besonderung und Steigerung seiner spezifischen Exaktheit und Prägnanz. Unausgesetzt klarer wird die Unableitbarkeit z.B. des ökonomischen Gebietes aus dem Rechtsgebiet und umgekehrt, weil unausgesetzt deutlicher der Eigencharakter des Arbeiters gegenüber dem Bürger und umgekehrt wird.”¹⁾

Na de behandeling van de twee eisen der totaliteit komen we tot die der *eenheid*. De verschillende ervaringsgebieden mogen niet gescheiden naast elkaar blijven staan, want geen bijzondere wetenschap kan voldoen aan den eis, een analogon van het éne, dichte, „Allgewese” tot stand te brengen. Daar iedere vraag een bepaalde vraag is en de vraag het ontspringingspunt der ervaring, is het onvermijdelijk, dat de ervaring in specifieke vormen uiteen gaat. Wel is waar is geen dezer vormen principiëel ergens begrensd en kunnen ze zich onbepert in het correlatieve systeem van steeds exacter betekenissen en precieser voorwerpelijkheid uitbreiden, maar juist daardoor wordt het probleem van het transfinite onafwijsbaar. Twee houdingen staan hier in de wetenschapsgeschiedenis tegenover elkaar: de veelheid der ervaringsgebieden wordt erkend, en dan moet het vraagstuk, dat daarin ligt, opgelost worden; of de veelheid wordt wel factisch erkend, maar voor onrechtmatig verklaard vanuit het gezichtspunt ener bepaalde wetenschap. De strijd, die hieruit ontstaat wordt geheel gevoerd in dienst van het onontkoombare vraagstuk der eenheid en verdient daarom de aandacht der prologica.

De prologische eis der eenheid kan zich wederom naar twee zijden richten: zowel de *wetmatigheid* als de *voorwerpelijkheid* hebben aan dezen eis te voldoen. Aan de zijde der wetmatigheid hebben we reeds gewezen op den immanenten gang der apriorisering: elk gebied

¹⁾ 1, 322.

verdiept zich en verwijdt zich onafgebroken homogeen naar de zijde der principia. Elk gebied — hoe kan langs dezen weg ooit bereikt worden, dat de wetmatigheidssystemen zich invoegen in een omvattend geheel? Twee verschijnselen verzetten zich tegen deze de autonomie schijnbaar inperkende invoeging en wel in tegengestelde richting. In de eerste plaats tracht menig specifiek betekenisstelsel zich te generaliseren tot een z.g. „wereldbeschouwing”.¹⁾ Aangelegd is deze aanmatiging in de onbeperktheid, waarin elke ervaringsbepaling krachtens haar wezen de taak heeft elk punt van het onderscheiden „dichte” verder en verder bepalend te onderscheiden.²⁾ Aanknopend aan DILTHEY's bekende wereldbeschouwingstypen kunnen we een schema van zulke mogelijke generalisaties opstellen en zien dan, dat, wanneer we deze „typen” van deze zijde benaderen, een vierde type mogelijk moet zijn, dat in de min of meer toevallige opsomming van DILTHEY³⁾ niet tot zijn recht komt. Het *naturalisme* is een duidelijke generalisatie van het natuurwetenschappelijk zijnsgebied⁴⁾, het *idealisme der*

1) 1, 327: „Die eine Form dieser Streitbarkeit um Rang und Vorrang ist die, dass die Sachwalter einer besondern Wissenschaft von ihr sagen, sie sei „Wissenschaft” schlechweg, alle übrigen, wenn ja legitime „Wissenschaften”, seien nur Derivata dieser *Einheitswissenschaft*, die also auf sie sich zurückführen, „analysieren” lassen müssten. Wir sagen, dass in diesem Falle eine spezifische Wissenschaft sich generalisiere über die anderen, dass sie den anderen ihre Selbständigkeit, ihre spezifische Eigenheit bestreite und dass sie beanspruche, in ihrem Bedeutungsgefüge die Totalstruktur des Lebens zu besitzen. Das, wovon das Allgewese nach seiner Totalität bedeutet werden soll, was ihm seinen Sinn geben will, nennt man „Weltanschauung,” „Weltauffassung.”

2) 1, 328: „Ist dem einzelnen Gesetzesganzen keine Stelle der Erfahrung verschlossen, so muss sich zeigen, dass, wo immer Wissenschaften aus vorgeblich eigener Gerechtsame um Bedeutung der Erfahrung sich bemühen, diese Bedeutungsweisen nur uneigentlich selbständig, im Grunde nur Gliedgebiete der einen Gesamtwissenschaft sind.” Deze noemt zich dan „*Wirklichkeitswissenschaft*”.

3) W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* (Leipzig. 1931) VIII, 86: „Diese Typen gehen durch die historisch bedingte Singularität der einzelnen Gebilde hindurch. Sie sind überall durch die Eigenheit des Gebietes bedingt, in dem sie entstehen. Aber aus dieser sie ableiten zu wollen, war ein schwerer Irrtum der konstruktiven Methode. Nur das vergleichende geschichtliche Verfahren kann sich der Aufstellung solcher Typen, ihrer Variationen, Entwicklungen, Kreuzungen nähern . . . Jede Aufstellung ist nur vorläufig. Sie ist und bleibt nur ein Hilfsmittel, historisch tiefer zu sehen.”

4) O.c. 101: „Der *Naturalismus* behauptet theoretisch, was in ihr Leben ist: der Prozess der Natur ist die einzige und die ganze Wirklichkeit; ausser ihm besteht nichts; das geistige Leben ist nur formal als Bewusstsein nach den in diesem enthaltenen Eigenschaften von den physischen Natur unterschieden, und diese inhaltlich leere Bestimmtheit des Bewusstseins geht aus der physischen Wirklichkeit nach Naturkausalität hervor.”

vrijheid van het ervaringsgebied der persoon ¹⁾, terwijl het *objectief idealisme* evidentelijkerwijze een uitbreiding van het stijlbeleven over heel de ervaring is. ²⁾ Hieraan toevoegen moeten wij op grond van de (tot heden) tot onderscheiding gekomen vier grote gebieden een *religieuze wereldbeschouwing*. ³⁾ De verschillende varianten van deze typen worden natuurlijk bepaald door het overheersen van deze of gene ervaringsvorm binnen deze samenvattende ervaringsgroepen. ⁴⁾ Men onderscheide hierbij goed tussen omvang en diepte der verschillende ervaringsvormen en de illegale generalisaties: ongetwijfeld is de ervaring van het „heilige” in den vorm der religieuze „Ahnung” de omvattendste van alle belevingsvormen en neemt zij alle voorgaande specificaties in zich op, maar dat wil niet zeggen, dat zij deze onder haar eigen wetmatigheid dwingt: eerst daarbij vangt de illegale generalisatie aan. ⁵⁾ Bovendien zijn wereldbeschouwingen als stijlphaenomenen zinvol als correlatieve binding van een „Seele” aan haar

¹⁾ O.c. 109: „Von der Lebensverfassung aus ist dies darin gegründet, dass die spontane und freie Lebendigkeit sich als Kraft findet, welche andere Personen nach deren Freiheit bestimmt, zugleich aber erlebt, wie in ihr selbst andere Personen eine Kraft geworden sind, von der sie ihrer eigenen Spontanität entsprechend, bestimmt wird. So wird diese lebendige *willentliche Art von Bestimmen und Bestimmtwerden* zum Schema des Weltzusammenhanges Ueberhaupt . . . sie wird in jedem Verhältnis wiedergefunden.”

²⁾ O.c. 114/5: „Wir nennen ein Verhalten kontemplativ, beschaulich, ästhetisch oder künstlerisch, wenn das Subjekt in ihm gleichsam ausruht von der Arbeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und des Handelns, das im Zusammenhang unserer Bedürfnisse, der so entstehenden Zwecke und deren äusseren Verwirklichung verläuft. In diesem kontemplativen Verhalten erweitert sich unser Gefühlsleben, in welchem Lebensreichtum, Wert und Glück des Daseins zunächst persönlich erfahren werden, zu einer Art von *universeller Sympathie* . . . *Erhebung von Lebenszusammenhang in Weltzusammenhang*.”

³⁾ Ook DILTHEY kent een „religieuze wereldbeschouwing” (o.c. 88—91), maar verstaat er een primitieven vóortoestand van de eigenlijke drie „metaphysische” typen onder. Ook hier speelt de naïef historische blik den systematischen parten.

⁴⁾ 1, 331: „Aendert es doch beträchtlich den Typus des Idealismus der Freiheit, ob das Sozialmotiv des *Rechts* in diesem weltanschaulichen Typus dominiert oder das Sozialmotiv der *Bruderschaft* oder schliesslich das *ökonomische* Motiv. Dadurch erklärt sich, warum zwischen diesen Typen alle Stufen der Uebergänge aufweisbar sein müssen. Denn die spezifischen Wissenschaften stehen immerhin so zueinander, dass es zwischen ihnen ein Kommerzium grösserer oder kleinerer Verwandtschaftlichkeit gibt.”

⁵⁾ 1, 333: „Wenn aber aus bestimmtem Sinn von Offenbarung und Bekenntnis die Kirchlichkeit eines Bedeutungskanons sich aufrichtet, der zulässt oder verdammt, was Gesetz der Natur, Gesetz des sozialen Verkehrs, Gesetz des Lebensstiles genannt wird, wenn es eine so geartete *Orthodoxie* als religiöse Weltanschauung gibt, dann hat sich die religiöse Sinngebung generalisiert.”

„Welt” — maar daar is geen sprake van de dwingelandij van de ene methode over de andere.

De tweede tegenbeweging tegen de eenheid is die, waarin de betekenis van de eigenaardigheid van een gebiedsmethode overdreven wordt, wanneer een specifiek systeem „*sich separiert zum Standpunkt*”. Het komt tot een z.g. dualisme van methoden, een tegenover elkaar stellen van natuur- en geesteswetenschappen b.v., waarbij de term „geest” dan een verzameling heterogene, zuiver negatief bepaalde realiteiten moet dekken. „Im Grunde ist dieser „Dualismus” der separatistische Versuch bestimmter Wissenschaften gegen die Naturwissenschaften, und zwar in der Art einer Flucht aus Furcht vor der Expansion des übermächtigen Nachbarn. Immer sind es die sich für schwächer als den Nachbarn haltenden Wissenschaften (die „ungenauen” Wissenschaften JAKOB GRIMMS, die „nicht reinen Wissenschaften” HARNACKS, die man in ihren letzten und höchsten Gedanken nur ahnen, nicht ganz erreichen kann nach TREITSCHKE), nicht die im „konkreten Leben” stärkeren Wissenschaften. Wie es dann zu geschehen pflegt, nimmt man für diese Flucht die Geste vornehmer Zurückgezogenheit in Anspruch und nennt seinen separatistischen Bereich die Welt der Werte (gegenüber der wertlosen Natur), ein Sanktum und einen Primat.”¹⁾ Een typisch voorbeeld is ook de wijze, waarop het liberalisme het persoonlijkheidsgebied meende te moeten separeren van dat van staat en recht, zodat W. von HUMBOLDT zelfs alle staatsbemoeïing met het huwelijk verwerpelijk achtte, terwijl daarentegen het huwelijk evengoed een eminent biologisch en economisch als rechtelijk probleem is.²⁾

Tegenover al deze misvattingen kunnen wij echter, zoals gezegd, ook niet blijven staan bij een mozaïek van geldigheidssystemen en dat behoeft ook niet, want tussen de wetenschappen bestaat reeds een ongerefleeteerd beoefende samenwerking. De prologica heeft slechts de onderlinge verhoudingen en handreikingen tussen de ervaringsmodi tot vol bewustzijn te brengen en daardoor te versterken

¹⁾ 1, 339/40.

²⁾ W. v. HUMBOLDT, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, 44 (Reclam): „Daher, dünkt mich, sollte der Staat nicht nur die Bande freier und weiter machen, sondern . . . überhaupt von der Ehe seine ganze Wirksamkeit entfernen, und dieselbe vielmehr der freien Willkür der Individuen . . . gänzlich überlassen . . . Denn nicht selten zeigt die Erfahrung, dass gerade, was das Gesetz löst, die Sitte bindet; die Idee des äusseren Zwangs ist einem, allein auf Neigung und innerer Pflicht beruhenden Verhältnis, wie die Ehe, völlig fremdartig.”

om het commercium zijn volle uitwerking te doen hebben in dienst der eenheid. Weer valt op een wetenschapsfactum te wijzen: toen WÖHLER in 1828 urine langs chemischen weg samenstelde, ontbrandde onmiddellijk de strijd. De ene partij wilde de biologie geheel opgelost zien worden in (mechanische) physica, de andere reserveerde voor de levensleer een eigen terrein door het grondbegrip „levenskracht” (mechanisten en vitalisten¹⁾). Wij herkennen daarin de bovengenoemde tendenties. Prologisch is aan het feit interessant, dat blijkbaar geen „Merkmalsstelle” reeds specifiek gepraeformeerd is voor een bepaalde wetmatigheid en hieruit vloeit de eis voort de eenheid en indifferentie van iedere „Stelle” te restitueren door indefinite apriorisering. Deze laatste gaat nu zo in haar werk, dat het fundament verbreed wordt, waardoor een veelheid van betekenis-systemen naast elkaar afleidbaar wordt uit een vóórprincipe. Daarin ligt een aanwijzing, dat de wetenschappen elkaar werkelijk naderen. „Denn die indefinite Prinzipüierung bedeutet eine kontinuierliche Erweiterung des Bereichs gleichsinniger Bedeutungssysteme und dadurch eine indefinite Erweiterung der Bereitschaft, Erfahrung zu veranstalten. Es ist, als würden die bislang sinnleeren Räume zwischen den einzelnen spezifischen Bereichen mehr und mehr der Ausfüllung genähert, als kontinuierten sich unausgesetzt dadurch die Wissenschaften.”²⁾ Maar nog op een andere manier zoeken en vinden de wetenschappen contact. Door de verhouding van *techniek* en *methode*, waarin zij tot elkaar treden, vormt zich ongedwongen een volgorde, die niet veranderlijk of omkeerbaar is en in welke rij zij ieder op haar beurt methode en techniek, gegevenheid zijn. De physica is methode ten opzichte van de haar gegeven arithmetiek, maar techniek voor de chemie, etc. Deze „*implikative Systematik*” is een der sterkste aanwijzingen voor de zich restituerende eenheid, die we zoeken. Want iedere wetenschap moet haar specifieke problemen zó definiëren, dat ze uitdrukbaar worden in de door de techniek aangeboden zinstructuren: „Ist die Passlichkeit eine Sache indefiniter Veranstaltung, so heisst dieses, dass die Prinzipien der einen (nachgeordneten) Wissenschaft unausgesetzt für die Anwendung der Prinzipien der anderen (vorgeordneten) Wissenschaft geeigneter zu machen sind, dass sie indefinit auxiliar genähert werden.”³⁾ En omgekeerd stelt de latere wetenschap eisen aan de vroegere, zodat deze de door haar gestelde problemen behandelbaar kan maken: een voorbeeld is het

¹⁾ HELMHOLTZ en VIRCHOW tegen LIEBIG, vgl. 9, 73—6; 8.

²⁾ 1, 346.

³⁾ 1, 351.

in dienst van geometrische en physische problemen steeds verdiepte begrip van het getal. Deze ontwikkeling van de „hulpwetenschap” is homogeen en autonoom, hoewel daarom niet minder door *auxiliariteit* bepaald, want de techniek bestaat vóór en onafhankelijk van de haar gebruikende methode en deze ligt buiten de competentie van de methode der techniek. „Somit löst sich niemals die Mannigfaltigkeit der spezifischen Gesetzesgebiete in die Simplität einer Allgemeinen Wissenschaft auf. Wäre das das Ende, so wäre die Erfahrung dem Grenzimpuls der Möglichkeit erlegen! Die Möglichkeit ist absolut. Ein Sinnganzes. Die implikative Systematik ist der Weg der Erfahrung.”¹⁾

Nog zijn niet alle momenten van de samenwerking der wetmatigheidsstructuren genoemd. Naast de „regionale” begrippen, die voor één gebied karakteristiek zijn (energie; eigendom e.d.) zijn er ook „bovenregionale” betekenissen, die ook categorieën genoemd worden: „es handelt sich um Elementarbegriffe, um Grundschemata der Bedeutung überhaupt, generelle Klassifikationsschemata²⁾, zoals quantiteit, qualiteit etc. Daarvan nog weer onderscheiden zijn de „kommutabele Bedeutenngen”, „Sinnformen” als „ruimte” en „tijd”. Deze zijn niet regionaal, noch star bovenregionaal, maar wisselen met het gebied waarin ze optreden en zijn toch niet onafhankelijk van elkaar. „„Zeit” in der Physik ist sehr verschieden von der „Zeit” in der Biologie (Lebenszeit) oder von der „bürgerlichen” Zeit (kalendarischen Zeit) oder der ästhetischen „Zeit” des Lyrischen (Erwartung, Sehnsucht) oder der musikalischen (Tempo) oder der religiösen „Zeitlichkeit” (Nicht-Ewigkeit).”³⁾ Zo zijn er dus begrippen, die in alle of vele⁴⁾ wetenschappen voorkomen, maar zich aan deze gebieden typisch homogeen aanpassen en daardoor de eenheid in de veelheid mede garanderen. Dit wijst weer terug op de verhouding van techniek en methode der wetenschappen: de commutabele betekenissen maken de analogisering der betekenisstructuren mogelijk, op grond waarvan auxiliariteit beproefd kan worden. Als vierde soort

¹⁾ 1, 353.

²⁾ 1, 354.

³⁾ 1, 355.

⁴⁾ „Es sei hingewiesen etwa auf die Begrifflichkeit „Familie”. Sie beginnt im biologischen Gesetzesbereich; kommutiert ins ökonomische Gebiet, indem sie die Elementarbedeutung einer Wirtschaftsgruppe ist; wird dann Rechtsperson und Rechtsverband, kommutiert in das „sittliche” Bedeutungsgebiet und nimmt die Bedeutung der grundhaftesten Erziehungsgemeinschaft an; kommutiert in das Gebiet des Lebensstiles und wird hier der unerschöpfliche Mutterboden für Eigenart und Einzigkeit der Persönlichkeit bis zur Weite der Volksindividualität. Somit beginnt diese Sinnform „Familie” zwar spezifisch, wird aber dann durchaus kommutabel.” (1, 359)

van begrippen van bijzondere prologische betekenis zijn nog paren, zoals abstract-concreet, noodwendig-vrij, rationeel-irrationeel e.d. te noemen. Zij ontspringen meestal in een bepaald gebied, dat zich van zijn andersheid tegenover een tweede bewust wordt en markeren dan de grens van beide. Zo b.v. de „vrijheid” van den wil, die zich bij KANT voor het eerst duidelijk afscheidde tegenover de gedetermineerdheid van de natuur. Maar deze begrippen zijn van prologische geldigheid, hetgeen blijkt uit het feit, dat de romantici bij hun ontdekking van de stijlvolle persoonlijkheid wederom uit naam van de „vrijheid” tegen de plichtgebonden wilspersoon te velde trokken. „„*Freiheit*” heisst nichts anderes als die allgemeine Abhebung eines Bereiches, indem die Gesetzlichkeit eines anderen Bereiches nicht mehr gilt Es wäre auch falsch diese Freiheit absolut zu denken; als Freiheit von aller Gesetzlichkeit. Es handelt sich vielmehr darum, die spezifischen Grenze einer bestimmten Gesetzesweise auszudrücken, damit Raum bleibe für eine andere Gesetzesweise ihrerseits spezifischen Bereiches.”¹⁾ Met de gevaarlijke strijdtermen rationeel en irrationeel staat het evenzo. In het irrationele gebied geldt de wetmatigheid van het rationele niet meer, maar dat wil niet zeggen, dat het irrationele alle binding ontbeert: het irrationele is een teken en een aanmaning om de enge grenzen te transcenderen en een nieuwe correlativiteitsbezinning te laten aanvangen. Daarom worden deze begrippen „*Transzendenz-Signale*” genoemd. Ook zij zijn factoren der implicatieve systematiek en houden het tegenmotief der commutabele betekenissen in evenwicht: zij houden uit elkaar, wat de commutabele begrippen willen doen ineenvloeien. „Somit dienen auch die Transzendenz-Signale der gemeinsamen Aufgabe: der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Bedeutungsweisen.”²⁾

Ten slotte blijft de laatste, vierde eis over: die van de *eenheid der voorwerpelijheid*. Ieder ervaringsgebied brengt door een aan steeds fijner maatbegrippen gebonden complex van substitueerbare constanten het „*Einzelne*” tot bepaling. Maar dit laatste blijft altijd specifiek en van eenheid, van een correlaat van de implicatieve systematiek is hier op het eerste gezicht niets te bespeuren. Toch moet aan dezen eenheidseis voldaan worden, wil de ervaring als systeem niet op deze laatste klip stranden. Een ordeningsschema, dat parallel loopt aan dat van techniek en methode, moeten we zoeken. Het pendant van de techniek is weer een oud speculatief begrip: *stof*, ὕλη. „Stoff ist das ganz reine Gegenmotiv zu Bedeutung, Struktur, Sinnhaftem,

¹⁾ 1, 360.

²⁾ 1, 362.

Gesetzlichem. Es ist das „Dumme“, „Taube“, radikal Ungeistige. Es ist der Stoff ein völlig reiner Ausdruck der Gegenständlichkeit, dessen Ineffabilität gegenüber der Gesetzlichkeit die metaphysische Spekulation zu ihrem Dualismus trieb; und der Idealismus wurde nur dadurch nicht aus seinem Text gebracht, weil er mit erstaunlichem Talent diesen groben Gesellen ignorierte.”¹⁾ Dit is een relatiebegrip, dat als ordening scheppend, het begrip „lichaam” oproept. Het „lichaam” is datgene, wat de „stof” vooronderstelt, de gestalte, het eigenlijke, waarop het aankomt in een bepaalde beschouwing.²⁾ Een chemisch „lichaam” is natuurlijk ook een fysisch en stereometrisch „lichaam”, d.w.z. aan de substitutiekriteria van de beide laatste moet ook het eerste voldoen, maar de eigenlijke substitueerbaarheid is een nieuwe.³⁾ Er heeft hier een opstijging plaats in de richting van concretescentie, maar deze concretescentie is uitsluitend van voorwerpelijk aard. Dit eist de correlativiteit van alle prologismen. Met een verhouding van wetmatigheid en zakelijkheid, die van oudsher in de (cor)relatie „vorm” en „stof” gezocht werd, hebben we hier niet te doen. De beide samengaande begrippen („„Stof und Körper” sind reine Relationsausdrücke, die über die Gegenstandsreiche hingleiten und sie ordnen”⁴⁾) zijn geheel „vrij” van elkaar en bepalen ook een „vrije” staffeling van voorwerpelijkheid, maar de richting van dezen opbouw is eenduidig. Het relatieve ὄλη-begrip is ten allen tijde voorafgaand aan dat der rijkere lichamelijkheid, waarin het latent opgesloten blijft als ὑποκείμενον. Daardoor bestaat er hier een volkomen parallelisme met het schema van techniek en methode. Ten overvloede zij nog opgemerkt, dat deze „stof” niet verward moet worden met het „phänomenale Mannigfaltige der blossen Merkmaligkeit” en dat zij evenmin op enigerlei wijze „gegeven” is

¹⁾ 1, 369.

²⁾ De stof is dus in zekeren zin het *amorphe*, maar het woord *μορφή* is helaas prologisch niet te gebruiken, daar deze term sedert ARISTOTELES met *εἶδος* is versmolten en dus tegenover de stof is komen te staan aan de zijde van het noëtische, als de zich in de stof doorzettende structuurkracht. En wij zoeken een relatie-uitdrukking binnen het gebied der voorwerpelijkheid. „*Gestalt, Typus* steht auf Seiten des Phänomenalen, kann sich vom Stoff also nur in der Art einer Variante und Modulation unterscheiden; steht aber im Gegensatz zum Problematischen, zum *Gehalt* und zur *Struktur*.” (370).

³⁾ 1, 370: „Dass das Corpus Christi (die Ecclesia Sanctorum) das Corpus der „sichtbaren Kirche” als materiale Vorbedingung nötig hat, steht ausser Frage. Aber das Corpus Christi beweist und offenbart sich in einem ihm verwandten Umkreis von Umständen, in denen die Kreatürlichkeit der versammelten Glieder ohne Belang bleibt.”

⁴⁾ 1, 373.

als absoluut substraat: zij moet telkens opnieuw bewerkstelligd worden en weer indifferent gemaakt worden, opdat ervaring voortschrijdend ontstaat. Als „gegeven” gedacht maakt zij de ervaring onmogelijk. „Hierbij ist es ganz gleichgültig, ob der Stoff als das metaphysisch Andere zur Noesis und Ratio oder als das erkenntniskritisch Andere zum Apriori der reinen Anschauung und des reinen Verstandes, nämlich als das „Empfindungs-Mannigfaltige gesetzt wird.”¹⁾

In het wetenschapsbedrijf komt men deze zuivere geldigheids-indifferente stofverzameling tegen in allerlei soorten van *tabellen*, die als materiaalkennis aan een ander ervaringsgebied ten dienste staan. „Auch die Logarithmentafeln „für fünfstellige Logarithmen” in der bekannten geordneten Aufstellung gehören zum Bereich des Gegenständlichkeitsmomentes. Aber sie sind als blosse Verfügbarkeit aufgestellt; es liegt weder ein Interesse der Correlation auf Bedeutung vor, noch ein Interesse der Präzisionssteigerung einer Gegenständlichkeit. Im spezifischen Bereich der Analysis ist diese Tabellierung ohne einen spezifischen Anlass.”²⁾ Zo is ook de „waar” stof voor de typische methode der gemeenschapswetenschappen, het indifferente middel, waarvan het systeem van sociale arbeidsvormen gebruik maakt om tot typische praegnantie te geraken. En in het religieuze ervaren worden de voorafgaande sferen van natuur, gemeenschappen stijl als het profane, indifferente veelvuldige sub specie aeterni religieus gevormd en kenbaar als „heilige” wereld, numen, „Fussstapf Gottes”.³⁾

4. SAMENVATTING.

Samenvattend kunnen wij dus zeggen, dat de *prologische* beschouwing, die hier met de *philosophische* gelijk gesteld wordt, de volgende kenmerken vertoont:

1. Het materiaal, waarop zij zich bezint, bestaat uit de reeds tot stand gekomen bezinningen van het onmiddellijke, wetenschappen genaamd.⁴⁾

¹⁾ 1, 375.

²⁾ 1, 377.

³⁾ 1, 379.

⁴⁾ 9, 29: „Wo ursprüngliches Mannigfaltiges (der Empfindung) zum Problem gemacht wird, da handelt es sich um ein besonderes Problem und also auch um eine besondere Methode. Will also die Philosophie das ihr durch die gesamte Geschichte eingeräumte Problem einer totalen Einheit in Angriff nehmen, so steht ihr hierfür nicht ein irgendwie beschaffenes ursprüngliches, „subjektives” Mannigfaltiges zur Verfügung. Damit ist sie auf ein Mannigfaltiges gleichsam höherer Ordnung verwiesen, auf das einzig noch erspähbare Mannigfaltige, wie es in den Prinzipien der spezifischen Wissenschaften vorliegt.” 31, 387: „Die Philosophie hat nie und nirgends einen unmittelbaren Bezug auf das Sein; Philosophie ist von der Empfindung getrennt durch die spezifischen Wissenschaften.”

2. Haar bezinning heeft tot doel de eenheidstendenties op te sporen, bewust te maken en daardoor te versterken, die ongerefleeteerd en zodoende onbeheerst in de wetenschappen leven. ¹⁾
3. Alle speculatieve neigingen, waaraan de filosofie zo vaak geen weerstand heeft kunnen bieden en waardoor zij zich hetzij op de plaats der wetenschappen drong, hetzij dezen de wet wilde voorschrijven, worden afgewezen op grond van het kapitale feit, dat de wetenschapsgeschiedenis bewezen heeft, dat de wetenschappen zelf haar principia verantwoorden. ²⁾
4. De prologische filosofie vraagt slechts naar de voorwaarden voor de mogelijkheid der ervaring en in dien zin is zij de verdiepte voortzetting van Kants transcendentale vraagstelling. ³⁾

¹⁾ 6, 43: „Das aber ist kein freundsinniges Gebot der Philosophie an die Wissenschaften, sondern die philosophische Bewusstheit über dem ureigenen Bedürfnis der besonderen Wissenschaften selbst. Denn die besonderen Erfahrungsbereiche dieser Wissenschaften, sind nicht wie umzäunte Felder, in deren Nebeneinander eine unbestellte Weite aufgeteilt wurde, sind nicht wie Zellen auf einer Bienenwabe. Sondern die besonderen Erfahrungs(Wissenschafts)bereiche sind auf eine „Hierarchie“ angewiesen, müssen in einem Verhältnis der Einordnung, der „Implikation“ und „Concrescenz“, der „verdichtenden Hinaufordnung“ stehen.“

²⁾ 5, 47: „Der Begriff der Wissenschaft verlangt Autonomie und Souveränität; ohne das ist die Wissenschaft nur eine dienende Technik, die nach fremder Anweisung arbeitet. Die Wissenschaftsgeschichte der letzten hundert Jahre zeigt mit wachsender Breite und Deutlichkeit, dass die Wissenschaften von der prinzipiellen Bevormundung, die eine „Philosophie“ seit alters über sie ausgeübt hat, sich frei machen, für ihre Prinzipien sich selbst verantwortlich erklären und damit einer Objektivität zustreben, die unter den Erschütterungen des Weltanschaulichen Erlebens, denen sie offen preisgegeben waren, nicht gedeihen konnte.“

³⁾ 1, 343/4: „Wie oft muss gesagt werden, dass nicht für „das Apriori“, nicht einmal für das „synthetische Apriori“ KANT verantwortlich ist (denn das waren Problembegriffe der Philosophie lange vor KANT und waren von der Wissenschaftsgeschichte aufgegeben), sondern lediglich für das Transzendente. Das ist der einzige spezifische kantische Ausdruck. Das Transzendente war die einzig erfindbare Antwort auf „das Apriori“, auf „die Axiome“ (EUKLID), auf „die Prinzipien“ (NEWTONS). Nachdem die Entdeckung der Erstsätze sich ausgewirkt hatte im Gesetzsystem, in der homogenen Deduzibilität aller Sätze eines Bedeutungsbereichs (z.B. der Geometrie), musste die Genialität der Wissenschaftsgeschichte zu neuem Gipfelausdruck gelangen, der „das Apriori“ auflöste in indefinite Apriorisierung (GAUSS, EINSTEIN). Damit verliert „das Apriori“ den Sinn eines Problems für die Philosophie; ihr ist das Problem der kontinuierlichen Erweiterung aller „Erstsätzlichkeit“ aufgegeben. Hierfür langt das Transzendente KANTS nicht mehr zu. Auch der Begriff des Transzendenten als Frage nach der „Bedingung der Möglichkeit“ des Apriori hat sich kontinuierlich zu erweitern zur Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der indefiniten Apriorisierung. Die Antwort liegt in den Forderungen der kritischen Prologik. Diese Forderungen sind die analoge „kontinuierliche Erweiterung“ des Transzendenten.“

5. Zij wijst elke metaphysische (ontologische) probleemstelling, die beoogt het „zijn” in zijn totaliteit tot object van onderzoek te maken, af, daar alleen specifiek „zijn”ikbaar is. ¹⁾
6. Maar juist daardoor wordt het probleem, dat ligt in de menigvuldigheid der bezinningsmodi onontkoombaar: de bezinningsmethoden zelf leveren intussen de aanwijzingen voor de oplossing. ²⁾
7. Het uit deze aan iederen ervaringsvorm noodzakelijk inhaerente verbijzondering voortkomende gevaar van isolering bestrijdt zij als miskenning der eenheid en daardoor verarming der ervaring. ³⁾
8. Het niet minder grote gevaar van generalisatie van een bepaalden bezinningsvorm weerlegt zij evengoed als vernietiging der autonomie en daardoor vervalsing der ervaring. ⁴⁾

¹⁾ 18, 48: „Denn gäbe es ein Universalwissen vom Sein, ein Wissen, das die gesetzliche Struktur alles Seienden zusamt aus einem Vermögen ergriffe, so ist nicht mehr sinnvoll, dass die unbegrenzt vielen besonderen Wissenschaften sich um Teilformen des Wissens bemühen; denn das Wissen, das das schlichthin allgemein geltende Gesetz des Seins ergriffen hätte, würde alles besondere Wissen um Seiendes aus jenem entwickeln können. Wenn also die sophia ihren Anspruch aufrecht erhalten wollte, so müsste sie zeigen, dass mindestens an irgendeiner Stelle jenes Kommerziums der besonderen Wissenschaften sie eine von diesen überflüssig machen könnte, weil sie sie aus ihrem Grund- und Hauptwissen vom Sein als Sein abzuleiten imstande war. Das ist zu allen Zeiten nicht geschehen.” 5, 50: „Es gibt keine Wissenschaft, die über ein universales Erfahrungsgebiet verfügte. Die Wahrheit jeder Wissenschaft liegt in ihrer klar erkannten Spezifikation.”

²⁾ 10, 52: „Es ergab sich uns, dass die totale Einheit darum ein mögliches Problem der mannigfaltigen besonderen Wissenschaften bildet, nicht weil sie auf der „schlechthin ursprünglichen” Einheit der Philosophie als der „Einheit der Erkenntnis oder des Bewusstseins” beruhen (die Behauptung des bloss erkenntniskritischen Idealismus), sondern weil eine Wissenschaftskritik aus dem Bedürfnis der besonderen Wissenschaften heraus rein kritische Kategorien erschaut, die . . . zu kritischen Forderungen . . . werden, in deren unendlicher Erfüllung diese besonderen Wissenschaften aus sich selbst die ihnen nötige Einheit ihrer Wirklichkeitsbereiche beschaffen können.”

³⁾ 28, 32: „Denn kein Einzelgebiet der Kultur kann um seiner selbst willen abgesondert von den übrigen bestehen. Alle Besonderungen der geistigen Werte sind, je klarere Besonderungen, um so empfindlicher gegen Absonderung und Vereinzelung. Denn Besonderung heisst nicht Zerreiſung, sondern Spannungsenergie, ist Distanz durch Beziehung, nicht Zerfall in verarmende Abseitigkeit. Diesen Sinn der Besonderung zu schützen, kritisch zu bewahren und durch richterlichen Ausgleich der Rechte und Pflichten zur Anerkennung zu bringen, ist Aufgabe der kritischen Philosophie.”

⁴⁾ 18, 121: „Wie soll Eines dem Andern zum bedrohlichen Fremden werden? Dadurch, dass ein Bereich die Grenzen seiner spezifischen Objektivität überschreitet, seine spezifische Autonomie und spezifische Souveränität über andere

9. Haar taak is dus kritisch-rechterlijk in dienst van het gemeenschappelijk onderling verkeer der wetenschappen. ¹⁾
10. Deze functie kan haar door geen andere wetenschap worden bestreden, daar zij zich door deze formulering van haar taak met geen enkele in concurrentie begeeft en deze functie moet vervuld worden, daar de blinde behoeften der wetenschappen op deze wijze tot van rechtswege geëiste en daardoor bewust aanvaarde verplichtingen der objectiveringsvormen worden, waardoor systematische zekerheid in de ontwikkeling van het geheel komt, d.w.z. de „waarheid“ wordt gediend. ²⁾

Erfahrungsgebiete generalisiert und damit die Wahrheit der Wissenschaft für sich und zum Schaden der andern preisgibt; dadurch also, dass aus dem Kommerzium wechselseitig sich bedingender, besonderer Wissenschaftsbereiche eine Wissenschaft mit dem Anspruch monarchischer Unbedingtheit sich erhebt, ihr Erfahrungsgebiet zum universalen erklärt, die übrigen spezifischen Wissenschaften zu Dienstleistungen für sich botmässig zu machen sucht und so in eine weltanschauliche Philosophie „entartet“.

¹⁾ 5, 51: „Auch die Philosophie kann nun frei sein zu der ihr eigentümlichen Aufgabe. Die Einheit der Erfahrung in der Mannigfaltigkeit der Erfahrungsbereiche und ihrer Wissenschaften ist noch nie ein so dringliches Problem gewesen wie jetzt, wo die besonderen Wissenschaften Autonomie und Souveränität beanspruchen und durchsetzen. Das Kommerzium der besonderen Wissenschaften ist ein Verkehr aus empfundenen Zweckmässigkeiten, aber ohne eine stabile Verfassung des Ganzen und ohne eine spezifisch nicht gebundene, überspezifische Beratung und Kritik, durch die die einzelnen für die Bedingungen des Ganzen bewusst gemacht und auf sie verpflichtet werden. Damit ist die neue Aufgabe gewiesen.“

²⁾ 10, 41: „„Wahrheit“ bedeutet: „Einheit aller besonderen Wissenschaft“ im Sinne der Kontinuität aller besonderen Prinzipien auf Hilfsfähigkeit im Dienste des Gesamtproblems. Aber diese Kontinuität ist unendliche Forderung der Kontinuierung und Bereitmachung auf Hilfsfähigkeit.“ 4, 134: „Für diese Forderung eines solchen immanenten Systemaufstiegs der Erlebensbereiche nehmen wir das „Grundgesetz der Wahrheit“ H. COHEN'S in Anspruch. Wahrheit ist uns also nichts anderes als die, mit dem methodischen Mittel immanenter Korrelativität arbeitende Systematik eines immanenten Aufstiegs.“

II. DE WIJSGERIGE VAKKEN.

Na de uitvoerige bespreking van de prologische grondbegrippen kunnen we bij de toepassing van de daarin gedefinieerde methode in de z.g. disciplines of vakken der wijsbegeerte aanzienlijk korter zijn, daar het ons om het principiële gaat. Herinneren wij ons, dat de filosofie nooit met de onmiddellijkheid, de specifieke materie der gebieden te maken heeft, dan is het duidelijk, waarom de prologische „ethica” zich niet heeft uit te spreken over „goed” en „kwaad” of over de casuïstiek der plichten, noch de „aesthetica” over het „schone” of de grondbegrippen der kunstwetenschappen.¹⁾ Toch neemt de prologische bezinning gaarne de traditionele indeling in „vakken” over, omdat zij een voorlopige, reeds ten allen tijde in de richting der door haar geformuleerde eisen gaande, eenwording in deze samenbundelingen van vragen ziet. Echter niet alleen binnen deze gebieden, maar vooral ook aan de grenzen ervan liggen de problemen, die een prologische behandeling vereisen. Want juist door hun afzondering hebben deze gebieden nog groter neiging zich tegen elkaar af te sluiten en de eenheid der ervaring dreigt daardoor volkomen illusoir te worden.

Traditioneel biedt zich aan de bekende reeks: *logica*, *metaphysica*, *physica* (natuurfilosofie), *ethica*, *aesthetica* en *theologie* (godsdienstfilosofie). Wij willen hier nu niet de vraag nagaan, hoe deze disciplines geleidelijk ontstaan zijn en hoe zij langzaam van karakter veranderd zijn, ja hoe zij somtijds verbindingen met elkaar zijn aangegaan. Zo zijn ethica en aesthetica ceuwenlang ononderscheiden geweest en plegen zij in den nieuwsten tijd vaak in antagonisme te leven; aan de aristotelische physica heeft zich de experimentele, mathematische natuurwetenschap ontworsteld, die wederom een natuurfilosofie naast zich moest dulden; de theologie heeft of de nauwste betrekkingen onderhouden met de metaphysica, of de dogmatiek van een bepaalden godsdienst geleverd, om dan weer in een

¹⁾ Vgl. 1, 211: „Weder die „Einheit der Erfahrung” ist das „Philosophische” in unserer Leitfrage, noch gibt es irgend etwas in den (spezifischen) Wissenschaften, das „das Philosophische” wäre; sondern die Correlativität von Mannigfaltigkeit der Wissenschaften und „Einheit der Erfahrung” ist das Philosophische. Nichts mehr aber auch nichts weniger ist die unendliche Aufgabe der Philosophie, der Prologik und selbst der Disziplinen der Philosophie.”

veelheid van theologieën materiaal te worden voor de godsdienstwetenschap, waarnaast dan nog een godsdienstphilosophie opdook, die zich zelf soms, zoals bij HEGEL, weer een vorm van logica noemde. Een enorme terminologische verwarring dus, die evenwel tevens een moeizaam proces van zelfonderscheiding en bewustwording spiegelt.

Gaan wij deze vakken nu in hun meest gebruikelijke huidige betekenis langs, dan constateren we, dat de *logica* als „formeel” logica geen prologisch interesse vermag te wekken, tenzij men haar als eerste verbijzondering van de wetenschap van het (natuur)zijn tracht op te vatten en samen met de wiskunde — hoe de onderlinge verhouding dan ook moge zijn — als verzamelingenleer verstaat.¹⁾ Van de „logica” in speculatief idealistischen zin als grondwetenschap van de zich ontwikkelende rede ziet de prologica af, aangezien immers de correlativiteit der ervaring haar uitgangspunt is.²⁾ Tot de *meta-physica* staat de prologica in scherpste tegenstelling, daar een eenheidswetenschap van „het zijn” in universele betekenis voor haar niet alleen onmogelijk is, maar als een het proces der ervaring storende pseudowijsheid door haar bestreden wordt.³⁾ De *physica* is als een der zijnswetenschappen in systematisch verband met de logica-wiskunde, de chemie, de biologie en (waarschijnlijk ook) de psychologie het eerste object voor haar bezinning: in aansluiting aan de (neo)kantiaanse traditie vat zij dit eerste gebied der ervaring, deze eerste phase van correlatieve objectivering, samen onder den naam „logica”. De diepgaande „revoluties der denkwijze”, die de laatste honderd jaar op dit gebied op allerlei punten hebben plaats gegrepen, waren voor de prologica de beslissende aanleiding tot haar zelfbewustwording als continuë voortzetting van Kants vraagstelling, maar de nog niet tot rust gekomen bewegingen der autonome, ja nu eerst recht tot autonomie komende, wetenschappen maken het voor haar niet doenlijk het waagstuk ener „logica” nu reeds te beginnen.⁴⁾ Deze „logica” zou een continuë verdieping en tevens zuivering moeten zijn van COHENS „Logik der reinen Erkenntnis”, een leer dus van de principia der natuur. Maar niet in dien zin, dat de grondbegrippen

1) Zie p. 47/9.

2) Zie p. 53/4.

3) Zie pp. 41 en 94.

4) Vgl. 9, V: „Nun steht aber die Logik vor der Tatsache, dass die Naturwissenschaften, die sie als ihr Problemgebiet voraussetzen hat, heute aller Enden und bis in alle Tiefen die Frage über ihr Fundament aufrollen. Wie will der Logiker Bestand gewinnen, wenn sein Problemgebiet so wenig eine ruhige Besinnung über sich zulässt? Er muss auf ein zulängliches System der Logik so lange verzichten, bis die besonderen Wissenschaften über ihre Grundlagen zur Ruhe gelangen”; vgl. 105.

der onderscheiden natuurwetenschappen hetzij speculatief ontwikkeld zouden moeten worden, hetzij post festum eenvoudig geabstraheerd uit de factische theorieën: om de grondbegrippen kan het in het geheel niet gaan, daar de wetenschappen zelf ze sedert lang in eigen regie genomen hebben. Wel zouden de op de eenheid der ervaring gerichte tendenties en de graad waarin ze op het gebied der natuur vruchtbaar vermochten te worden, aan het licht gebracht behoren te worden en voor het bewijs dezer vruchtbaarheid is juist een groter mate van bezonkenheid nodig, dan tegenwoordig reeds bestaat. Wel heeft de prologica — daarin van onmiskenbaar kantiaansen bloede — haar grondinzichten op dit zo roerige terrein ontdekt en er den moed geput tot haar systematische vlucht. Zij is immers de leer van de principia, die de eenheid der ervaring mogelijk maken, niet van de categorieën, die elk veld der bezinning definiëren. Daarom vormt de uitvoerigste behandeling van de „zijnslogica” de inleiding tot de „Ethik”¹⁾ en vinden we zowel hierin als in het artikel „Naturwissenschaften und wissenschaftlicher Idealismus”²⁾ meer over prologismen dan over „logica” gesproken. Slechts in het geschriftje over de plaats en de opgave der hypothese in de natuurwetenschappen³⁾ beperkt GÖRLAND zich tot het „logische”, maar zelfs hier is de ketze van het onderwerp en de wijze van behandeling geheel prologisch: die opvattingen van het wezen der hypothese, die het ervaringsproces der natuurwetenschap zouden storen, worden afgewezen en zo de weg vrijgemaakt voor vruchtbaren arbeid.⁴⁾ Over de positie van de biologie en de psychologie in het geheel der natuurbezinning is dan ook evenmin een beslissend woord, laat staan een uitvoerige beschouwing te

¹⁾ 9, 1—105.

²⁾ 8.

³⁾ 7.

⁴⁾ Het al of niet „voorstelbaar” zijn van hypothetische constructies, de rol der wiskunde als „hulpwetenschap” voor de physica, de „existentie” van atomen en moleculen, de „approximaties” der „realisering”, het „vaststellen” van verschijnselen, de betekenis der „realiteit” („Wirklich ist das, was in der Totalhypothese der widerspruchsfreien „Einheit der Natur” allseitigen Bestand hat.” 58), de rol der „constanten”, de zin van het „Einzelle”, e.d.: louter prologische vraagstukken. „Verloren ist vielleicht der Glaube, dass man in der Beobachtung der Wirklichkeit näher sei als in dem Denken der Hypothese; aber das war nur eine schlecht gegründete Meinung, ein Dogma. Gewonnen aber haben wir die Kraft der idealistischen Einsicht, dass unserer Erkenntnis nichts beschieden ist, sie habe es denn aus eigener Arbeit, mit eigenen Mitteln erworben. Wo Euch ein anderswissender Allweiser begegnet, da fraget ihm die Seele aus dem Leibe. Ihr werdet mit seinen „Intuitionen” schneller fertig sein, als Ihr glaubt.” (94).

vinden.¹⁾ Slechts in dezen zin dus zou de prologica „natuurphilosophie” kunnen en moeten beoefenen; — hier kunnen wij er verder van afzien. Van groot belang echter worden de drie overige gebieden, n.l. die van de *gemeenschap*, den *stijl* en het *heilige*. Hier moeten de aan de „natuur” ontdekte beginselen hun betekenis voor den autonomen opbouw dezer ervaringsgebieden bewijzen en tevens moet hier blijken, dat deze gebieden op elkaar betrokken zijn. Het éne probleem van voorwerpsconrescentie en betekenisverdichting moet door de specificatie dezer gebieden gediend worden. Zij zullen door deze bezinning in zichzelf zekerder en zich van hun onderlingen systematischen samenhang bewuster worden. De wijsgerige vakken hangen dus niet óf in het geheel niet, óf in een pseudogrondwetenschap óf in een (subjectieve) aan een geniale visie gebonden wereldbeschouwing samen, maar zij ontvouwen zich uit een zelfde grondmethode, die hun samenhang in de idee der ervaring beheerst. Wij beginnen om systematische redenen, die uit het volgende zullen blijken, met de gemeenschapsspheer.

1. ETHICA.

Noch de sociologische beschrijving van de zeden en haar ontwikkeling (*science des moeurs*), noch de opstelling ener hiërarchie van waarden is de taak der ethische bezinning, maar zij richt zich op de principia van het handelen. Daartoe heeft zij zich het onderscheid bewust te maken tussen *doen*, *handelen* en *scheppen*.²⁾ Als „doen” kenmerken wij een complex van gedragingen, die geheel in dienst staan van de zelfhandhaving van het individu en alleen als zodanig een zinvol geheel vormen. Duidelijk staan wij hiermee geheel in het gebied van de natuur, van het „Dasein”.

In het „handelen” daarentegen wordt iets nieuws bedoeld: het „zelf”, dat zich daarin handhaaft, articuleert zich in zich zelf, de een tracht zich met den ander door en voor den ander te handhaven. Dit „zelf” is slechts een wisselbegrip van de „gemeenschap”, want

¹⁾ 4, 122/3: „... dass „Natur” das System daseinssinniger Gegenständlichkeit ist; hierunter ist auch die gesamte Biologie zu beziehen, sofern ihre teleologische Betrachtungsweise im Sinne naturwissenschaftlicher Methodik einen Daseinscomplex, z.B. das Sehorgan, erfasst und unter heuristischer Setzung eines Zweckes, z.B. des Sehens, retrospectiv eine Mannigfaltigkeit von Daseinseinzelheiten, z.B. die Linse, als „Mittel” dieses Sehens einheitlich zu entdecken und zu begreifen unternimmt.” Hierbij als noot: „Die Psychologie ist ein Complex von Fragen, dessen Methodik und Systematik heute noch völlig fraglich ist;” vgl. 9, 22/23; 265/6.

²⁾ Vgl. 11, 136-9.

indien b.v. in het economische handelen, dat altijd een bijzondere arbeidsprestatie is, de betrekking op de economische gemeenschap niet medegedacht was, zou het zijn zin verliezen en zowel de zelfhandhaving der gemeenschap als die van het individu onmogelijk maken. Het doel, waarop het handelen zich richt, is dus niet, gelijk bij het doen, de handhaving van een reeds gegeven zijn, maar het tot stand brengen en in stand houden van een ontworpen, opgegeven, geprojecteerd, nog niet werkelijk zijn. Daardoor komt in het handelen de niet afbrekende voortgang der verwerkelijking, vindt het handelen nooit de bevrediging van het doen en wordt het gedreven op den oneindigen weg der vervolmaking. Hierin ligt tevens het verschil tussen het periodiek in actie tredend natuurinstinct (ook bij den mens, voorzover hij biologisch bepaald is) en den socialen wil, in welks wezen het ligt bij geen tijdelijke verwerkelijking stil te kunnen staan.

Ten slotte het „scheppen“: op de basis van de zich in de gemeenschap verwerkelijkende „personen“ vormt de „persoonlijkheid“ een eigen orde, door in concentrische cirkels om zich heen de personen volgens nadere of verdere stilistische verwantschap met zich zelf te rangschikken. „Die Persönlichkeit wählt sich in dem als Person ihr bestimmten Gebiete der „Gemeinschaft gleicher Nähe“ eine Ordnung von konzentrischen Kreisen in der Abschattung vom „Nächsten“ bis zu „Jedermann“.“ ¹⁾ In de structuur dezer ordening vindt de persoonlijkheid de echte uitdrukking van haar levensstijl, „Seele“ en „Welt“ worden hier correlatief op elkaar betrokken.

Tussen de beide gebieden van de natuur en van den stijl ligt dus het terrein van het gemeenschap bepalende handelen in en wel zó, dat, gelijk het zelf de noodzakelijke voorwaarde is voor de stijlverwerkelijking, het zonder een vooraf gegeven zijn van de natuurwerkelijkheid onmogelijk wordt. Voor wij echter op deze het gebied betreffende prologische grensvragen ingaan, bezien wij het eerst in zijn inwendige structuur.

In strenge analogie tot het gebied van het natuurzijn, waar zijn en denken in correlatieve eenheid stonden, zoeken wij hier de voorwaarden, waaraan het handelen moet voldoen, wil het niet zijn opgaven en daarmee zijn wezen verloochenen. Correlatief zijn hier *wil* en *gemeenschap* op elkaar betrokken: „wil“ in ethischen zin kan alleen betekenen „wil tot gemeenschap“ en „gemeenschap“ kan alleen een „gemeenschap uit wil“ zijn. ²⁾ Zou men hieraan niet vasthouden, dan zou de gemeenschap onmiddellijk tot een — toevallige — massa natuurindividuen en de wil tot een psychologisch natuur-

¹⁾ loc. cit.

²⁾ 9, 110/1.

phaenomeen geworden. Het eigene van het ethische ligt juist in, wordt juist gegarandeerd door de onophefbare correlativiteit van beide begrippen en de onophefbaarheid leidt, juist als bij het „logische” en zoals overal, waar oorspronkelijke correlativiteit optreedt, tot de ons bekende vier eisen der kritische prologica. Dat wil hier zeggen, dat 1. de wil zijn bedoelingen onafgebroken dieper en dieper funderen, d.w.z. rechtvaardigen moet; 2. omgekeerd de gemeenschap onbegrensd aan de voorwaarde van een bepaald worden door den wil moet voldoen; 3. de wilsprincipia, die aan de verschillende gemeenschapsvormen — waarop de gemeenschapswetenschappen zich bezinnen — ten grondslag liggen, elkaar onbegrensd moeten (kunnen) naderen en 4. deze gemeenschapsvormen zelf in een oneindig toenaderingsproces moeten worden gedacht, „damit in der Einheit der Bedingungen diese zur Systemeinheit der Menschheit gedeihen.”¹⁾

De ethica is dus de prologische kritiek der gemeenschapswetenschappen. Had ook KANT met onfeilbare intuïtie, ondanks het ontbreken in zijn tijd van economische en paedagogische wetenschappen en het miskennen zijnerzijds van het wezen van recht en legaliteit, in den kategorischen imperatief „Jedermann” als relatiepunt voor het handelen ontdekt, door zijn aanknopen aan het in ieder levende bewustzijn van de algemene zedewet, dit „Analogon eines Faktums”, ontspoorde zijn ethica als geheel en „wurde für sich konstruktiv selbständig zur Tugendlehre”.²⁾ COHEN orienteerde zijn ethica in methodische consequentie aan de rechtswetenschap, als kritiek dus van deze „Mathematik der Geisteswissenschaften”³⁾ en GÖRLAND breidt het wetenschapsfactum uit tot de inmiddels mondig geworden drie groepen van gemeenschapswetenschappen, n.l. de *economische*,

¹⁾ loc. cit.; vgl. 10, 37: „So ist denn die Weltgeschichte nichts als das gewaltige, lebendige Spiegelbild vom Ringen der Probleme der Gemeinschaftswissenschaften um die Einheit eines Verhältnisses, eines wechselseitigen Bezuges. ” Dit doet ook begrijpen, waarom het ethische hoofdwerk (9) den ondertitel draagt: „Kritik der Weltgeschichte”. „Die Seele (wil hier zeggen het wilsprincipe) war immerdar von Geburt eine Humanistin. Und wäre sie es nicht gewesen, so wäre der Satz als Forderung auszusprechen, dass sie es werde. Denn es hängt daran die Möglichkeit einer Einheit des Selbstbewusstseins in der Einheit der Menschheit, d.h. die *Einheit der Weltgeschichte*. Gemeinde heisst Gemeinde der Humanität, heisst die *Einheit der Weltgeschichte*. Gemeinde heisst Gemeindegemeinschaft in der Erziehungs-Gemeinde der Kindschaft aus dem Einen, der Bruderschaft in der Erziehungs-wirklichkeit des Einen der Menschheit.” (394).

²⁾ 10, 13; vgl. KANT, *Kr. d. p.* V. Ak. V, 47 en 91.

³⁾ H. COHEN, *Ethik des reinen Willens* (Berlin. 1907²), 66: „Das Analogon zur Mathematik bildet die Rechtswissenschaft. Sie darf als die Mathematik der Geisteswissenschaften, und vornehmlich für die Ethik als ihre Mathematik bezeichnet werden”; vgl. 227.

de *rechts-* en *staats-* en de *paedagogische* bezinningen. ¹⁾ Deze allengs ontstane veelheid van gemeenschapswetenschappen, die vaak in (vermeende) oppositie tot elkaar staan, stelt de prologische reflexie haar probleem. Zo is al dadelijk de groep der economische wetenschappen in oppositie tegen de staats- en regeringsgedachte opgekomen: tegenover het factische recht trad de „dwang der economische verhoudingen” en tegenover de politiek als staatskunst de „materialistische geschiedenisopvatting”. Wanneer FICHTE de begrippen „eigendom” en „recht” van hun reeds voor KANT problematisch geworden absolute, wereldbeschouwelijke samenkoppeling bevrijdt en in het nieuwe begrip „arbeid” het principe van staat en recht, van burger-schap dus, ontdekt, staat de economie als wetenschap op het punt geboren te worden. Eerst in MARX' *Kapital* bezint deze wetenschap zich op haar autonomie. „MARX' *Kapital* ist nicht die Wissenschaft der Oekonomie, aber seit diesem Werke gibt es sie; und muss von nun an, rein bezogen auf die gewaltige Problematik und Phänomenalität der Wirtschaft, und darum frei von weltanschaulich-philosophischer Beherrschung, in einer Kontinuität der Besinnung ihren Weg gehen.” ²⁾ Aan de andere zijde zijn er gemeenschapsvormen, die het rechtsdenken uitdrukkelijk van zich uitsluit: pers-, verenigings- en leervrijheid behoren hier toe. Vooral de vrijheid der wetenschap en van het leren harer resultaten bepaalt hier een nieuwe sfeer, waarbinnen de gemeenschap der broederschap ontspringt. Sedert de maieutische kunst van SOCRATES en de daaruit geboren platonische academie gaat deze gemeenschapsidee als die der ware opvoeding door de tijden. In deze opvoeding gaat het niet om het bijbrengen van zekere technische vaardigheden, noch om een persoonlijkheid de gunstige voorwaarden te verschaffen tot haar rijping, maar in deze gemeenschap wordt de eenheid van den geest werkelijkheid en wordt in „een” ander „de” andere gewekt, die in de waarheid als broeder en waarheidszoeker leeft. „Es handelt sich also um Gemeinschaftsgestaltungen aus dem Vorsatz des Willens, dem Andern mich darzubringen als Seinselbst, den Andern zu gewinnen als Meinselbst.” ³⁾

¹⁾ 10, 19 sqq.

²⁾ 18, 110; vgl. de gehele passage vanaf 107.

³⁾ 10, 24; het citaat gaat verder: „Das aber allein ist der lautere Sinn des Wortes: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst.“ Liebe ist hier nicht der Gefühlsschwang einer Gesinnung, sondern der Vorsatz des Willens, „die Menschheit in mir wie in der Person eines jeden Andern” zum Willenszweck zu machen, das „Ich und Du” der Handlung zur Einheit der Bruderschaft, zur Ursprungseinheit, zur Einheit des „Ursprungs aus Einem” zu verwirklichen.”

Voor dezen hoogsten vorm van gemeenschapsverwerkelijking reserveert GÖRLAND den naam „zedelijkheid”. „Denn sie ist die Handlung aus dem Prinzip der Wahrheit; und solche Handlung heisst gute Handlung.”¹⁾

Deze drie groepen van gemeenschapswetenschappen moeten nu aan de genoemde vier eisen voldoen en alle theorieën, die daarmee in strijd zijn, dienen te worden afgewezen, als de verwerkelijking der gemeenschap niet onmogelijk zal worden.

Wordt het economische handelen gefundeerd in een natuurlijk gegeven onlustgevoel, dat tot bevrediging aandrijft van de zich er in aankondigende behoefte (*hedonisme*), dan valt de wil terug tot het instinkt, de drift en de rechtvaardiging van den wil breekt af. Daardoor wordt ook de arbeidsgemeenschap verbroken, want tot de individuële bevrediging leidt zowel het anderen voor zich laten arbeiden als het intermitterende arbeiden telkens, wanneer de onlust zich meldt. Omdat deze wil geen wil tot gemeenschap is, maar „wil” uit individuële bevrediging, heeft hij geen behoefte aan onafgebroken diepere rechtvaardiging van zijn bedoelingen en blijft staan bij een absoluut gegeven, een factum.²⁾ Evenzo staat het op het gebied van staat en recht met *het historisme*. Voert men de niet te veranderen geldigheid van rechtsregels en instellingen (*quieta non movere*) terug op de eerbiedwaardigheid der traditie en vraagt men niet terug van het traditionele recht naar het recht der traditie (*mundus fecit jus tgo. fiat justitia*), dan wordt de staat tot een dwanginstelling, waar een gewelddadige revolutie het recht van de „Revolution der Denkungsart” zal kenbaar moeten maken, wil de staat niet verstarrend en van gemeenschapsverwerkelijking tot massagevangenis ont-aarden.³⁾ Eindelijk moet in de opvoedingsgemeenschap van elken

¹⁾ 10, 25; vgl. 18, 346: „Erziehung heisst Wollen und Wollen-Machen, dass Aeusserungen von Menschen in ihrer Einzelheit zum Gespräch, zur Zwiesprach, zur Werkgemeinschaft, zur Lehre werden; dass die Menschen sich verstehen, sich verstehen als „ein Leib und eine Seele”, als Corpus Christi, im Tiefsten verwandt, Kinder aus einer Vaterschaft, als Ich und Du.” Dat het beeld van de socratische vroedvrouwenkunst daarom niet geheel juist is, blijkt onmiddellijk. Voor de verschillende motieven, die in dit begrip van de „opvoeding” liggen en die in verschillende verbindingen bij ROUSSEAU, FICHTE, PESTALOZZI en NATOP aan den dag treden, zie men 18, 321—353 en 36, 37, 38.

²⁾ Vgl. 9, 112—120.

³⁾ Vgl. 9, 121—128. In 14 wordt deze revolutionaire gang van rechtssysteem tot rechtssysteem geschetst. Van AESCHYLUS' *Prometheus* en *Orestie* en het fundamentele JOHANNESWOORD (*Ev. 15, 15: οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος ὑμᾶς δὲ εἴρηκα*

vorm, waarin de onderscheiden van economischen en staatsrechtelijken aard weggevallen zijn, het gevaar van het *mysticisme* bezworen worden: overal waar men zich beroept op een αὐτὸς ἔφα, op een onfeilbare bron, op een hogere opdracht, op een intuïtie, waar men spreekt uit hoofde van een liefdeloos „zo is het”, waar men weigert altijd weer gezamenlijk een diepere rechtvaardiging te zoeken van de „waarheid”, daar breekt de opvoedingsgemeenschap af en is de waarheid tot onwaarheid geworden.¹⁾ In de tien „geboden” ligt zulk een den wil tot gemeenschap vernietigende fout: „Der Beweggrund zur Handlung wird nicht in unerschöpflichen Tiefen der Selbstverantwortung gesucht, sondern ist erstlich und letztlich ein Befehl, der Befehl Gottes.” „In diesem ersten Gebote setzt Gott sich allen Zweifelsfragen des Willens über den Grund und die Zulänglichkeit seines Vorhabens zur Schranke. Das ist der unheilbare Fehler im Aufbau dieser Willensgesetze.”²⁾ De prometheïsche vraag moet zich verheffen: „wil God het goede?”, gelijk die in PLATO's *Euthyphro* gesteld wordt³⁾, om de rechtvaardiging van den wil door niets te laten verzwakken, zelfs niet door een mythisch-mystisch godsbegrip.

φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν) af over CUSANUS, ALTHUSIUS, PUFENDORF, LEIBNIZ, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, KANT en FICHTE tot de nationaalsocialistische revolutie van onze dagen wordt het positieve, staafe, op geweld berustende geldende recht steeds uit naam van een eeuwig, goddelijk „natuur”-recht bestreden. Dat de inhoud van dit „natuurrecht” telkens met de situatie wisselt, is geen reden tot skepsis. Het „absolute”, „eeuwige” vertolkt slechts het pathos van den revolutionairen activist, zonder hetwelk hij niet de kracht vond geweld tegenover geweld te plaatsen. Prologisch is het „natuurrecht” de eeuwige maning tot dieper legging van het wilsapriori, opdat de gemeenschap der φίλοι aldoor wezenlijker worde. — Een pendant hiervan vormt 15. Daar worden de verschillende in de geschiedenis opgetreden staatsvormen (theokratie, feudaalstaat, standenstaat, liberale bourgeoisestaat, socialistische staat) als elkaar aflossende vormen van politieke ideeën ontwikkeld. Een bepaald motief der gemeenschapsidee domineert telkens en maakt op den duur de eenzijdigheid tot een kwellung. Van de vrije vorming ener openbare mening in den gang der bewustwording, d.w.z. der axiomatisering van de spanningsverhouding van wil en gemeenschap, bezonnen door de genieën van het rechtsdenken, wordt het heil verwacht: zo althans wordt de wereld-geschiedenis een zinvol begrip. „Denn die politische Idee der Zukunft wird sich nur bilden unter der Mitlebendigkeit der früheren politischen Ideen; sie wird also inhaltreicher, volltöniger, konkreter und lebensvoller als irgendeine frühere, naivere, motiveinfachere politische Zeit sein. Darum wird das Niveau der öffentlichen Meinung, von der dies neue politische Bewusstsein getragen werden muss, ein gehobeneres sein müssen. (228).

¹⁾ Vgl. 9, 128—138.

²⁾ 9, 136.

³⁾ PLATO, *Euthyphro* 10A: ἄρα τὸ θεῖον, ὅτι θεῖόν ἐστιν, φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται, θεῖόν ἐστιν;

Gelijk in de natuurervaring het enkele als het te bepalen x eerst in de waarneming wordt vastgesteld om daarna in een steeds dichter net van wetmatigheden te worden bepaald, zo is het de „persoon” in de gemeenschapsverwerkelijking, die bij het ontwerpen van het project als x zich aandient en in het opzoeken der middelen bij de verwerkelijking van het doel wordt gerealiseerd. ¹⁾ Bij het zoeken der middelen blijkt nu, dat deze middelen zelf reeds in andere situaties doelverwerkelijkingen geweest zijn en dat dus andere personen zich er aan gerealiseerd hebben. Zo is de persoon dus door oneindig veel andere personen bepaald en in deze oneindigheid dus idee. „Also ist Person die Idee, d.h. der Begriff einer Aufgabe der totalen Bedingung aus unbegrenzt vielen Willenswirklichkeiten, durch unbegrenzt viele Personen. ²⁾ Zoals het enkele object voor de natuurwetenschap tot blik- en relatiepunt voor het systeem der natuur wordt, zo wordt in de persoon het systeem der gemeenschap mede gewild en dus bepaald en deze wilsbepaling is een onbegrensde opgave. Daaruit moeten de de tweede eis miskennende en daardoor de gemeenschap bedreigende gevaren duidelijk worden.

Is de economische persoon de arbeider, dan is het begrip, dat de oneindige realisering van deze onmogelijk maakt, dat van het *individu*. Overal waar arbeid afgebroken wordt, wordt het aangrijpingspunt voor andere doelverwerkelijking vernietigd en de economische gemeenschap dus onmogelijk. Daarom is het „*individu*”, als de niet constant in het arbeidsproces opgenomene, de steen des aanstoots voor de economische bezinning. Zowel de *gelegenheidsarbeider*, d.i. degene, die uit willekeur beslist of hij zal arbeiden of niet, de *werkloze*, die op passieve wijze de uitsluiting ondergaat, en de *kapitalist*, die het arbeidsmiddel, dat het kapitaal vertegenwoordigt, willekeurig hier onttrekt om het daar (winstgevender) in te schakelen, of ook wel tijdelijk renteloos te laten liggen, zij allen zijn vormen van het de arbeidsgemeenschap in gevaar brengende en in ieder geval schadende *individu*. Moge een kapitalistische economie ook de gelegenheidsarbeiders en de werklozen samenvatten in het pseudo-economische begrip van de „*arbeidsreserve*”, dat in deze massa de vijandschap

¹⁾ 9, 141: „So sucht denn der Wille nach dem Mittleren zwischen sich und dem Projekt, dem Vorausgeworfenen, damit er den Zweckgedanken zur Wollenswirklichkeit bedinge. Er sucht die Mittel als die Schritte, den Zweck zu erreichen, als die Bedingungen, in denen der Zweck wirklich wird. *In dieser Bedingung des Zweckes, in dieser Verwirklichung des Zweckes durch die Mittel besteht das Wesen der Person.*”

²⁾ 9, 143.

tegen de gemeenschapsarbeid belichaamd is, blijkt uit het feit, dat „aus dieser Armee des Individuums die Streikbrecher auftauchen, in sie die Boykottlustigen zurückfallen.“¹⁾

In het staats- en rechtsleven staat tegenover de persoon van den burger de *particulier* („Privatmann“), die buiten de oneindig zich verdichtende dienstverhouding der in den rechtsstaat zich verwerkelijkende burgers blijft. Deels omdat hij uitgesloten wordt, zoals de *arme*, die daardoor bedenkelijk dicht tot den misdadiger nadert en met dezen ongetwijfeld de voedingsbodem voor alle tegen het staatsprincipe gerichte anarchie vormt, deels omdat hij zichzelf uitsluit, zoals de *rentenier*, die sine cura leeft ten koste van de gemeenschap.²⁾

In de gemeente der broederschap tenslotte ontmoeten we een dergelijk, den oncindigen gang der concretisering verhinderend phaenomeen: den *vreemde*. Zodra de broederschap zich van bepaalde categorieën distantieert, die er niet bij horen, die hoogstens geduld worden en wier opname afhankelijk wordt gedacht van een bekering, zodra de opvoedingsgemeenschap begint en eindigt op bepaalden leeftijd, dan is de zin der broederschap miskend en wordt de verwerkelijking der ecclesia sanctorum in gevaar gebracht. Eerst in een het wezen der opvoeding zo diep verstaand genie als PESTALOZZI breekt de volle betekenis der broederschap door, wanneer hij het door tucht dressereren van kinderen tot model-volwassenen verruimt tot het opvoeden tot mens in de broederschap der mensheid van de geboorte tot den dood.³⁾ Ook de verwerkelijking van den persoon in

¹⁾ 9, 150; voor het gehele economische grensbegrip van het individu vgl. 145—151.

²⁾ Vgl. 9, 152—158.

³⁾ 9, 163: „Erst der protestantische Geist der Erziehung wieder verehrt im Kinde die volläugig suchende Seele des Bruders. In treuem Gehorsam gegen Christi Wort von den Kindlein, welcher das Himmelreich ist, weiss PESTALOZZI von keinem Anfang des Willens zur Gemeinde, von keinem in irgendeiner Zeit gesetzten Beginnen des Willens, seine Person in der Gemeinschaft der Erziehung zu erbauen; denn vom Tage der Geburt an verpflichtet das Kind die Mutter zur Gemeinschaft der Gemeinde, damit es den Willen in der unendlichen Aufgabe betätige, aus den Mitteln der Erziehung die Zweckidee einer Person der Gemeinde in sich zu verwirklichen;“ vgl. 37, 176: „Das ist das unvergängliche des pädagogischen Prinzips PESTALOZZIS, dass mit ihm das Prinzip der Sittlichkeit zugleich zur Realität eines *universalen Erfahrungsgebietes* gelangt. Nicht bleibt die Sittlichkeit in ideologischer Uebersteigerung ein erfahrungsfremdes Normsystem des Philosophen, sondern sie wird zur unmittelbar reale Tatgewissheit des Vater- und Kindersinns, des Brudersinns aller Menschen über alle gesellschaftlichen Verhältnisse hindurch und hinweg; Sittlichkeit ist Elementarbildung [moet zijn:

dezen hoogsten vorm mag niet ergens afbreken en de opvoedingsbezinning zal deze storende begrippen, zoals *leek, onmondige, uit de school ontslagene* e.d., moeten leren overwinnen en beheersen, wil zij de idee der gemeenschap voor haar deel zuiver tot bewustzijn brengen.¹⁾

Nadat wij zo de totaliteit van de fundering der principia en van de bepaling van het enkele, het object aan de gemeenschapsbezinning als eis hebben gesteld krachtens de prologische inzichten in de voorwaarden, die autonome ervaring mogelijk maken, komen wij nu tot de eisen der eenheid zowel van de specifieke principia als van de specifieke objecten. De verschillende gemeenschappen moeten zo beraden worden, dat ze elkaar dienen bij den opbouw van het systeem van begrippen, dat de wordende eenheid van de mensheid in de geschiedenis mogelijk maakt. Af te wijzen zijn dus alle tendenties, die de verschillende gemeenschapsvormen in tegenstelling, ja in strijd met elkaar willen brengen en den enen door den anderen willen laten beheersen en denatureren.²⁾ Zowel generalisatie als separatie zijn uit den boze en moeten in het kritische deel der ethica gewraakt worden: het systematische deel wijst den positieven samenhang van het gehele gebied aan de hand van het prologisme der auxiliariteit aan. Ook hier is, gelijk overal, de filosofie in dienst van de historische situatie aan deze gebonden en de door den gunst der tijden geboden en uit gans andere (sociologische, psychologische, biologische e.d.) oorzaken af te leiden wetenschapconstellatie stelt haar de problemen.

Zo is het de sedert de opkomst van het Marxisme en de constitutie van de economische wetenschappen zich als *historisch materialisme* generaliserende en in den „dwang der omstandigheden” het principe van alle handelen gevonden te hebben menende specifieke tendentie, die zich heersersallures aanmatigt en daarmee niet alleen de andere legitieme en noodzakelijke gemeenschapsvormen miskent, maar zelfs het economische terrein zelf niet eigenlijk vermag te verstaan. Deze generalisatie ontstond als oppositionele ideologie tegen de conservatieve

-erziehung] der Menschennatur vom Kinde her bis hin zu den entstellten Opfern der Gesellschaft, den Armen;” vgl. nog het woord uit de *Abendstunde* van 1780: „Darum wird die Wahrheit, die rein aus dem Innersten unseres Wesens geschöpft ist, allgemeine Menschenwahrheit sein, sie wird *Vereinigungswahrheit* zwischen den Streitenden, die bei Tausenden ob ihrer Hülle sich zanken, werden.” (169)

¹⁾ Vgl. 9, 158—165.

²⁾ 9, 167: „Der Ethik, die eine philosophische Disziplin ist, bleibt allein vorbehalten, die einzelnen Wissenschaften der Gemeinschaft einander als Vorbau und Ueberbau zu sichern und brauchbar zu gestalten. Von dem Vollzug dieser Aufgabe hängt nicht weniger ab als die Möglichkeit der Geschichte, sofern sie eine Geschichte der Menschheit sein muss.”

mythe van een absolute staatsmacht om de natuurlijke economische krachten tot haar recht te laten komen en tevens zich aan het keurslijf van het den zin van staat en recht evenzeer misvormende liberale staatsdenken en romantische (hegelse) étatisme te ontworstelen. Zij wilde daartoe in de geschiedenis een onontkoombaar voorge tekenden gang zien, staat en recht in economie oplossen en de gemeente der broederschap tot een belanglozen ideologischen bovenbouw vervluchtigen. De idee der gemeenschap is in dit naturalisme volledig verloren gegaan, de zedelijke persoon van eeuwige opgave tot de dierlijke gegevenheid van het biologische individu met zijn strijd om het bestaan vervalst. Begrijpelijk is dit alles, wanneer men bedenkt, dat het liberalisme in den trant van VON HUMBOLDT den staat reeds had uitgehold tot den uitsluitenden regelaar van bestaande economische klassebelangen en in zijn extreem individualisme de opvoeding nog slechts als vorming van de stijlvolle persoonlijkheid vermocht te zien. Het Marxisme bevond zich inderdaad tegenover een reeds zo goed als verdwenen zijn van het bewustzijn der gemeenschapsidee. Maar, hoewel begrijpelijk en niet onvruchtbaar, methodisch is deze overspanning van het economische denken verderfelijk. En een methodische fout heeft op het gebied van de gemeenschapsbezinning veel funester gevolgen dan op dat van het natuurdenken: in plaats van slechts theoretisch verwarring te stichten richt zulk een fout het handelen verkeerd en maakt het onzeker doordat het zelfbewustzijn der mensheid, d.i. de eenheid van alle willen erdoor wordt vertroebeld. ¹⁾ Ook het staatsprincipe van het *algemeen welzijn*, waaraan elk particulier belang ondergeschikt gemaakt moet worden en dat oorspronkelijk uit den nood der arbeidsverdeling ontspringt op grond en in dienst van deze specificering der arbeidspraestaties zelve, heeft zich trachten te generaliseren. De negatieve rechtsstaat, rechtsstaat bij de gratie van de economische willekeur, vindt zijn tegenhanger in den absoluten overheidsstaat zowel naar monarchistischen als communistischen trant. Of nu de overheid haar wil monarchistisch of democratisch (de helft plus één) of religieus mystisch oplegt aan *alle* uitingen van het leven harer onderdanen, steeds dwingt zij zonder het zelfbewustzijn in de verschillende persoonssystemen te dienen. In plaats van een gelijkheid voor de wet, zodat een

¹⁾ 9, 182: „Das Prinzip des Kampfes ums Dasein, der materialistischen Geschichtsauffassung bleibt in der engen Geltung eines Kampfprinzipes befangen; es wird gefährlich für einen ruhigen Blick über die Zeiten, der in ihnen den Weg zu einer Einheit der Weltgeschichte, zur Einheit der Menschheit erkennen will;“ vgl. 34, 98; voor de hele passage vgl. 9, 171—182.

evenwichtigheid van diensten over en weer verzekerd wordt, te constitueren gaat men uit van een of andere absoluut gegeven „gelijkheid” en leidt daaruit een dwangstelsel af, dat zich over alle handelen wil uitstrekken en de onderwerping aan het geheel eist. Het willen heeft hier geen rekenschap meer af te leggen, het wordt door een uiterlijk machtswoord of een machtshandeling het zwijgen opgelegd: economie en opvoeding verliezen in deze conceptie haar eigen opgave. WOLFF¹⁾, BABOEUF²⁾ en STAHL³⁾ zijn de formuleringen van dit heerszuchtige principe te danken en het was hiertegen vooral dat het liberalisme van VON HUMBOLDT⁴⁾ zich kantte, om op zijn beurt in een ander uiterste te vervallen. „War dort die Gleichheit materiell bestimmt, sei es durch Polizei, durch Majorität, durch Offenbarung, so in der Rechtstheorie formal, und zwar bloss negativ. Es fehlt die Bestimmung und Rechtfertigung einer Handlung von der Idee der Gleichheit im Sinne der repräsentativen Gleichheit; zu Worte kommt nur die subordinierende Gleichheit.”⁵⁾

Tegenover deze beide generalisaties staat op het gebied der gemeentevorming een steeds terugkerende, uit zelfverdediging geboren, neiging zich te separeren van de andere gemeenschapsvormen en

¹⁾ CHR. WOLFF, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen* (1721), § 433: „Uns ist der Gehorsam um so viel mehr nötig, weil die Untertanen nicht immer imstande sind zu urteilen, was zum gemeinen Besten gereicht, weil sie von der Beschaffenheit des ganzen gemeinen Wesens und seinem wahren Zustande nicht genügsame Erkenntnis haben. Im gemeinen Wesen aber muss die gemeine Wohlfahrt der besonderen vorgezogen werden.”

²⁾ „Le but de la société est le bonheur commun” (*Grondwet van 24-6-1793*); vgl. de „volonté générale” van ROUSSEAU.

³⁾ F. J. STAHL, *Die Philosophie des Rechts* (1856³) II, 2, 176: „Von sich selbst kann kein Mensch obrigkeitliche Gewalt über andere Menschen haben, auch nicht die Sämtlichen über den Einzelnen. Noch auch können die Menschen durch Vertrag obrigkeitliche Gewalt gründen, da sie über ihr Leben und ihre Freiheit nicht verfügen, daher nicht jemandem Gewalt einräumen können. Das ist das göttliche Recht der Obrigkeit.” „Die Obrigkeit ist darum von Gott nicht bloss in dem allgemeinen Sinne, wie alle Rechte von Gott sind, sondern im ganz spezifischen Sinne, dass es das Werk Gottes ist, das sie versieht.”

⁴⁾ W. VON HUMBOLDT, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1792) [Reclam], 33: „Jemehr der Staat mitwirkt, desto ähnlicher ist nicht bloss alles Wirken, sondern auch alles Gewirke. Auch ist dies gerade die Absicht der Staaten. Sie wollen Wohlstand und Ruhe. Beide aber erhält man immer in eben dem Grade leicht, in welchem das Einzelne weniger miteinander streitet. Allein, was der Mensch beabsichtigt oder beabsichtigen muss, ist ganz etwas anderes, es ist Mannigfaltigkeit und Tätigkeit.”

⁵⁾ 9, 189/190; voor het geheel vgl. 9, 182—190.

zodoende de vruchtbare samenwerking onmogelijk te maken. De gemeente trekt zich uit de wereld terug, onttrekt zich aan haar dwang en aan haar eigen verplichtingen, leeft in de verwachting van verlossing en genade. Zuiver negatief en passief is deze wilshouding, die leeft uit de kracht van de gelofte der onthouding: groter is de afstand tot de principia van economie en staat niet te maken.¹⁾ „So muss denn ein Zerfallen des Selbstbewusstseins eintreten, eine Verarmung des Gemeindegeistes bis zum Individuum; die Gemeinde wird in die Individuen zergehen, die ihr ewiges Heil suchen.“²⁾ Door deze separatie dreigt de gemeente elk gemeenschapskarakter te verliezen en de „waarheid“ van een opgave tot een in devotie afgewachte gave te vernederen.

De laatste en niet onbelangrijkste voorwaarde, waaraan het systeem der gemeenschapsbezinningen te beantwoorden heeft, is die van het op voortschrijdende eenheid gericht zijn van alle specifieke gemeenschapsverwerkelijkingen. Dat wil zeggen, dat er een gedisponeerdheid moet bestaan van alle bijzondere vormen op de idee der gemeenschap, d.i. de idee van het systeem aller handelingen, genaamd *mensheid*. „Arbeider“, „burger“ en „broeder“ mogen niet naast elkaar blijven staan, maar zij moeten in systematische ordening de hoogste, volledigste persoonsidee in hun handelingswillen hebben opgenomen. Niet bij partiële doelstellingen mag het ontwerpende willen blijven staan, maar alle doelstellingen dienen op een hoogste doel gericht te zijn, wil het handelen niet stuur-, want richtingloos, uiteenvallen in chaotische toevalligheid. De garantie hiervoor ligt in het prologisme der auxiliariteit, en wel zó, dat de hogere vorm een kritisch schiftende taak krijgt ten opzichte van het hem geboden materiaal. „Es ergibt sich der Systemgang von Oekonomie zum Staat und endlich zur Gemeinde, indem das Denken des Staatszweckes sich diejenige ökonomische Gemeinschaftsgestaltung zum Untergrund seines Wirklichkeitsgebäudes erwählt, die ihm zur materialen Grundlage seiner neuen

1) 9, 195: „Das Gelübde ist gewiss ein Gelübde der Entsagung. Aber der Entsagung des Diesseits in der Erwartung des Jenseits, in der geistigen Ersitzung des Jenseits durch das Gelübde der Ablösung vom Diesseits. Das Leben ist aus diesem Motiv nur ein Vorbau des Ewigen. Und also tritt ein klufftweites Getrenntsein zum Motiv der Oekonomie und des Staates zutage.“

2) loc. cit.; vgl. 10, 21: „Die Kirche ist gar keine Gemeinschaftsform sondern ein Zweckverband in dem die Menschen nicht eine Wechselbeziehung aufeinander haben, noch erfüllt und erschöpft sich in dieser Wechselbeziehung ihr Prinzip; sondern es ist ein Beisammen von Menschen mit einem gleichen Zweck der jenseits dieses Beisammen liegt, dessen Erreichung durch dieses Beisammen irgendwie gefördert werden mag.“

Gemeinschaft des Staates brauchbar erscheint usw." 1) Nu zijn er gemeenschapsvormen, die deze eenduidig gerichte samenwerking doorkruisen: de ethica heeft de plicht deze te brandmerken als ont-aardingen en op die tendenties haar bemoedigend licht te laten vallen, die vanuit den telkens hogeren gemeenschapsvorm hier steeds corri-gerend trachten in te grijpen.

Reeds dadelijk levert de verhouding van staat en economie een duidelijk voorbeeld hiervan. Indien de economische gemeenschap een systeem van arbeidsverrichtingen is, dat noodzakelijkerwijze op wederkerigheid gebouwd is, dan kan vooral daar, waar het geld zijn bemiddelende rol speelt, voor deze wederkerigheid niet meer worden ingestaan. Het „publiek” is een onberekenbaar monster, dat naar modegrillen, door reclame listiglijk bewerkt, nu eens afneemt en dan weer achteloos voorbijgaat, de arbeidswaarde van het aangeboden niet erkent en vaak bij het opstapelen van nutteloze dingen arbeid onproductief verloren laat gaan. Aan elk economisch systeem ligt de stilzwijgende voorwaarde ten grondslag, dat de koper tevens produ-cent in een of anderen vorm moet zijn, wil de economische gemeenschap niet energie verliezen en in het extreme geval te gronde gaan. 2) Het rechtsdenken nu grijpt hier, in dienst aan zijn eigen probleem, het in wederzijds evenwicht houden van de veelheid der elkaar krui-sende arbeidspraestaties, in en bepaalt de onproductieve consumptie als „*luxe*”: haar economische bedenkelijkheid ontnemt het, althans gedeeltelijk, eraan door in luxebelastingen weer potentiëlen arbeid voor de gemeenschap vrij te maken. Zo blijkt, dat een zo moeilijk te vatten begrip als „*luxe*” alleen vanuit de systematische ordening der gemeen-

1) 9. 202.

2) 9. 208: „Es liegt also sowohl dem Begriff des Geldes wie dem der Ware die Idee voraus, dass die Arbeit der Oekonomie in einer Genossenschaft der Arbeit, d.h. in einer durchgehenden Geniessungsschaft der Arbeit steht. Verwandelt sich nun eine Arbeit, die in einem ökonomischen Erzeugnisse investiert ist, nicht wiederum in (neue) Arbeit, so geht, trotzdem die Bedingung des ökonomischen Geschäftes erfüllt ist, der Arbeitsgenossenschaft Energie verloren.” Dit geldt natuurlijk overal, dus ook b.v. voor het bezoeken van een theatervoorstelling waar nieuwe arbeidsenergie in de „ontspanning” of in de opwekking van nieuwe spankracht wordt opgedaan, althans behoort te worden opgedaan. Is dit echter niet het geval, dan is de, zo dadelijk als correctief te noemen, luxebelasting in den vorm van „vermakelijkheids”-belasting een zinvol, hoewel meestal te formeel toegepast, verschijnsel. Het typische gedachtenexperiment van den utopisch en uchronisch rijken dwaas, die op een gegeven moment alle „waar” opkoopt en vernietigen laat, toont het probleem duidelijk: als economische transactie blijft hierin niets te wensen over, maar de arbeidsgemeenschap, de zin dus, die in al het economische steekt, is met één slag geruïneerd.

schapswetenschappen verstaanbaar wordt: de prologische ethica vindt in de zuivere tendentie van het rechtsdenken, dat in het begrip der luxebelasting in de economische wilsverwerkelijking corrigerend ingrijpt, een bewijs voor de auxiliaire eenheid der specifieke gemeenschapsbezinningen. ¹⁾

Een dergelijk bewijs treffen wij aan op het gebied van het staatsdenken. De geldende staatsvormen worden voortdurend gekritiseerd

¹⁾ Vgl. 9, 203—215. In het buitengewoon interessante artikel, aan het begrip „luxe” speciaal gewijd (12), komt tot klaarheid, dat dit begrip daarom in de verschillende erop gerichte onderzoekingen (SOMBART, ROSCHER, VELLEMAN) zo onscherp moet blijven, omdat men niet duidelijk heeft laten uitkomen, dat we te doen hebben met een begrip, dat de sferen van staat en economie verbindt. En toch treft reeds een woord van CICERO de kern der zaak: *Odit populus Romanus privatam luxuriam, publicam magnificentiam diligit (pro Murena 76)*. „Die Vertiefung in unser Phänomen lehrt uns, dass es sich hier um eine Verbrauchs- und Aufwandsform handelt, die eine bestimmte Kritik aus dem Sinne des staatlichen Lebens heraus erfährt.” (32). Daaruit volgt ook, dat de verschillende elkaar aflossende, staats- en rechtssystemen verschillende opvattingen aangaande dat, wat als luxe moet worden beschouwd en over de middelen, die het euvel kunnen keren, moeten koesteren. Het belasten van luxe is een socialiserende correctie op een kapitalistischen wantoestand, maar vroegere, minder tot gemeenschapsbewustzijn gekomen staatsconcepties definiëerden en straffen anders. Uit de daardoor nodig geworden manteldefinitie: „*Luxus ist derjenige Aufwand Einzelner von ihrem Privateigentum, der gegen die gesellschaftlichen Ansichten über den Sinn des Eigentums verstösst*” (35) volgt, dat bij theokratisch staatsbewustzijn ieder gebruik van bezit anders dan in dienst van het goddelijk gebod onvroom en godslasterlijk is (*Exkommunität des Aufwandes*); dat de feudale rechtssfeer de quantitatieve overdaad misprijst, daar deze het bezit zelf in zijn substantie aantast (*Exzess*); dat in den standenstaat de kwalitatieve verfijning als gevaar gezien wordt, daar zij de afscheidingen tussen de standen dreigt te doorbreken en naar alle zijden tot verwarring leidt (*Exklusivität*); dat het kapitalisme met zijn eenzijdig gericht zijn op de productiviteit in rentevorm van het geïnvesteerde geld, elke in dezen zin onproductieve belegging, gelijk het snobisme er telkens nieuwe weet te vinden, brandmerkt (*Extravaganz*) en dat tenslotte de socialistische staat, waarin het begrip van den arbeid geheel tot zich zelf is gekomen en als funderend voor alle „bezit” wordt aanvaard, ook in alle „onproductiviteit” de laakbare luxe afkeurt en tegengaat, maar met dezen term iets totaal anders bedoelt dan het kapitalistische denken vermag te vatten. „*Ist es dort der [Rechtssinn], sich in der Luxussteuer eine neue Einkommenquelle zu eröffnen, so ist der sozialistische Rechtssinn der Luxussteuer der, dass, wenn der Staat bei einem bestimmten Aufwand annehmen kann, dass sich die im aufgewandten Gut investierte soziale Arbeit nicht wieder in wirkliche Individualarbeit umsetzt, dann wenigstens mögliche soziale Arbeit in der Form der Geldsteuer einzufordern sei.*” (45) De parallele straffen als ban, ondercuratele stelling, politiestrafpen, invoerbelastingen en weeldebelasting, leven, gelijk allerlei rudimenten van overwonnen rechtsverhoudingen, in den concreten socialistischen staat verder en compliceren het rechtsphaenomeen „staat” voortdurend.

vanuit de hogere idee van de gemeente der broederschap, die zich dien rechtsvorm uitzoekt, dien zij als de noodzakelijke voorwaarde voor haar eigen verwerkelijking beschouwen moet. Zodoende richt zij indirect het economische leven, waarvan de staat immers de ordeningsvorm is, en heft op die wijze de beide lagere, voorlopige vormen der gemeenschap in 'zich op. Het kritiserende middel is het manende begrip van de „*eeuwige mensenrechten*” en van de „*goede zeden*”. Het appèl aan het geweten der mensheid klinkt telkens op vanuit het broederschapsdenken, opdat het positieve „recht” zich blijvend corrigerende aan de idee der „gerechtigheid”. Daardoor wordt het mogelijk alle vormen van despotisme en communisme onvoorwaardelijk uit te bannen in den gang der wereldgeschiedenis, hoewel vanuit het lagere gezichtspunt der economie beide gelijkelijk discutabel blijven: de absolute monarchie laat alle rechtsdenken doodlopen op een laatste toevalligheid (het laatste woord van den despotischen heerser), de commune kent slechts de technische beslissing en schakelt, gedwongen door haar nivellerend massaprincipe, alle aan de idee der gerechtigheid, ja zelfs aan die van het beperktere recht, zich oriënterende beraadslaging uit. „Wenn im Falle der absoluten Monarchie die Handlung des Willens in ihrer Bestimmung zum System des Staates ohnmächtig ist (denn der Wille ist nicht innerlich verantwortlich für den obersten Zweck des Staates), so ist sie im Falle der absoluten Demokratie gewalttätig.”¹⁾ De „goede zeden” zijn een rem op elk formalisme, dat achter legaliteit zijn belangen tracht te verbergen en de „mensenrechten” zijn de, steeds van inhoud wisselende, „revolutionäre Motor im Wandel der Rechtssysteme.”²⁾

Het allergrootste gevaar bedreigt tenslotte de gemeenschap, wanneer haar hoogste vorm, die tegelijk haar laatste doelstelling en diepst funderend wilsprincipe betekent, de gemeente der broederschap zich uit het systematische verband los maakt en in stede van bekroning en richtinggevende afsluiting der beide andere sferen te zijn, zich van deze afwendt en de laatst mogelijke eenwording van alle willens vernietigt onder de leuze: „Mijn rijk is niet van deze wereld”. Dit nieuwtestamentische woord is slechts de representant van een gedachtendwaling, die zo oud is als de geschiedenis der mensheid. Het nieuwe rijk der gerechtigheid is een in oneindige vervolmaking op te bouwen systeem van wilshandelingen op de basis van de economische

¹⁾ 9, 218.

²⁾ Vgl. 14; voor de hele passage vgl. 9, 215—223.

arbeidspraestaties en staatkundige rechtsregelingen, niet een van een transcendente werkelijkheid te verwachten genade. Of men nu de „wereld” en haar handelingsordeningen als „zondig” verwerpt of haar vormen en doelstellingen als belangloos voorbijziet en onverschillig „den keizer geeft, wat des keizers is”: de eenheidsidee van alle handelen, die de idee der mensheid is, gaat in ieder geval verloren en de gemeenschapsbezinningen brokkelen uiteen. Tegenover deze onverantwoorde transcendentie moet de eis der *immanentie* gesteld worden, een zich verantwoorden van alle gemeenschapsvormingen voor elkaar. „Denn keine besondere Gestaltung der Gemeinschaft ist an sich eine Wirklichkeit des Selbstbewusstseins, ist Menschheit. Und also erhebt sich über jeder Gemeinschaft die Frage nach dem Woher und nach dem Warum, die Frage nach Ursprung und nach Absicht des Handelns.”¹⁾ Deze laatste kritiek echter kan niet meer door een specifieke gemeenschapsbezinning uitgeoefend worden, omdat wij aan het einde der gemeenschapsvormen staan. Daarom moet deze kritiek komen van de prologische bezinning, die in het gebied van het handelen „ethica” heet. „*Diese Kritik der Ethik über alle Gemeinschaftsgestaltung hat von der ersten Forderung des Ursprungs bis hin zur letzten nur den einen Gedanken der Immanenz alles Willensdenkens und aller Willensgestaltung durchzusetzen. Sie wird an der Stelle der Gemeinde in ihrer Aufgabe offenbar und unersetzlich.*”²⁾ In den eis, dat de werkelijkheid van het zelfbewustzijn zich heeft door te zetten in de opvoeding tot vervolmaking, niet in den zin van de aesthetische persoonlijkheidsvervolmaking, maar van de vol-eindiging van de mensheid in ons, d.w.z. van het „zelf”, dat een „ik” en een „gij” oorspronkelijk uit zich doet geboren worden, ligt de filosofische kritiek en het prologische correctief op de gemeentebezinning uitgesproken. De kritische taak der ethica is hiermee voltooid en de weg vrijgemaakt voor constructieven opbouw, hoewel deze beide functies elkander vooronderstellen.

Dit „construceren” betekent niet, dat de ethica vanuit een ideaal gezichtspunt een sluitend, hoewel tot geen voortschrijdende zelfrechtvaardiging verplicht, systeem van plichten en waarden ontwerpt en hoogmoediglijk den „werkelijken” gang van zaken daaraan meet. Juist de „werkelijke gang van zaken” is allerminst probleemloos eenduidig en het gaat er in alle *wetenschap* om de verschillende niveau’s

¹⁾ 9, 225.

²⁾ 9, 226.

der werkelijkheid in specifieke ervaringsvormen op te bouwen en in de *philosophie* de voorwaarden bewust te maken, waaraan deze ervaringsbezinningen moeten voldoen om de eenheid „der” ervaring te constitueren. Zo is het de taak der *ethica* het ondoorzichtige gedrag der mensen door de categorie van het „handelen” althans gedeeltelijk te ontwarren en de innerlijke structuur dezer categorie te doorlichten. Zij richt zich hiertoe echter niet onmiddellijk op de phaenomenen, maar orienteert zich aan de telkens reeds geconstitueerde wetenschappen van het „handelen”, om deze kritisch te zuiveren van misvattingen aan de hand van een constructieven opbouw der grondcorrelatie, die voor dit „gebied” oorspronkelijk, d.w.z. grondlegend is. Daar zij echter de eenheid „der” ervaring, de eenheid der gebieden dus, in laatste instantie heeft te dienen, moet zij het probleem van het gemeenschapsgebied laten ontspringen in het systematisch lagere gebied en zo het noodzakelijke verband onthullen, dat „natuur” en „gemeenschap” op elkaar betreft. ¹⁾

Van oudsher is deze betrekking van natuur en zedelijkheid, van „zijn” en „behoren” een crux der ethische bezinning geweest: in het probleem van de *vrijheid van den wil* verdicht zich dit vraagstuk. ²⁾ Een crux echter slechts zólang, als men met absolute geboden tot den mens treedt in een substantialistisch gedachte natuur. Dan moet ook de „ziel” verzakelijkt worden tot een „ding” met de „eigenschap” der vrijheid, waarin zich haar oorspronkelijke goddelijkheid openbaart in de stem van het geweten. Hier ligt de bron van alle dualisme, een veld, waar wereldbeschouwelijke speculaties welig woekeren, ook

¹⁾ Vgl. 9, 275/6: „Will man unseren Konstruktionen gerecht werden, so muss in keiner derselben der Anspruch einer Doktrin gewittert werden. Sie stellen einen unbegrenzt offenen Versuch dar, nach der Ordnung unserer rein philosophischen Kategorien in ethischer Zuformung (Forderung der Rechtfertigung, der Person, des Selbstbewusstseins, der Menschheit) und des Bedürfnisses der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften diejenigen ihrer Gestaltungen in einer uns möglichen Reinheit des Begriffs herauszustellen, in denen ihr Totalproblem, die Einheit des Selbstbewusstseins in der Einheit der Menschheit, möglich wird. Zur Beurteilung steht sonach: Sind diese aus dem Gesichtspunkt solcher ethischen Kritik als wertvoll beurteilten Gestaltungen in der Tat geeignet, gemäss dem Grundgesetz der Wahrheit einerseits den systematischen Zusammenhang mit dem Gebiete der Naturwissenschaft zu bewerkstelligen, andererseits eine systematische Geschlossenheit des Ganges von der Oekonomie über die Staatslehre zur Gemeindegewissenschaft zu ermöglichen?”

²⁾ 9, 249 sqq.

dan nog, wanneer de ondragelijkheid van zulk dualisme ¹⁾ — immers het denken rust niet, voor het eenheid heeft bewerkt — tot monismen van diverse pluimage voert. Dit alles ziet aan de klare taal der wetenschappen voorbij. Determinisme en indeterminisme, materialisme en spiritualisme miskennen om beurten zowel het onderscheid als het verband, dat bestaat tussen de „werelden” van natuur en gemeenschap, van zijn en handelen. Het onderscheid is er echter geen van bestaande substanties, die op tegensprakelijke wezensprincipia berusten, noch ligt het verband in een metaphysische, transcendente „werkelijkheid”. ²⁾ Het onderscheid ligt in de *methodische gerichtheid* en het verband is de *implicatieve systematiek* der objectivaties. Gelijk in het natuurdenken geen gegeven grondslag aanvaard, maar een grondlegging gewaagd wordt, ziet de wilsbezinning zich niet gebonden aan zielsfaculteiten en uit een „andere” wereld stammende verplichtingen, maar is ook zij een grondlegging en wel in prospectieve doelstellingen. ³⁾ In dit prospectieve, ontwerpende, ligt een nieuwe

¹⁾ Verschijnselen als ontslag van rechtsvervolging wegens ontoerekeningsvatbaarheid op het moment van de daad of noodweer (9, 231/2) en de getolereerde „noodleugen” tegen kinderen en zieken (11, 141/2) schijnen het dualisme te bevestigen: in beide gevallen wordt de „mens” voor de beschouwing omlaaggedrukt tot op het niveau van een natuurwezen, een dier, tegenover welks gebondenheid en streven naar zelfbehoud de verantwoordelijkheid van het handelen tijdelijk uitgeschakeld wordt; tijdelijk, hierin ligt juist de ondragelijkheid voor het denken. Komt de mens weer in de gemeenschap terug, wanneer het organisme de alcohol verwerkt heeft of wanneer de koorts gezakt, de leeftijd des onderscheids gekomen is? Hoe is zoiets mogelijk? Dualisme en monisme kunnen de provisorische noodoplossingen niet bevredigend rechtvaardigen: slechts systematisch, correlatief, grondlegend denken, dat nooit mag toegeven, „dass der Wille in einer Exaltation des Organismus untergeht” en dat de „wil” dus als een principe en niet als een ding leert zien, vermag hier klaarheid te brengen.

²⁾ Vgl. 9, 255: „Entweder die Ethik und die Logik verlieren sich aus dem Auge; so im Dualismus. Denn ihm ist das logische incredibile das ethische certum, das logische ineptum das ethische possibile; und umgekehrt. Oder aber die Logik wird zu einer blossen Ordnungswissenschaft, durch die man unter den Vorstellungen und ihren Phänomenen sich zurecht finden kann; die Seinswissenschaft aber ist die Ethik. Das ist das Ergebnis des Spiritualismus mannigfacher Schattierung. Oder drittens die Ethik ist die Logik des vorliegenden Beisammenlebens der Menschen und also ein Teil der Logik des Tatsächlichen überhaupt.”

³⁾ 9, 263: „Wie die Kausalität als eine autonomische Urhypothese der Naturwissenschaften erkannt ist („Nicht aus Erfahrung sondern zum Behuf der Möglichkeit der Erfahrung können Prinzipien in sensu stricto angenommen und diktiert werden”: KANT, *Op. post.*, Ak. XXII, 450), so können wir annehmen, die Freiheit des Willens werde sich als eine Grunddefinition ergeben, durch die die Gemeinshaftswissenschaftler ihre Methode definieren und entwerfen, um die Bedingungen der Möglichkeit der Menschheit zu entdecken.”

methodische kracht, die „vrij” is van alle retrospectieve zijnsdenken, die voor dit zijnsdenken nog niet bestaat en voor zijn problematiek van geen belang is. Zodra het prospectieve bezinnen echter aan de verwerkelijking van zijn bedoelingen gaat, zodra het de middelen tot zijn doelen opspoort en tot de daad komt, ziet het zich aangewezen op de wetmatigheid der natuurwerkelijkheid, d.w.z. op het functionele zijnsdenken. Het handelen vormt dus een nieuw patroon uit de materialen van de natuur, maar is in continuën samenhang aangewezen op de wetmatigheid dezer zelfde natuur.¹⁾ Daarom is JAMES WATT een (economische) „persoon” in gemeenschapswetenschappelijke betekenis, maar zijn de eeuwige zoekers naar het perpetuum mobile fantasten. „Vrijheid” betekent dus een systematische rangorde en gerichtheid van bepaling, niét een absoluut losgemaakt zijn uit de ban aller bepaaldheid; „vrijheid” is, gelijk vroeger gezegd,²⁾ een transcendentie-sigitaal, een prologisme, dat zich door de hele scala der ervaringsgebieden herhaalt, hoewel het voortdurend misbruikt wordt als strijdbegrip tegen een systematisch vroegeren werkelijkheidsvorm, als een „bevrijding van” in plaats van dat er in ontdekt wordt de in het vroegere gebied wortelende „vrijmaking tot” concretere binding. Te spreken van een „vrijen wil” is dus een tautologie: daar de „wil” principe ener eigen autonome (gemeenschaps-)werkelijkheid is en geen psycho- of biologisch vermogen — althans niet onder ethisch gezichtspunt —, is hij zowel vanzelfsprekend vrij als gebonden in systematischen zin.³⁾ Daarom past ook een begrip als „neiging”, „geneigd maken” (inclinare) niet in ethische overwegingen: de reden, waarom de middelen tot een doel gezocht worden dienen methodisch zuiver in de juistheid dezer middelen tot de verwerkelijking van den keten aller doelstellingen gevonden te worden, niet in gevoelens

¹⁾ 9, 235: „Die Ethik steht in systematischer Beziehung zur Logik, wenn die Einzelwissenschaften der Gemeinschaft der Beziehung zu denen der Natur nicht entraten können.”

²⁾ zie p. 90.

³⁾ Vgl. 9, 266/7: „Wir definieren also den Willen durch diesen Begriff einer wissenschaftlichen Methode, als methodischen Begriff der Gemeinschaftswissenschaften; nicht umgekehrt etwa die Methode der Wissenschaften durch ein gegebenes Vermögen.” „Wie im Individuum ein prospektiver Zweck gesetzt wird, wie er zustande komme im „Hirn” eines einzelnen Menschen, geht allenfalls die spezifischen Wissenschaften an, nicht aber die Philosophie.”

van welken aard ook.¹⁾ Zo staat het tenslotte ook met het belangrijke begrip „waarde”. Alle wilsdelen verloopt in waardeoordelen en daarom is elke waarde relatief ten opzichte van den samenhang aller waarden en daardoor betrokken in de methode der onbegrensd diepere rechtvaardiging. „Ein Etwas ist ein Wert und also ein Beweggrund zum Handeln nur darum, weil es als ein prospektiver Zweck auf der unendlichen Spur der Prospektion aller Zwecke überhaupt liegt.”²⁾ Dat de bezinning op waarden nooit mag afbreken aan enige absolute grens, daarin ligt opnieuw de vrijheid van den wil, de autonomie van zijn rechtvaardiging en zijn „waardigheid”. „Das nennen wir die Würde des Willens, dass alle Relativierung der Werte, d.h. alle Rechtfertigung der Absichten nirgends abbricht, sondern nur aus der Methode des prospektiven Zweckes hervorgeht.”³⁾ Gaan wij dus nu, om de ethische beschouwingen af te sluiten, den *constructieven opbouw* van het gebied van het handelen na.

Ook in het natuurgebied komt teleologisch denken voor en wel aan den uitersten rand van dit gebied, in het biologische. Dit is echter een retrospectief teleologische bezinning om een gegeven, fysisch en chemisch niet meer relevanten, samenhang uiteindelijk verstaanbaar te maken. Het aldus gevatte levende wezen zoekt bevrediging van behoeften en bescherming tegen gevaren. Natuurinstinkten drijven het tot bepaalde activiteit, een activiteit, die star is en vast gericht. Daar treedt nu de *homo socialis* op, ontwerpt bewust een doel en zoekt de middelen te zijner verwezenlijking. Daarmee is alle starheid verdwenen: oneindig variabel zijn de doelstellingen en even menigvuldig de mogelijke wegen ertoe. Het instinkt schijnt doeltreffender, maar de bewuste, losgeraakte overleggingsmogelijkheid brengt den *homo socialis* op een oneindigen weg van doelstellingen en wils-

1) Vgl. 9, 271/2: „Fragen wir den Willen des Ingenieurs, die klare Gestaltung der ökonomischen Person, so wird er antworten, entweder dass dieser sein vorliegender Zweck geeignet sei, einen allgemeineren Zweck zu erreichen, oder er wird sich klar sein, dass die Mittel, die er für seinen vorliegenden Zweck erfunden hat, geeignet sind, seine „Idee“ zu verwirklichen, so dass er sich *durch die erreichte Klarheit des technischen Denkens* zur Handlung entschlossen hat. . . Nicht das „Individuum“, das „Subjekt“ in irgendeiner psychologischen Untersuchung ist zu solcher Objektivität der Kontrolle zu gestalten;“ 279: „Deren (der Naturwissenschaften) Tatsachen werden vom Willensdenken des Ingenieurs umgeschaut zu Erfindungen rein unter der Leitung des Prinzips der Verfügbarstellung natürlicher Kräfte, abseits aller Rücksicht auf das Physiologische des in Lust und Unlust schwankenden Subjekts.“

2) 9, 273.

3) *ibidem*.

realisaties, die hem steeds meer tot zich zelf brengen, d.w.z. hem bevrijden van de natuurcausaliteit en hem meer en meer tot het besef voeren, waartoe zij hem bevrijden. Het *economische denken* ¹⁾, dat tegelijk een economisch willen is, gaat onbegrensd uit op bevrijding van arbeidskracht uit den dwang van den natuur nood, vindt middelen uit te zijner bevrediging, die het echter, eenmaal in deze richting gestuwd, niet meer vinden kan — het op het plan der natuurlijkheid blijvende instinct vindt steeds opnieuw bevrediging en daarmee zijn tijdelijke uitblussing —: de indefiniete apriorisering van het willen, gecorrelatieveerd aan steeds omvattender doelstellingen is daarmee onontkoombaar geworden. Zo stimuleert iedere uitvinding, elk technisch middel, nieuwe behoeften en zo weinig lijkt het er op, dat het willende handelen gefundeerd is in (natuurlijke) behoeften, dat deze juist geschapen worden. Bepaalt de biologie het normale systeem van functies, die het levende organisme definiëren, de phaenomenale werkelijkheid biedt een oneindige variatie van afwijkingen, van individuele verschillen in scherpste van zintuigen, spierkracht, e.d., kortom in begaafdheid. Dit verschil in begaafdheid, dat biologisch oninteressant en uit het oogpunt van natuurlijk zelfbehoud niet onbedenklijk is, maakt nu het economische denken zich ten nutte, door de natuurlijke eenzijdige begaafdheid in dienst van het willen te stellen en aldus te doen verkeren in, wat men het (economische) talent noemt. In dit begrip ligt een systeem van arbeidsverrichtingen, een samenwerken en dus een veelheid van wilspersonen als vooronderstelling besloten. Het talent, als positieve waardering van een natuurlijke onevenwichtigheid, heeft alleen zin in een menigvuldigheid, zij het ook de kleinst mogelijke. Deze wordt gevonden in het mensenaar van tweeërlei geslacht en aanleg, behoeften en noden. De verdeling der functies is hierin natuurlijk voorgetekend, maar wordt eerst in het economische denken tot arbeidsspecialisatie. In economischen zin is de partner niet „een” ander, maar „de” ander, want een individu is nog geen economische persoon, maar eerst in de op een doel gerichte samenwerking wordt de (economische) persoon zichtbaar. Er kan hier dus geen sprake zijn van een genetischen oorsprong, van individuen dus, die op een gegeven moment een economische verbinding zouden zijn aangegaan, een afspraak gemaakt of verdrag zouden hebben gesloten: dergelijke ficties zijn slechts inkleding van denknoodzakelijkheden. „Der „Nebenmensch” ist also gar kein künstliches Erzeugnis der Moralempfindung, ist keine

¹⁾ Vgl. 9, 276—324; 13, 339—346.

altruïstische Erfindung. Sondern er ist begrifflich notwendige Mitsetzung, Mitwollung in jeglicher Talentbestimmung." ¹⁾ Met de arbeidsverdeling is onmiddellijk gegeven het feit, dat het bijzondere talent, zijn vereenzijdiging accentuerend door routine, meer arbeid verricht en meer produceert, dan hetzelf en zijn naaste natuurlijke omgeving nodig heeft, waardoor en ook door voortschrijdende specificatie het een steeds zich uitbreidend en verdichtend net van „anderen" mede vooronderstelt, wil zijn arbeid zinvol blijven, n.l. het zelf voordeel brengen door het verder en verder te bevrijden. ²⁾ Dit voert nu noodzakelijkerwijze tot allerlei vormen van verenigingen en genootschappen, van combinaties dus, die op spontane wijze het economische doel dienen, en ook hier zijn wederom niet verenigingen van natuurlijke individuen bedoeld, maar een combinatie van verschillende arbeidsrichtingen en -verrichtingen, die b.v. een hoogovenbedrijf vormt. In het economische zelf ontspringt zodoende een ordening, een onder- en nevenschikking van arbeidsvormen, die een continuë nadering der wilsprincipia tot elkaar waarborgt en tevens aanleiding wordt voor de zich erop opbouwende rechts- en staatsorde. De economische persoon nu blijft in haar wilsverwerkelijking in het particuliere noodwendig steken en wil „den ander" alleen maar mee in zoverre het haar eigen bedoelingen dient. De gemeenschap echter is meer dan de som aller personen, n.l. de systeem-idee van de betrokkenheid aller personen op elkander. Economisch gesproken gaat het hier om de „wereldmarkt" als de instantie, waardoor aan alle arbeidsprodukten („waren") in de gedaante van den „prijs" een plaats in het systeem aller arbeid wordt aangewezen. Door den geldprijs toch wordt alle arbeid naar zijn grotere of kleinere nuttigheid voor het geheel aller behoeftenbevrediging meetbaar. „In dem unausgesetzt sich kontrollierenden Abwägen der Preise des Weltmarkts objektiviert sich auf unendlichem Wege der eine grosse Zug der

¹⁾ 9, 290.

²⁾ Dat de economische persoon niet juist een biologisch individu behoeft te zijn, kan men zien aan een „firma", die zich toelegt op het fabriceren van een speciaal produkt: „In diesem Begriff der „Firma", die über eine Mannigfaltigkeit von Verrichtungen die ökonomische Einheit eines Talentes in der Besonderung des Berufes ist, wird der Begriff der ökonomischen Person reif. Die Einheit der Fabrik, die sich in der Einheit der Firma ausprägt, ist die klarste Gestalt der ökonomischen Person, in aller Unbegrenztheit bedingt wie bedingend, nur denkbar in der Genossenschaft der Firmen, die eine Gefährtschaft sowohl wie eine Geniesserschaft ist." (9, 292/3)

Arbeit Aller um den einen Zweck aller Arbeit: die Freiheit." 1)

Het *staats-en-rechtsdenken* 2) wordt door deze ontwikkeling van het economische principe onmiddellijk gepostuleerd. 3) Niet alleen is de idee van de wereldmarkt niet in staat de economische gemeenschap voor heftige schokken te bewaren (b.v. door nieuwe uitvindingen veroorzaakt), maar ook vermag deze uit zich zelf het kapitalistische

1) 9, 303. De opmerkelijke lezer heeft gemerkt, dat in deze constructieve ontwikkeling de vier bekende eisen weer de rode draad waren, gelijk trouwens in de volgende beschouwing het geval is.

2) Vgl. 9, 324—358; 13, 346/8.

3) Een kleine beschouwing over het *kapitalisme*, deze „auf Entartung hinausgehende Entwicklung eines einzelnen ökonomisch wertvollen Faktors" is hier op haar plaats, vooral, omdat het in het belang van het rechtsdenken is het economische leven gezond te houden en het dus voor deze ontarding te behoeden (c.q. ervan te bevrijden).

De idee van de wereldmarkt wordt in haar verwerkelijking steeds doorkruist door het feit der „concurrentie", gevolg van het andere feit der gelijke talenten, d.w.z. talenten, die op den weg der verbijzondering in de richting van de idee der totale bijzonderheid, nog niet ver genoeg gegaan zijn. De concurrentie is daardoor een nuttig indicium, dat het talent, om de waarde van zijn arbeid niet te loor te zien gaan, zich oneindig verder te verbijzonderen heeft. Maar tevens is zij het ontspringingspunt van de kapitalistische maatschappij, welke krachten den zuiveren economischen wil vervalsen. Immers van twee gelijke talenten zal datgene, dat met meer energie toegerust is, meer middelen in den vorm van geld kunnen verzamelen en is niet genoodzaakt, hoewel economisch wel verplicht, dit geld weer voor den arbeid van anderen vruchtbaar te maken. Zo ontstaat een particulier belang in den vorm van kapitaal, dat aan de gemeenschapsarbeid is onttrokken (privaat interesse: privare en interest!). „Es ist nicht mehr das Interesse des Talenten; dieses ist genossenschaftlich; es ist das Interesse des Individuums geworden. Dies Interesse ist auf die Absicht des Gewinnes gerichtet." „Winst" is het tegendeel van „voordeel": want winst vooronderstelt geen arbeid, voordeel daarentegen is op arbeid gegrond en tegelijk daardoor voordeel voor allen, daar het omstandigheden schept; winst is een gelukkig toeval. Zo vindt het individu de mogelijkheid zich zelf met zijn arbeid uit de economische gemeenschap terug te trekken en „vrij" over den arbeid van anderen te beschikken, d.w.z. dus den wil van den ander op voor hem niet te controleren doelstellingen te verplichten: hierdoor is de wederkerigheid opgeofferd, de zin van het arbeidssysteem verloren gegaan in de willekeur der speculatie. „Arbeidgever" en „arbeidnemer" komen zo onvermijdelijk in spanning te verkeren tegenover elkaar: de „klasse"-strijd is het gevolg met zijn stakingen en uitsluitingen, kartels en moordende concurrentie. De wereldmarkt wordt zo van idee der arbeidsgemeenschap tot strijdperk van „belangen" en de daardoor geleide prijs der waren bedreigt hun arbeidswaarde. Maar zowel de trust als de arbeidersbond vormen ongewild aangrijpingspunten voor het regelende staatsdenken, dat er door wordt voorbereid.

Uit systematisch oogpunt is het kapitalisme dus absoluut te verwerpen; historisch echter zal het steeds weer als te overwinnen doorgangsstadium optreden en levert het een van de sterkste motoren, die het rechtsdenken aandrijven.

gif niet te overwinnen. Verder kan zij uit haar eigen principe den prijs voor de praestaties der z.g. vrije beroepen niet bepalen. Al dergelijke verschijnselen brengen de arbeidsgemeenschap in gevaar en herinneren het economische denken aan zijn grenzen. Om deze nood te keren roept de bezinning nu een nieuwen vorm van prospectief doeldenken te hulp: niet achteraf, maar vooraf wordt de arbeidspraestatie gewaardeerd en daardoor vergelijkbaar met andere en gevrijwaard tegen de toevalligheden van vraag en aanbod en het speculatieve spel, dat het kapitalistische individu met deze laatste speelt. Zo wordt een systeem van regelingen in het leven geroepen, dat een zo groot mogelijke gelijkheid van voorwaarden moet scheppen met het doel een stabiele symmetrie van alle arbeidsvormen te garanderen. Een van de voornaamste middelen hiertoe is een systeem van opleidingen, dat op een zo algemeen mogelijke gelijkheid van vormingsbasis arbeidskategorieën instelt door bijzondere vakopleidingen. Op deze wijze zoekt het rechtsdenken de arbeidsverhoudingen te beheersen en een systeem van arbeid mogelijk te maken. Onafhankelijk van de oncontroleerbare factoren, die de wereldmarkt beheersen, kan men nu een recht op waardeering van zijn arbeid laten gelden op grond van een gelijke wilsinspanning om het tot arbeidsvermogen en arbeidsbevoegdheid te brengen. De „persoon” wordt nu van den van de conjunctuur afhankelijken, door een natuurlijk talent bepaalden enkeling tot de representant ener beroepsklasse, die verantwoordelijk is voor de waarde van het beroep, dat hij vertegenwoordigt, d.w.z. voor het gehele arbeidssysteem vanuit zijn bepaalde functie daarin. Zo wordt de rechtspersoon de „burger”, die „borg” staat voor het geheel evenals dit hem zijn bestaan waar „borgt”¹⁾ en zijn handeling in dienst van dit geheel is „dienst”, een bewust zich zelf relativeren op het systeem van verrichtingen, dat den wil als idee voorzweeft. Dienst is dus geen knechtschap en evenmin het blinde handelen van het economische talent. De economische persoon, de „arbeider”, moet zich onbegrensd verder tot „burger” ontwikkelen, concreetiseren, om steeds meer aan het doel, dat reeds het economische handelen innerlijk leidt, te beantwoorden: in de staatsrechtsbezinning komt hij tot inzicht in den eigenlijken zin van zijn handelen en verwerkelijkt zodoende de bevrijding van allen voor zijn deel. Deze systematische eenheid wordt in de idee van den „beambte” (ambtenaar) als verwerkelijkt gedacht. In het „privaatrecht” vinden wij

¹⁾ Hoewel beide woorden teruggaan op „bergen”, is de semasiologische verwantschap natuurlijk niet zo onmiddellijk, als in deze woordspeling (9, 337) wordt gesuggereerd.

de continuë nadering van de wilsprincipia van economie en staat uitgedrukt. De „private” persoon staat met zijn particuliere belangen aan de grens van recht en staat en opdat hij zijn economischen partner niet zal uitbuiten en bedriegen, legt het rechtsdenken de arbeidsvoorwaarden in een „contract” vast. „Durch diesen Vertrag tritt ein Bestand der Beziehung zwischen dem Einen und dem Andern ein, die einander nötig haben je für den Zweck der eigenen Auskömmlichkeit.”¹⁾ Ook hier dus weer een ontwerpen van een wederkerige verhouding, die de voorwaarden van te voren vast legt om alle gevaren te bezweren en die alle toevalligheden door (relatief) blijvende zekerheden uitschakelt. Beschermende rechten voor bijzondere arbeidsrichtingen en -praestaties zijn ook alleen te rechtvaardigen vanuit het principe der gelijke voorwaarden: zo in het patentrecht, uit- en invoerrechten. Hieruit volgt, dat deze maatregelen slechts tijdelijk kunnen zijn: „Es gibt für keine Arbeit einen zeitlosen absoluten Schutz. Hieraus ergibt sich zu gleicher Zeit das Widersinnige des sogenannten „geschlossenen Handelsstaates.””²⁾ Daar de staat een systeem van rechtsregels is, dat de economische handelingen in de richting van bevrijding van den natuurdwang te dienen heeft, kunnen nationale grenzen hem in deze taak niet tegenhouden: aan den „wereldstaat” moet in dien zin onvoorwaardelijk vastgehouden worden. „Aber der Wirklichkeit desselben wird nur gedient durch die *unausgesetzte Reinigung des völkischen Talentes* auf die allgemeinen Bedingungen hin, denen gemäss diese Arbeitsbesonderung zustande kommen und sich erhalten kann.”³⁾ Daarom spreekt men beter van de idee ener wereldgemeenschap, daar een veelheid van nationale staten met eigen karakter er een noodzakelijke voorwaarde voor vormt uit het principe van de oneindig te differentiëren arbeidspraestaties. Het staatsrecht tenslotte wordt vastgelegd in een systeem van rechtsregels, de grondwet. Om deze regels te kunnen doorzetten behoeft de staat macht om te dwingen. Deze macht ontleent de staat aan het principe, waaruit hij ontstaat, d.w.z. gedacht wordt; om de noden der economische werkelijkheid te keren en de in het kapitalis-

¹⁾ 9, 347.

²⁾ 9, 350.

³⁾ 9, 351; vgl. 14, 49: „Die Wirtschaft aber und darum der Staat über dieser Wirtschaft ist nicht das willkürliche Produkt eines Gesellschaftsvertrages; sondern die Wirtschaft, wie gesteigert das Rechtsleben, ist die Formung eines menschlichen Daseins, das „Volkheit” genannt werden kann und den Anspruch erhebt, eine naturhafte Voraussetzung besonderen Wesens und einmaligen Charakters zu sein.”

tische principe tot uiting komende anarchie in de arbeidsverhoudingen te keren, is de staat gedacht: geweld kan slechts met geweld gekeerd worden. Hierin ligt, dat alle machtsuitoefening slechts voortvloeit uit het soevereine wilsendenken in het staatsprincipe belichaamd, niet omgekeerd! Macht vloeit voort uit recht, niet recht uit macht. Ook dit laatste volgt dus uit de systematische verhouding, de implicatieve systematiek, waarin staat en economie tot elkaar treden.

Nog steeds staat het gemeenschapsdenken op dezen trap van bezinning in dienst van de bevrijding van den natuurdwang. Het zuivere rechtsdenken erkent geen recht uit bezit, maar een recht uit arbeid en wel een recht op het vrije gebruik van den niet (en steeds minder) door noodzakelijken arbeid in beslag genomen tijd. „Das absolute Eigentum aller ist freie Musse zu beliebigen Zwecken, nachdem sie die Arbeit, welche die Erhaltung ihrer selbst und des Staats von ihnen fordert, vollendet haben.”¹⁾ Waartoe deze vrijheid dienen moet, datgene dus, waarom het zowel economie als staat en recht eigenlijk te doen was, vergt nu een nieuwe, laatste beschouwing.²⁾

Uit alle toevalligheid van begaafdheid en dwingenden natuurnood bevrijdt de *broederschapsbezinning*³⁾, die den wil ten doel stelt de „mensheid” in den een en den ander wederkerig te verwerkelijken. In PLATO'S *Meno* bezint zich de mens voor het eerst op deze oneindige opgave de mensheid tot zich zelf te brengen in de broederschap der waarheid. Het geboorteur van het z.g. apriori is de ontdekking van de door vragen op te bouwen eenheid in de waarheid.⁴⁾ Hier

1) FICHTE, *Rechtslehre* (1812) [ed. H. Schulz, 1920], 53.

2) Vgl. 13, 349: „Da erhebt der Wille die Frage nach dem Zwecke solcher negativen Freiheit. Der Wille, der als Wille nicht rückwärts gewandt ist, sondern vorwärts fragt, will seine Freiheit endgültig allein als Freiheit zu einer Sache bestimmen. Diesen letzten Zweck alles Willens zu erfüllen, ist nicht Aufgabe der Arbeit und ihrer Gemeinschaft. Denn Zivilisation ist nicht Kultur. Wirtschaftsgemeinschaft und auch der Staat dienen nur jener negativen Freiheit und demnach nur der Zivilisation. Wirtschaft und Staat sind lediglich Mittel, gewaltige Mittel, unentbehrliche Mittel der Kultur, aber eben nur Mittel zu ihr, nicht sie selbst.” Het negatieve interesse van den staat aan de school blijkt in het examen: de staat verlangt alleen een schiftend criterium en een bewijs, dat beroepsbekwaamheid bereikt is. Dat de opvoeding en dus de school nog een positieve, niet examineerbare taak heeft, zal zo aanstonds tot uitdrukking komen: in de vervulling van die taak is zij dan niet meer middel, maar einddoel.

3) Vgl. 9, 358—394.

4) PLATO, *Meno* 85D—86A; B: Οὐκοῦν εἰ αἰεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη, ὥστε θαρροῦντα χρῆ ὁ μὴ τυγχάνεις ἐπιστάμενος νῦν — τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ μὴ μεμνημένος — ἐπιχειρεῖν ζητεῖν καὶ ἀναμνησθεσθαι;

ligt tevens de oorsprong van de wetenschap der opvoeding: opvoeden is niet leren, maar het bindende in ons allen tot bewustzijn heffen. Dit bindende is de mensheid, die geen gegeven factum is, maar een op oneindigen weg te rechtvaardigen principe. „Demnach ist Menschheit die Idee der Menschheit als Verwirklichung der Wahrheit, das heisst durch die Handlung des Guten.“¹⁾ Dit is ook de zin van KANT's formulering: „Handle so, dass du die Menschheit so wohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.“²⁾ Deze broederschap uit waarheid, waarin het mijn wil is „dem Andern mich darzubringen als sein Selbst, den Andern zu gewinnen als mein Selbst“³⁾, is het hoogste doel van alle willen en alle handelen is middel tot de verwerkelijking daarvan. In deze opvoedingsgemeenschap komt het niet aan op het voorwerpelijke denken en het vinden van nieuwe waarheden, maar aan het zelf weer opbouwen van de reeds gevonden wetmatigheden ontdekt de mens zijn deel hebben aan „eeuwige“ geesteswaarheden en daarin zijn verbondenheid met ieder ander, want „dass im Entdecken des Ewigen alle Unterschiedlichkeit der Menschen wie ein Schleier über der Urgestalt einer Einheit alles Geistes zergeht.“⁴⁾ De paedagogiek als wetenschap van de paedagogie — die natuurlijk niet tot de „kinder“-opvoeding beperkt kan blijven, tenzij men het zo opvat, dat alle „broeders“ „kinderen“ van één oorsprong zijn — heeft onbegrensd de principia te ontdekken, volgens welke de leerbaarheid van alle waarheid mogelijk is: dat zij mogelijk zijn moet („soll“), is het apriori van den wil tot gemeenschap. Wat dus traditioneel als de vraag naar het wezen van het „goede“ het object der ethica vormde, dient geheel aan de specifieke wetenschap der paedagogiek toegewezen te worden, zodat de „ethica“ vrij wordt tot haar kritische taak ten behoeve van alle gemeenschapswetenschappen.⁵⁾

¹⁾ 9, 365.

²⁾ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 429.

³⁾ 13, 349.

⁴⁾ 9, 368; vgl. 16, 16: „Die reinen Urgehalte des Menschen, sei es in seiner Erkenntnis oder in seinem Willen oder in seinem Gefühl oder in seiner religiösen Ahnung, muss die Mäeutik, die Hebammenkunst der Erziehung entbinden, so dass ein Jeder zu reifer Bewusstheit darüber gelange, wie trotz der Besonderung seiner Begabung er gleichwohl der Sachwalter allgemeinen Menschheitswertes sei.“

⁵⁾ Vgl. 9, 371: „Denn „das Gute“ ist zwar nicht „das Wahre“, wie die Mittel nicht der Zweck sind. Aber „das Gute“ ist nichts anderes als die Erziehung zur Wahrheit, d.h. zu den Urwerten des Geistes. In diesem weiten Sinne, im Sinne einer Wissenschaft der „guten“ Handlung, einer Wissenschaft der Rechtfertigung

De verwerkelijking van de „persoon”, die het doel van alle wilshandelen is, kan in het gebied van het opvoeden slechts de ontwikkeling van het ene bindende principe in allen betekenen, de openbaring van de eenheid, die aan alle geestelijk leven ten grondslag ligt. Deze ontwikkeling kan dus niet anders gaan dan langs den weg der geleidelijke uitgroeiing vanuit het reeds ontwikkelde. Niet in de psychologie mag men een steun voor deze bekende paedagogische stelregel („van het bekende naar het onbekende”) zoeken, daar deze stelregel niet op feitelijkheden berust, maar uit de doelstelling zich laat afleiden. Voor de techniek van het onderricht is de psychologie natuurlijk onontbeerlijk.¹⁾ Ook nadat de opvoeding in den geest heeft gewekt de reeds door den genius der mensheid ontdekte waarheden, heeft zij hem blijvend te richten op nieuwe ontdekkingen uit dezen enen oorsprong: op originaliteit, die het kenmerk is van alle ware genialiteit in dien zin, dat het ware, ook al is het nieuw, nooit verbluft, maar eenmaal gevonden, vanzelf spreekt, daar het uit de ene bron opwelt, waarin allen één zijn. Zo is de persoon der gemeente het „genie”, d.w.z. geen uitzonderlijk wonder, maar degene, die openbaart, waarvoor allen rijp zijn en in zijn voleinding gedacht natuurlijk idee. Het genie heeft de opgave al het voorafgaande aan arbeid in zich op te nemen en het moet dus voldoen aan de voorwaarden van het talent; maar tevens stelt het zichzelf den eis van de uitschakeling aller toevalligheid, van wetmatigheid dus en in zoverre neemt het karakter van de rechtspersoon aan: de beide voorafgaande gemeenschapsvormen zijn er dus in opgenomen en opgeheven. Zo is dan het genie niet een ideale, zeldzame persoonlijkheid, maar de idee van de door een ieder te verwerkelijken oneindige opgave de broederschap in den geest voor zijn deel en binnen zijn werkingssfeer door handelingen te realiseren. Daarom staat en valt het genie ook met het gerechte oordeel van de

des Prinzips der Brüderschaft und also der Gemeinde, muss die Pädagogik verstanden werden;” vgl. 10, 24/5; 56: „*Erziehung ist Sittlichkeit im Sinne einer Identität; darum ist auch Ethik im bisher gewohnten Sinne nichts als eine universal verstandene Pädagogik*, die ihre bislang armselig engen Grenzen so erweitert, dass sie alle jene, heute von keiner Wissenschaft befassten Probleme einer Gemeinde, einer *ecclesia sanctorum*, umschliesst.” Daarmee is ook de opvatting, dat de paedagogiek een „toegepaste” ethica zou zijn, zoals bij SCHLEIERMACHER en NATORP nog het geval is, overwonnen.

¹⁾ Vgl. 9, 376: „Aber das ist um der prinzipiellen und methodischen Sicherheit der Pädagogik ausser Frage, dass die Psychologie nichts über den objektiven Kulturweg des Erziehens, nichts über den Lehrstoff und seinen Stufengang zu befinden hat, sondern nur darüber, wie dieser Gang mit geringstem Zeit- und Kraftaufwand beschritten und der Erfolg des Erziehens gesichert werden kann.”

geschiedenis, als den gang naar de steeds werkelijker gemeenschap der broederschap. ¹⁾

Wat de wederzijdse nadering der principia betreft: het principe der broederschap vertoont zich reeds in het economische gebied, gelijk ook niet anders kan, daar het de diepst bepalende grond voor alle andere wilsvormen is. Aan de grens van economie en staat treedt het op in de gedaante der weldadigheid. De weldadigheid is echter niet meer dan een negatief principe: zij ruimt veranderingen voor de mogelijkheid der verwerkelijking van broederschap uit den weg, is echter economisch bedenkelijk, want onproductief. De toe-
valligheid van de persoonlijke verhouding dient bovendien te verdwijnen. Daartoe neutraliseert zich de weldadigheid in verenigingen, die zich onder bescherming van den staat stellen en langzamerhand geheel in staatsorganen opgaan. Tevens wordt de onproductiviteit overwonnen door een toenemen van dien vorm van weldadigheid, die zich openbaart in het stichten van prijzen en fondsen, waardoor ontdekkingen en uitvindingen van algemeen belang gestimuleerd worden. Zo werkt de wil tot broederschap onbegrensd door in de onontbeerlijke vóórgebieden van economie en staat als maner tot onafgebroken verdere rechtvaardiging en systematische eenwording. Ten slotte moet deze wil op duidelijke wijze in de eenheid van een systeem in oneindige benadering aan den dag treden, wil de verwerkelijking door opvoedingshandelen nieuwe energieën blijven ontvangen. In de school vinden we de duidelijkste verschijningsvorm van deze idee gegeven. Aan de school stellen ook de economie (vakscholen; de roep om „praktische” mensen) en de staat (algemene schoolplicht; examina) eisen; „aber damit, dass der Staat die Oberaufsicht über die Schule zum Zwecke des Examens ausübt, ist auch die Grenze seines Anspruches an die Schule bezeichnet; es bleibt darüber hinaus (und nun eigentlich erst sie selbst) die Schule eine Gemeinde der Erziehung zur Menschheit in mir wie in jedem Andern.” ²⁾ In dezen zin moet de school volledige vrijheid genieten en dat wel in al de vormen

¹⁾ Vgl. 9, 380: „Das Genie lebt und webt seinem Begriff und seinem gesamten seelischen Halte nach des Glaubens, dass seine Zeit da ist oder bevorsteht; dass es der Träger der Geschichte an seinem Teile und in seinem Kreise werde. Es ist das Wort vom „unerkannten oder verkannten Genie” aus aller ethischen Einsicht auszumerzen. *Denn das Urteil der Weltgeschichte ist das jüngste Gericht des Genies. Das soll uns ein wichtiges Ergebnis unserer Ethik als Kritik der Weltgeschichte sein.* Denn was wir aussprachen über das Verhältnis von Genie und Weltgeschichte ist eine Forderung, eine Forderung an das Genie wohl, aber in aller Schärfe an die Geschichte.”

²⁾ 9, 385.

van een algemene volksschool van kleuterschool tot universiteit. Leggen economie en staat de leerinrichtingen geheel vast in methode en stof, dan vernietigen zij de opvoedingsgemeente „in ihrem Werte als Ursprung einer unbegrenzten Vorschau von Problemen des Staates und der Oekonomie”¹⁾ en ondergraven daardoor de voorwaarde voor hun eigen mogelijkheid. Daarom heeft iedere school te staan onder het bevrijdende woord: ieder mens is begaafd;²⁾ niet op de verwerking ener bepaalde stof komt het aan, maar op de wekking van alle energieën³⁾ als waardevolle verbijzonderingen van de idee der mensheid in ons, die daardoor in den prospectieven arbeid der „geschiedenis” worden ingeschakeld. De meest uiteenlopende vormen van gemeentevorming — ook de stille vriendschap van twee mensen behoort hiertoe — moeten steeds zich oriënteren naar deze idee ener algemene volksschool, daar uit haar het licht aller broederschap straalt. Deze eenheid der opvoedingsgemeenschap wordt bedreigd door sectenvorming en de lauwe leuzen der tolerantie. „Die Gemeinde kann sich nur als All-Einheit denken; die ihr nicht angehören, sind entweder schon „Aussenstehende”, also schon auf sie Bezogene, oder aber für sie Verlorene, von ihr abtrünnige, ihr Abgestorbene.”⁴⁾ Naar binnen heerst geduld, naar buiten ondulzaamheid: alle andere gemeentevormen beschouwt zij als op haar gerichte voorlopers en de apologetica⁵⁾ is haar voornaamste taak, men „bekeert” zich tot haar, d.w.z. men keert daarheen terug, waar men oorspronkelijk thuis hoort. Een ander gevaar is ten allen tijde, dat men, terugschrikkend voor de verantwoordelijkheid ener onbegrensde rechtvaardiging, zich verschuilt achter een dogmatische leer, een heilig woord en op die wijze meteen paal en perk stelt aan wat in het jonge

1) 9, 386.

2) 16, 18/19.

3) SCHLEIERMACHER, die herhaaldelijk zeer dicht bij het juiste wezen der paedagogiek komt, spreekt ervan, dat in de school alles afhangt van den „erwekkenden Umgang” (*Brouillon zur Ethik: Werke* (ed. Braun-Bauer) II, 168).

4) 9, 389.

5) Dat in de eigenlijke tendentie tot apologetiek reeds een („daemonisch”) stijlprincipe werkzaam is, blijkt 18, 289: „Somit hat die Sphäre des homo daimonios ein, irgendwie, so anderes Ordnungs- und Wertungsprinzip, dass der Formvergang von Epochen nicht ein Untergang wird, vor allem nicht jener Werte, deren eigener Richtungssinn und eigene Wesenshaltung in dem Formgebinde der Epoche oder des Nationalen und Persönlichen latent war. Der homo daimonios wird so der Apologet der Beziehung aller Epochen auf ein überzeitlich Absolutes des Wesens; während der homo humanus der Apologet war für die Beziehung alles gleichgültigen „Gegenständlichen” auf ein absolut Zeitgemässes einer Gesamtform.”

Christendom γλωσσαῖς λαλεῖν genoemd werd. ¹⁾ De ontwikkeling van JOHANNES over PAULUS, LUTHER en LEIBNIZ ²⁾ tot KANT is die ener bevrijding van heteronomie tot autonomie van de waarheid: zolang de verantwoording afbreekt voor het absolute begrip „God”, komt de mens niet door de mensheid tot zich zelf. „„Kinder Gottes”, dat is der falsche Wegweiser aller Gemeindebildung, der an die Stelle der „Kindschaft aus Einem” gesetzt worden ist.” ³⁾ Zo verenigen zich tenslotte alle eisen, die de ethica te stellen heeft in dezen enen: den eis van de *immanentie van alle willen en alle handelen in een oneindigen gang naar de verwerkelijking van de eenheid der waarheid, die de mensheid is. Deze gang tot zelfbewustwording der mensheid is de wereld-geschiedenis en de ethica is als kritiek de manende stem, die haar aan deze doelstelling herinnert en meet.* ⁴⁾

2. AESTHETICA.

Daar de prologisch georiënteerde filosofie steeds rechtstreeks betrokken is op de wetenschapssituatie, moet haar taak op de onderscheiden gebieden der bezinning telkens verschillend zijn. Ook al blijft haar doelstelling dezelfde, toch noodzaakt de zeer verschillend ver gevorderde ontwikkeling der gebieden tot aanpassing van de reflexie aan het niveau van de helderheid der bewustwording, waartoe het gebied gekomen is. ⁵⁾ Moest op het terrein van het natuur-zijn aangeknoopt worden aan het feit, dat de wetenschappen de verantwoording der principia zelf ter hand genomen en zodoende — merkwaardige wisselwerking! — de „philosophie” eindelijk tot haar prologische opgave vrij gemaakt hebben, in de gemeenschapswetenschappelijke bezinning moesten de sedert KANTS grondlegging van de autonomie van dit gebied ontstane bijzondere wetenschappen tot

¹⁾ Vgl. 9, 392: „Das ist der typische Weg der Gemeinde in der Geschichte: zuerst ein Erlebnis der Seele, das Innwerden eines Neuen; dann aber ein Erschrecken vor der Forderung einer unbegrenzten Rechtfertigung und darum die Flucht hinter das starke Gitter des Wortes, des Dogmas.”

²⁾ LEIBNIZ, *Phil. Schr.* (ed. Gerhardt) IV, 428: „C'est pourquoy je trouve encor cette expression de quelques autres philosophes tout à fait estrange, qui disent que les verités éternelles de la metaphysique et de la geometrie et par consequent aussi les regles de la bonté, de la justice et de la perfection, ne sont que les effects de la volonté de Dieu, au lieu qu'il me semble que ce sont des suites de son entendement, qui ne depend point de sa volonté, non plus que son essence.” Vgl. 41, 145 sqq.

³⁾ 9, 393; vgl. 29, 14 sqq.

⁴⁾ Vgl. voor de ontwikkeling van het ethische probleem vanaf de Stoa in zijn voortdurende worsteling met het aesthetische: 18, 246—259.

⁵⁾ Vgl. 3, 77.

een geregeld verkeer met elkaar gebracht worden, opdat zij in samenwerking de correlativiteit van wil en gemeenschap in alle vormen van handelen meer en meer werkelijk maken, inplaats van elkaar door generalisaties en separaties te vervalsen of te verarmen. In de *aesthetica* staat de zaak wederom geheel anders. Hier hebben wij een terrein, dat in zijn eenheid nog geenszins ontdekt is, waar van een grondlegging door formulering van de grondcorrelatie nog geen sprake is en welks disparate brokken onder verschillende namen ongesystematiseerd door de speculatie zwerven. Daarbij komt, dat de naam „*aesthetica*” sedert zijn invoering door BAUMGARTEN, ondanks KANT'S protest, voor een zeer beperkt onderdeel dezer bezinning vastgelegd werd en dit onderdeel bovendien nog in twee onverbonden delen uiteen viel. Diegenen tenslotte, die een blik bezaten voor de ruimere fundamentele wetmatigheid, waarin deze vragen samenhangen, meenden in heftige oppositie tegen Kant met een ware *ethica* te doen te hebben (HERDER, SCHLEIERMACHER), een strijd, die zich tot op heden voortzet bij de waarde-theoretici (SCHELER, NIC. HARTMANN) en tussen vormings- en sociaalpaedagogen (KERSCHENSTEINER; NATORP). Vandaar, dat de kritische taak der *prologica* in dit geval de belangrijkste is: het vrijmaken van het terrein voor positieven systematischen opbouw is de onmiddellijke negatieve opgave, waarbij echter de blik voortdurend op het autonome, dus eigenlijk positieve van de nieuwe „*werkelijkheid*” gericht blijft: de *aesthetica* wordt behandeld als „*kritische filosofie van den stijl*”.¹⁾ Het is daarom goed een korte aanduiding van het ervaringsgebied van den stijl te laten voorafgaan, opdat de kritische beschouwingen onmiddellijk het juiste oriëntatiepunt bezitten, ook al zal het tweede deel dezer paragraaf, aan het systematische gewijd, eerst volle klaarheid brengen.

Met „*stijl*” hebben wij overal te maken, waar een „*wereld*” als kosmos en een „*ziel*” als ordeningsprincipe correlatief op elkaar betrokken zijn. Deze kosmos spiegelt de ziel, drukt haar uit, is een symbool van haar vormende krachten. Deze „*wereld*” is geen nieuwe substantiële werkelijkheid, maar een door een dominerende zielekracht geschapen perspectivering van de aan deze ervaring systematisch voorafgaande natuur en gemeenschapswerkelijkheid: de kosmos heft natuur en universum in zich op tot de concretere werkelijkheid van het bezielde symbool.²⁾ Deze ervaring in den wijden zin van levensstijl

¹⁾ 18: ondertitel.

²⁾ 1, 185: „Der Kosmos ist das totale Ganze alles Symbols, in dem das gestaltende Prinzip sich seinen Ausdruck sucht . . . Seele ist das Prinzip, das sich die Gegenständlichkeit zum Ausdruck, zum Symbol, zum Gewand macht.”

tot bewuste bezinning gebracht te hebben is de verdienste van SCHLEIERMACHER, wiens *Monologen* en *Reden über die Religion* voor dit gebied een zelfde betekenis hebben, als KANT's *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* en zijn tweede Kritik voor het gebied van de gemeenschap, ook al is SCHLEIERMACHERS denken veel minder streng en al zag hij de grenzen tussen gemeenschap, stijl en godsdienst niet scherp. ¹⁾

SCHLEIERMACHER zegt: „Die äussere Welt mit ihren ewigsten Gesetzen wie mit ihren flüchtigsten Erscheinungen strahlt in tausend zarten und erhabenen Allegorien, wie ein magischer Spiegel, das Höchste und Innerste unseres Wesens auf uns zurück.“ ²⁾ „Denn was ich als Welt erkenne, ist mein schönstes Werk, ein selbstgeschaffener Spiegel.“ ³⁾ Dat we met een autonome, correlatieve binding te doen hebben, drukt SCHLEIERMACHER uit door het beeld: „Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblicke mein Leib.“ ⁴⁾ In deze specifieke ervaring steekt niets typisch religieus, zoals de ontdekker meent. Dit eigenaardige door elkaar bepaald zijn van ziel en wereld, die van elkaar gescheiden, absoluut genomen, niets meer zijn, omschrijft een oneindig aantal van variatiemogelijkheden, een onbegrensd veld van wereldbeschouwingen, die niet een absolute wereld benaderen in verschillende graden van (zijns) „waarheid“, maar die „echt“ zijn als symboolkosmen van typische individualiteiten: daarin ligt haar autonome stilistische „waarheid“. ⁵⁾

¹⁾ Vgl. 18, 50 sqq.; vgl. 19, 36: „... wenn wir uns für das, was uns „Stil“ bedeuten soll, auf einen Autor beziehen, der in der Geschichte dieses Begriffs als Klassiker zu gelten hat. SCHLEIERMACHER bietet zu den „Monologen“ Formulierungen, die uns über den benötigten Begriff des Stiles schnell zur Klarheit bringen können, sowohl durch die Bewusstheit, mit der sie ihre Prinzipielle Geltung aussprechen als auch durch die schaubare Prägnanz ihrer Gedanklichkeit.“ Beide jeugdwerken behandelen dit gebied, „aber gleichwohl liegt das Interesse der „Reden“ darauf, den Begriff und Wahrheitsgehalt der „Anschauung des Universums“, der „Weltanschauung“ ins Licht zu stellen. Die „Monologen“ wenden sich zur schöpferischen Mitte der Seele, aus welchem Interesse die Welt nur der magische Spiegel ist, der die Seele ihr selbst in ihrer Wesenheit widerspiegelt.“ (18, 50/1).

²⁾ SCHLEIERMACHER, *Monologen*, Werke (ed. Braun-Bauer) IV, 404.

³⁾ *Op. cit.* 408.

⁴⁾ SCHLEIERMACHER, *Reden*, Werke (ed. Braun-Bauer), IV, 254.

⁵⁾ Vgl. 19, 37: „In welcher Reallage immer ein Wesen die äusseren Geschehnisse aus eigentümlichem Sinn als Welt bedeutsam erlebt, überall da ist Wahrheit.“

Met den levensstijl van den „*homo humanus*” is de stijlvarying echter nog niet uitgeput. Boven de persoonlykheid en de daaraan beantwoordende, door haar geschapen wereld, een ervaringssspheer, waarin de kunstenaar en de door hem geschapen blyvende werken slechts een hoogsten graad van intensivering vertegenwoordigen, stijgt uit de „*homo daimonios*”, die in dit scheppen meer vormt dan een spiegel van zich zelf. Dit meer is het beste aan te duiden door het beeld, dat hij zich een medewerker aan, een verkondiger van ideeën weet, die ver uitgaan boven zijn eigen vluchtige betekenis. In een woord van GOETHE over het wezen van „klassieke” kunst breekt het besef hiervan door: de kunstwerken in de oudheid „sind zugleich als die höchsten Gesetze hervorgebracht worden; alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen: da ist die Notwendigkeit, da ist Gott.”¹⁾ Ook SCHILLER treft het zelfde, als hij zegt — aan deze uitlating knoopt blykbaar de keuze van den term homo „*daimonios*” aan —: „Den Stoff zwar wird er von der Gegenwart nehmen, aber die Form von einer edleren Zeit, ja, jenseits aller Zeit, von der absoluten, unwandelbaren Einheit seines Wesens entlehnen. Hier aus dem reinen Aether seiner *dämonischen Natur* rinnt die Quelle der Schönheit herab, unangesteckt von der Verderbnis der Geschlechter und Zeiten, welche tief unter ihr in trüben Strudeln sich wälzen.”²⁾ Deze tweede en hoogste vorm van stijlvarying heeft zijn klassieke, meest systematisch bewuste uitdrukking gevonden in SOLGERS

Somit gibt es unbestimmt viele Wahrheitslagen des Ich zum All, die alle je in sich und nur in sich notwendig und von gleicher Gültigkeit sind. Dies immanent eigentümliche Wahrheitsverhältnis von Ich und All, von Seele und Kosmos, von Gehalt und Gewand, von Weltbedeutendem Wesen und Wesensbezeugender Welt heisse uns *Stil, Lebensstil*. Mit Wesen, Seele, Ich ist das Prinzip, die Dominante, die Sinnmitte dieses Stillebens gemeint, vermöge der die Geschehnisse zum spezifischen, geordneten Ganzen zusammenschliessen;” vgl. 18, 513: „„Seele” ist der Inbegriff der Stilgesetzlichkeiten der korrelativen Persönlichkeit. „Leib” ist der Inbegriff der Stilgegenständlichkeiten der korrelativen Selbeigengesetzlichkeit (*Heautonomie, Originalität*).”

¹⁾ Geciteerd naar E. CASSIRER, *Idee und Gestalt* (Berlin. 1924), 104.

²⁾ SCHILLER, *Ueber die Aesthetische Erziehung des Menschen* (1795), 9. Brief.

Vgl. 18, 279: „Der *homo humanus* reicht so weit, soweit die „Bildung” reicht. Im *homo humanus* als Einheit des Inneren und Aeusseren vollendet sich die „Bildung”. Der *homo daimonios* ist nur ein Demiurg und Werker in der Zeit im Auftrage eines reinen, unwandelbaren, ewigen Wesens. Der *homo daimonios* selbst ist nichts, aber in ihm als uneigener Werkstelle geben ewige Ideen in zeitgewirkten Idealen von sich Kunde.”

Erwin (1815) ¹⁾, waarin de aanduidingen van SCHILLER en GOETHE ver boven haar beperkte betekenis voor de werken der z.g. „kunst” worden uitgeheven. ²⁾

Na deze ruwe schets der aesthetische vraagstelling kunnen wij eerst de prologische kritiek ter hand nemen en zien, in hoeverre zij in staat is ons de mogelijkheid tot systematischen arbeid op dit veld te verschaffen.

Een van de sterkste hindernissen, die de systematisch zuivere bepaling van het gebied der aethetica den weg versperren, is de verwarrende strijd, die er om dat der ethica heerst: *onder den titel „ethica” wordt een kunstmatige tegenspraak in het leven gehouden tussen twee beschouwingen*, die in plaats van elkaar verdacht te maken, de plicht hebben haar wederzijds dienende functie in het systematisch commercium te zoeken. ³⁾ Het philosophische denken heeft sedert de Grieken getracht de probleemvermenging, die in het woord *καλοκάγαθία* ligt, te ontwarren en is daarin tot op heden niet geslaagd. Beurtelings zijn de ervaringssfeer, waarin de goede handeling, de wil en de gemeenschap thuis horen, en die, welker hoofdmomenten zijn het schone leven, het gevoel en de karaktervolle schepping, meer bepaaldelijk tot het bewustzijn gekomen, maar nooit zuiver of zonder miskenning van de andere. Klaar en duidelijk zijn de fronten sedert het gedenkwaardige jaar 1784, waarin KANT en HERDER onder analogen titel de controverse op scherpe formulering brachten. ⁴⁾ KANT ziet in het historische gebeuren een moeizaam zich doorzettende regel, die het verkeer der mensen onder een rechtsnorm brengt en daardoor alle verlost van den natuurnood der instinkten tot de vrijheid

¹⁾ 18, 281: „In SOLGERS „*Erwin*” vornehmlich hat dies unendlich reiche Motiv des homo daimonios sein literarisches Dokument erhalten; an diesem Werke werden wir uns zu orientieren haben für unsere kritische Philosophie des Stils, wenn es gilt, die volle Weite des Stilbegriffs, über den des Lebensstils hinaus, zu erreichen.”

²⁾ Vgl. SOLGER, *Erwin* (ed. Kurtz. 1907), 394: „Und dieser göttliche Verstand ist es, der in uns das Gleichartige wirkt und uns lehrt, in dem Handeln unserer zeitlichen Künstler unser wahrhaftes Dasein, wie es in der Tat und an sich ist, vollständig zu begreifen. So könnten wir wohl kurz sagen, unser gegenwärtiges, wirkliches Dasein, in seiner Wesentlichkeit erkannt und durchlebt, sei die Kunst;” vgl. 18, 585 sqq.

³⁾ Vgl. 18, 125—259.

⁴⁾ KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Ak. VIII, 15—31); HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. W. (ed. Suphan) XIII/XIV.

der mensheid in allen. ¹⁾ HERDER, de Romantiek inluidend, ziet het waardevolle en onvermijdelijke hiervan niet meer in en ontdekt, uitgaand van de oerervaring der kunst, het bijzondere, slechts éénmaal zo gegevene wezen van mensen en volken, die in de volheid van hun in gelukzaligheid beleefd bestaan alle waarde in zich zelf dragen. ²⁾ De polemieken tegen KANTS zedewet, die pretendeert voor „iedereen” te gelden, verstomt nu niet weer. En vanuit het hogere gezichtspunt der schone persoonlijkheid lijkt de zedelijke persoon nu een abstractie, een armoedige nivellering, een de ware „vrijheid” miskennende knechting: want dit is het merkwaardige, dat het transcendentie-signaal „vrijheid” opnieuw moet helpen het nieuwe gebied af te bakenen tegen het vorige en wel in polemischen zin. Reeds SCHLEIERMACHER geeft het wachtwoord: „Alle bringt so am Ende die gleiche Rechnung auf das gleiche Nichts. Es sollte jedes Haus der schöne Leib, das schöne Werk von einer eigenen Seele sein und eigne Gestalt und Züge haben, und alle sind in stumpfer Einförmigkeit das öde Grab der Freiheit und des wahren Lebens.” ³⁾ De moderne waardetheoretici, met name NIC. HARTMANN en SCHELER, knopen hieraan rechtstreeks aan in hun *Ethik* en *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* genaamde werken. Steeds wordt uit naam van vreugde en schoonheid, van levenswaarden en persoonlijkheidsadel, van de ware „deugden” kortom, storm gelopen tegen KANTS sombere

¹⁾ Vgl. 21, 153: „Immer umspannendere und verwickeltere soziale Verhältnisse zu regeln muss das Recht geeignet, in unendlicher Entwicklung immer gerechter also muss das Recht werden, so dass endlich einmal auf Erden ein schlechthin allgemein geltendes gerechtes Recht eine aus Gerechtigkeit das Recht frei wollende Gesellschaft von Bürgern im Staate und von Staaten im Staatenbund wirklich werde.”

²⁾ Vgl. 21, 155: „Jedes Dasein ist ein lebendiges Kunstwerk, dessen Aeusseres ein Inneres anzeigt und dessen Inneres sich im Aeusseren offenbart. Jeder Mensch und jedes Volk in seinen charakteristischen Werken, Taten und Handlungen ist ein Künstler. Somit ist denn die erste und die entscheidende Lebensregel für den einzelnen Menschen wie für das nationale Ganze: „Anerkenne dich selbst. Werde der Form inne, die in dir liegt und drücke sie aus.”

³⁾ SCHLEIERMACHER, *Monologen*, Werke (ed. Braun-Bauer) IV, 438/9; vgl. de typisch schleiermacherse formulering van den kategorischen imperatief, die echter in dezen zin niet als „imperatief” behoeft te worden uitgesproken (ook hierin openbaart zich weer de verwarring op het „ethische” gebied): „Handle jedesmal gemäss deiner Identität mit anderen nur so, dass du zugleich auf die dir angemessene, eigentümliche Weise handelst.” *Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs*, Werke I, 392.

plichts- en arbeidsverheerlijking. ¹⁾ Is „goed” voor KANT en voor alle kritisch idealisme een praedicaat van den wil, voorzover deze het handelen op gemeenschap richt, d.w.z. iederen bijzonderen arbeid zinnig maakt in het systematische arbeidsgeheel en zo ieder repraesentatief maakt als aequivalente „persoon”, voor SCHELER is „goed” een aesthetische persoonlijkheidswaarde ²⁾, bij HARTMANN een qualiteit van den gehelen samenhang aller persoonlijke „Akte”. ³⁾ Het is steeds weer een herhaling van de misvatting; die reeds ligt in de verzuchting van SCHILLER: „Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, dass er (KANT) nur für die Knechte sorgte?” ⁴⁾ Juist dat er „Kinder” en „Knechte” zijn, is de eeuwige aanstoot voor het gemeenschapsdenken en niet iets, dat door de goedheid Gods, die volledig „anomisch” (SCHELER) ordent, met onfeilbaar zedelijk taktgevoel is beslist en waarbij wij ons dus hebben neer te leggen. „Die Ethik des Kritizismus kennt nicht den Hochmut, die Sittlichkeit zum Schmucke der Persönlichkeit zu machen; sie kennt nicht hochstehende sittliche Naturen, um nicht niedrigstehende als Schicksal anerkennen zu müssen.” ⁵⁾ Niet alleen wordt anders het concrete handelen en gebeuren onverstaanbaar en onzeker, maar ook gaat de autonomie

¹⁾ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Halle. 1927³), XI: „Auch der Verrat der Freude und der Liebe als der tiefsten Ursprungsquellen alles sittlichen Seins und Wirkens, dessen wir den seit KANT so weithin in Deutschland und der deutschen Philosophie gelehrten falschen Pflicht- und Arbeitsheroismus bezichtigen müssen, wird als falsche Grundrichtung einer historisch gewordenen Ethosform langsam durchschaut.”

²⁾ M. SCHELER, *op. cit.* XII/XIII: „Dass der Endsinn und Endwert dieses ganzen Universums sich in letzter Linie ausschliesslich bemesse an dem puren Sein (nicht an der Leistung) und dem möglichst vollkommenen Gutsein, in der reichsten Schönheit und der inneren Harmonie der Personen, zu denen sich alle Weltkräfte zuweilen konzentrieren und emporschwingen, das ist sogar der wesentlichste und wichtigste Satz, den dieses Werk möglichst vollständig begründen möchte.”

³⁾ NIC. HARTMANN, *Ethik* (Berlin. 1926), 354/5: „Die moralische Ordnung des ganzen persönlichen Lebens nach der Rangordnung der Werte ist das objektive Ideal des Guten. . . Heldenmut und sittliche Grösse kann nicht von jedem verlangt werden, wohl aber, dass er überhaupt — in den Grenzen seines Ethos — ein „guter Mensch” sei.”

⁴⁾ SCHILLER, *Ueber Anmut und Würde* (1793).

⁵⁾ 18, 157; vgl. 150: „Ach Gott, muss es nicht vordem den vielleicht nüchternen Ernst des Interesses geben, dass alles, was Mensch heisst, erst einmal in sich die Berufung zur gleichen Würde vernehme? Eine Berufung, die nur der Ungleichheit unter den Menschen nach Herrn und Sklaven, nach Geburt und Besitz, nach Begabung und Belastung als ewiges Schicksal aufkündigt, sie säkularisiert und unter die Frage nach dem Recht der Zufälligkeit so begründeter Ungleichheit stellt? Ist das kein Interesse einer — Ethik?”

van het door de waardetheoretici geschouwde gebied verloren. Want zonder voorafgaande bevrijding van den mens uit zijn natuurlijke driftgebondenheid tot de socialiteit kan het oorspronkelijke ervaren van waarden (het gebied van den levensstijl) zich niet vrijwaren voor de willekeur der stijlloze natuurlijkheid.¹⁾ Zo is deze hele strijd noodlottig voor de systematische eenheid der ervaring, die immers in de eenheid der specifieke verscheidenheid bestaat. Het generaliseren van het gevoel als grondlegend óók voor de sfeer der socialiteit is de kapitale fout al dezer romantiek.²⁾ Iedere z.g. ethica, die „deugden” in het centrum van de probleemstelling plaatst en „plichten” uit deze deugden wil afleiden, waardoor het gemeenschap stichtende gebod, dat niets dan de autonome wetmatigheid dezer werkelijkheid omschrijft, als een uniformerende verminking wordt misverstaan, is een aesthetische beschouwing, die zich ten onrechte aanmatigt de zedelijke beschouwing te verdringen. „Immer von Neuem wird zum Bewusstsein gebracht werden müssen, dass „Tugend”, „virtuöser Aktautomatismus”, „selbstwertiges” Sichgeben der neigungsbestimmten Persönlichkeit in ihrer Selbstgefälligkeit sich zu verantworten hat vor den strengen Forderungen der Rechtsverhältnisse, der wirtschaftlichen Arbeitsverhältnisse, des verpflichtenden Einander der Menschgemeinschaft.”³⁾

Een tweede, met de vorige ten nauwste samenhangende kwestie, is de strijd, die er heerst op het gebied der paedagogiek. Hier staan *socialé* en *individuele paedagogiek* tegenover elkaar en beheersen om beurten het slagveld, terwijl tegenwoordig de laatste, in volledige overeenstemming met de persoonlijkheidsromantiek, schijnt te

¹⁾ 18, 171: „Das Gefühl kann Stil-schöpferisches, Persönlichkeit-gestaltendes Gefühl nur dann sein, es kann die Welt in ein Ganzes konzentrischer Intensitätssphären seines Ausdruckwillens aus seiner innersten Mitte nur dann ordnen . . . wenn vorher dem Wesen „Mensch” andere Augen eingesetzt sind, mit denen es weiter, unendlich viel weiter sehen lernt, als mit denen, die ihm die Natur in seinen animalischen Trieben gegeben hat.”

²⁾ Aan deze generalisering maakt zich vooral TH. LITT in zijn verschillende werken (waarvan vooral typerend is zijn confrontatie *Kant und Herder* (Leipzig. 1930) schuldig. Wij kunnen hier al deze weerleggingen en polemieken, waarin D. THIELEN, *Kritik der Werttheorien* (Hamburg. 1938) ook nog E. SPRANGER betreft, niet nagaan. Dat de waardetheoretici met „evidentie”, emotionale „Wertschau”, metafysische (absolute) zijnswijze der waarden, e.d. werken, ligt daaraan, dat hun blik primair gericht is op de alleen met het gevoel en de phantasie te vatten (d.w.z. op te bouwen) wereldbeschouwelijke (d.i. wereldscheppende) sfeer van den stijl.

³⁾ 18, 14.

winnen. ¹⁾ Doch ook hier kan het niet gaan om een alternatief, waarbij men te kiezen heeft tussen waar en onwaar, waardevol en waardeloos, en evenmin om een verzoenend naast elkaar tolereren van twee bijzondere opvattingen, standpunten. Bij de begrippen *opvoeding* (Erziehung) en *vorming* (Bildung) gaat het om een eminent systematische aangelegenheid: beide dienen aan verschillende gebieden toegewezen te worden, die zonder deze typische vormen niet volledig zouden zijn en daardoor een gevaar opleveren voor de auxiliariteit der bezinningen onderling en dus voor de systematische eenheid in haar geheel. De onderscheiding der beide termen, die ten allen tijde onscherp dooreen lopen, is een prologische eis. De twee ontwikkelingslijnen zijn overigens onmiskenbaar duidelijk en ook, waarom de opvoeding het telkens weer ten bate van de vorming aflegde. Van ROUSSEAU en PESTALOZZI, het grote opvoedkundige genie, loopt de ene over FICHTE naar NATORPS „*Sozialpädagogik*”; de andere lijn voert van SCHLEIERMACHER via HERBERT naar KERSCHENSTEINERS „*Theorie der Bildung*”. Wat nu NATORPS overwinning op het Herbartianisme zo ephemer deed zijn, was de bij hem doorwerkende fichteaanse interpretatie van PESTALOZZI: een in alle mensengeesten aanwezig gedacht fond van „philosophische” apriorische grondinzichten moet door de opvoeding gewekt, naar buiten gelokt worden. Zo is de paedagogiek een bezinning op de middelen om den mens rijp te maken voor een zeker soort idealisme, terwijl omgekeerd deze filosofie de opvoedingsleer haar grondprincipia levert. ²⁾ Dat op deze wijze de grondgedachte van PESTALOZZI misverstaan is, lijkt niet twijfelachtig. Het geniale van PESTALOZZI was, dat hij aan het hem door ROUSSEAU en de gehele traditie van het idealisme aangeboden begrip van het „apriori” een geheel nieuwe zijde ontdekte. De „algemeen-geldigheid” van apriorische inzichten heeft n.l. een dubbelen zin. Er wordt n.l. de noodzakelijke waarheid voor het hele veld der betrokken objecten mee aangegeven, maar er ligt ook een aanwijzing in, dat deze waarheid voor alle mensen, alle denkende wezens geldt. ³⁾ Zo kunnen deze aan deze waarheid uit hun isolement verlost worden en in het wetenschappelijk denken de gemeenschap van het „wij”

¹⁾ Vgl. 18, 321—353.

²⁾ Vgl. FICHTE, *Reden an die deutsche Nation*, Werke (ed. Medicus) V, 397 en de gehele tweede Rede; vgl. P. NATORP, *Ueber Philosophie als Grundwissenschaft der Pädagogik* i. Philosophie und Pädagogik (Marburg. 1909), 1—118; *Sozialpädagogik* (Stuttgart. 1925⁶), 54.

³⁾ Vgl. 18, 337 sqq.

vinden. ¹⁾ „Auf welchem Wege werde ich dich finden, Wahrheit, die mein Heil ist und mich zur Vervollkommnung meiner Natur emporhebt? Im Innern meiner Natur ist Aufschluss zu dieser Wahrheit. Alle Menschheit ist in ihrem Wesen sich gleich und hat zu ihrer Befriedigung nur eine Bahn. Darum wird die Wahrheit, die rein aus dem Innersten unseres Wesens geschöpft ist, allgemeine Menschenwahrheit sein, sie wird *Vereinigungswahrheit* zwischen den Streitenden, die bei Tausenden ob ihrer Hülle sich zanken, werden,” zegt PESTALOZZI. ²⁾ Deze zuiverste vorm van gemeenschap moet dus steeds weer door en in de liefdeshandeling der opvoeding werkelijk gemaakt worden: zij is niet als een metafysisch factum reeds voor alle opvoeding aanwezig, zoals FICHTE in de 10e Rede beweert. „Erziehung heisst Wollen und Wollen-Machen, dass Aeusserungen von Menschen in ihrer Einzelheit zum Gespräch, zur Zwiesprach, zur Werkgemeinschaft, zur Lehre werden”; ³⁾ dat deze opvoedingsidee niet uitsluitend betrekking kan hebben op (kleine) kinderen, maar dat de opvoedingsgemeenschap noch naar leeftijd, noch naar tijd in het algemeen, noch naar plaats beperkt is, moet duidelijk zijn. Daar tegenover staat nu de vorming der persoonlijkheid, die onder paedagogen nog te uitsluitend als transitieve vorming van den vreemde begrepen wordt. Doch voor de fundamentele onderscheiding van opvoeding en vorming kunnen wij daarvan afzien. Nemen wij de definitie, waarvan KERSCHENSTEINER, haar aan SPRANGER ontlenend, uitgaat: „Bildung ist die durch Kultureinflüsse erworbene, einheitliche und gegliederte, entwicklungsfähige *Wesensformung des Individuums*, die es zu objektiv wertvoller Kulturleistung befähigt und für objektive Kulturwerte erlebensfähig (einsichtig) macht.” ⁴⁾ Niet om de bezinning op de eenheid, waaruit alle verbijzondering is, maar om de bewustere toespitsing dezer bijzonderheid is het de vorming te doen; zij wil de waarde van het individu verhogen door het als individualiteit rijker te schakeren; niet om de veredeling van ieder door het bewustworden van de broederschap der mensheid, waarin ieder geborgen is, maar om het adelen van de exclusiviteit in een kosmos van voorname persoonlijk-

¹⁾ 18, 338: „Was ist das Konstituierende dieser neuen, erhöhten Ordnung? Nicht das Apriori im Sinne jener natürlichen Gegebenheit eines Geltungsverhältnisses von Gesetz und Gegenstand. Wohl aber das Apriori in der neuen Sicht, dass in ihm, vermittelt seiner *wir uns ergreifen als Eines, als Wir, wesenseins, ursprungseins, aus ungeschiedener Natur uns scheidend in Ich und Du.*”

²⁾ PESTALOZZI, *Die Abendstunde eines Einsiedlers* (1780).

³⁾ 18, 346.

⁴⁾ G. KERSCHENSTEINER, *Theorie der Bildung* (Leipzig. 1925), 35.

heidscultuur gaat het. ¹⁾ Van een alternatief tussen deze beide legitieme interessen kan geen sprake zijn. Zij dienen beide in den eigen kring van met haar verwante bezinningen opgenomen te worden, niet in de laatste plaats om daardoor de gebieden van de gemeenschap en van den stijl zonder lacunes te laten. Want lacunes maken de methodische zekerheid van een ervaringsgebied illusoir. Zolang de opvoeding tot een technisch ondergeschikte aangelegenheid van de vorming gedegradeerd wordt, of de vorming in monomanische blikrichting op de broederschapsidee verwaarloosd, zolang wordt aan de rijkdom der ervaring te kort gedaan en worden de grenzen verwaagd tot schade van het geheel. Is eenmaal de schijnbare eenheid, die het woord „paedagogiek” voorwendt, verbroken, dan is de mogelijkheid van een grotere exactheid der ervaring gegeven, exactheid, die alleen langs den weg (methode) der specificatie kan worden gewonnen. ²⁾

De derde steen des aanstoots voor een kritisch-prologische aesthetica ligt in het feit, dat een zonder enigen twijfel tot het terrein van den stijl behorende bezinning bij voortdoring zich op de plaats van de gehele filosofie tracht te dringen en zodoende de verhoudingen ten zeerste verwart. Het zijn de als metaphysica's en *wereldbeschouwingen* door de gehele geschiedenis „der” filosofie opgetreden gedachtencomplexen, die sedert DILTHEY tot een speciale „geesteswetenschappelijke” behandeling van de wijsbegeerte hebben aanleiding gegeven en die daardoor de zuiver systematische taak der filosofische reflexie onmogelijk maken. ³⁾ DILTHEY, in wiens vroegste studiën merkwaardigerwijze SCHLEIERMACHER het middel-

¹⁾ Vgl. de voortreffelijke antithetische formuleringen 37, 180: „Erziehung des Menschen fragt: woraus? — Bildung des Individuums fragt: wohin? Erziehung sucht die Elementarität des Ewigen im Grunde alles Menschentums. — Bildung will die Wertsteigerung des Individuums zum Selbstreichtum der Individualität. Erziehung gründet an jeder Stelle menschlichen Daseins die Ursprungseinheit der Bruderschaft und veredelt jegliche Stelle zur Reinheit erhabener Einfachheit. — Die Bildung erstrebt den persönlichen Adel durch die innenkosmisch gehaltene Exklusivität des Einzelnen in der Gesellschaft erlauchter Einmaligkeiten. Erziehung will die Gemeinde der Heiligen als den Einen Leib Gottes. — Die Bildung will die Mannigfaltigkeit in den Lebensgestaltungen und durch den Reiz dieser Mannigfaltigkeit die Wertsteigerung in der Aktualität des Individualwesens.”

²⁾ Vgl. 18, 358: „Gelingt es, die Wissenschaft der Erziehung und die Wissenschaft von der Bildungsbesorgung des Anderen als zwei besondere Wissenschaften aufzuzeigen, so hat das Feld der Erfahrung hinsichtlich der Exaktheit des Sinnes und der Präzision der Sachbezüge sich verdichtet.”

³⁾ Vgl. 18, 25—124.

punt vormde ¹⁾ en die tot zijn wereldbeschouwingsleer kwam via het ontwerpen van een nieuwe „structuurpsychologie” (!) tracht nog vergeefs de sophia in haar oneindige veelvormigheid met de philosophia als de eenheidsbezinning op de veelheid der specifieke kennisrichtingen te verenigen, ²⁾ zijn „geesteswetenschappelijke” epigonon proberen het zelfs niet meer. ³⁾ Alle metaphysica is in wezen ontologie en wil in strijd met PLATO's dialectische wetenschapsleer (philo-sophia) een rechtstreekse voortzetting zijn van de oorspronkelijke sophia der voorkritische „wijzen”, die ook in intuïties klare phaenomenen schouwden en op orakeltoon daarvan kond deden, d.w.z. hun eigen wezen uitdrukten. KANT heeft dit z.g. ontologische „weten” in zijn antinomieënleer vernietigd, daaraan echter tevens de gedenkwaardige opmerking toegevoegd, dat ons „interesse” toch altijd onverzoenlijk vooringenomen is voor een van deze, als weten zich zelf veroordelende, thesen. ⁴⁾ KANT wist met dit phaenomeen geen raad, maar als onmiddellijke ervaring moet het een eigen waarheid toegekend worden. Als kennis van een objectief (natuur)zijn is de veelheid en tegensprakelijkheid dezer metaphysische systemen hun verderfelijk; maar hoe zou de zaak staan, „wenn der einzelne Mensch in der besonderen, von jedem anderen sich unterscheidenden Grund-

¹⁾ *De principiis Ethices Schleiermachers* (Berlin. 1864); *Das Leben Schleiermachers* (Berlin. 1870).

²⁾ Vgl. W. DILTHEY, *Ges. Schr.* V, 416: „So überliefert dann die Geschichte der systematischen philosophischen Arbeit die drei Probleme der Grundlegung, der Begründung und Zusammenfassung der Einzelwissenschaften und die Aufgabe der Auseinandersetzung mit dem nie zur Ruhe zu bringenden Bedürfnis letzter Besinnung über Sein, Grund, Wert, Zweck und ihren Zusammenhang in der Weltanschauung.”

³⁾ B.v. M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen* (Berlin. 1933³), 68: „Dann dürfen wir das Wesen der Geisteshaltung, die jedenfalls allem Philosophieren formell zugrunde liegt, einstweilen definieren als: liebesbestimmter Aktus der Teilnahme des Kernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften aller möglichen Dinge”; 121: „Philosophie ist ihrem Wesen nach streng evidente, durch Induktion unvermehrte und unvernichtbare, für alles zufällig Daseiende apriori gültige Einsicht in alle uns an Beispielen zugänglichen Wesenheiten und Wesenszusammenhänge des Seienden, in denen sie sich im Verhältnis zum absolut Seienden und seinem Wesen befinden”; 84: „Die „wissenschaftliche Philosophie” ist in der Tat ein Unding, da positive Wissenschaft ebenso ihre Voraussetzungen selbst zu setzen, alle ihre mögliche Folgen selbst zu ziehen, und auch ihre Widersprüche selbst auszugleichen hat, Philosophie aber sich dabei mit Recht vom Leibe hält, wenn sie ihr dreinzureden sucht”; *Philosophische Weltanschauung* (Bonn. 1929), 1: „Aber Philosophie darf, ebensowenig wie Dienerin eines kirchlichen Glaubens, bloss Dienerin der Wissenschaften sein.”

⁴⁾ KANT, *Kr. d. r. V.* B 493.

gestimmtheit seiner Seele das Prinzip und der Wahrheitsgrund sein würde für ein schöpferisches Wissen von seiner Umwelt?"¹⁾ In plaats dus van een universeel intuïtief weten van het „zijn als zijn” blijft als waardevolle wezenskern der sophia behouden, dat in haar formuleringen een specifiek ervaringsgebied zich aandient, dat logisch niet verwaarloosd mag worden. HERDER en SCHLEIERMACHER²⁾ hebben, wat KANT wel zag, maar door zijn eenzijdig natuurwetenschappelijk ervaringsbegrip met een „als-ob” aan de grens van zijn denken moest laten staan, als de legitieme ervaring der „wereldbeschouwing” — het woord is van SCHELLING³⁾ — in het centrum hunner beschouwingen geplaatst: de kritische aethetica zal er een stijlphaenomeen in moeten en nu gelukkig ook kunnen onderkennen. „Dort hat also die Sophia ihren legitimen Ort, wo man vom Ich (Seele, Charakter, Menschtum) — und von dem Kosmos seiner Symbole, seinem Ausdrucksganzen, seiner es kundtuenden „Häuslichkeit” und Persönlichkeit spricht.”⁴⁾ Voor den strengen correlatieven opbouw van dit gebied is het begrip „wereldbeschouwing” nog te eenzijdig gericht: later heeft SCHLEIERMACHER den term „levensstijl” ingevoerd⁵⁾ en daaronder tevens den kunststijl gevat, want kunst, in haar wijdeste en diepste betekenis genomen, is alles, „was das einzelne Innere durch einzelnes Aeusseres in besonnener Gemessenheit zusammengestellt zur Anschauung bringt”⁶⁾; omgekeerd moet „der ganze Inbegriff der freien Handlungen eines Individuums als ein Kunstwerk betrachtet werden.”⁷⁾ Op deze wijze wordt het gehele stijlgebied zichtbaar, blijft het niet beperkt tot kunstwerken en genieën en wordt het woord van HERDER: „Immer ist der Mensch, gut oder schlecht, ein Künstler”⁸⁾ in zijn diepen zin doorlicht.

¹⁾ 18, 45.

²⁾ SCHLEIERMACHER onderscheidt zijn „Anschauung des Universums” uitdrukkelijk van „Metaphysik”, d.i. ontologie en „Moral”, d.i. axiologie, die absolute waarden en normen opstelt. Slechts hierdoor kan hij de autonomie, de correlativiteit voor zijn „gebied” redden: zijn „aanschouwing” is een methodisch, geen metaphysisch begrip als de „intuïtie” der ontologisten, die steeds in absolute scheidingen denken en doordat zij hun „ik”, hun „ziel” vergeten niet merken, dat ze „mit allem stolzem Weltgebäude nichts anderes leisten (können), als ein sichtbares Gleichnis ihrer selbst zu geben”; vgl. 18, 51 sqq.

³⁾ SCHELLING, *Erster Entwurf & Systems d. Naturphilosophie* (1799), Werke (ed. Schröter) II, 182; 271.

⁴⁾ 18, 55.

⁵⁾ SCHLEIERMACHER, *Ueber den Umfang des Begriffs der Kunst in Bezug auf die Theorie derselben*, Werke III, 3, 212.

⁶⁾ *op. cit.*, 209.

⁷⁾ *op. cit.*, 220.

⁸⁾ HERDER, *Kalligone*, S. W. (ed. Suphan) XXII, 119.

Onderzoekingen als karakterologie ¹⁾ en physiognomiek ²⁾ vinden hier haar plaats in het commercium der wetenschappen, evenals „geesteswetenschappelijke” psychologie e.d. Het begrip „levensstijl” echter is nog niet het alleromvattendste, dat al het aesthetische vermag te bepalen. Het kunstwerk is niet alleen een symbool van zijn schepper, maar daar bovenuit ook nog de manifestatie van een eeuwige idee. Tussen deze beide beschouwingwijzen van het kunstwerk bestaat altijd nog strijd en de aethetica komt daardoor niet tot rust. Alleen door de aethetica als filosofie (in prologischen zin) van den *stijl in het algemeen* te definiëren is het mogelijk niet alleen alle aesthetische phaenomenen te grijpen, maar ook de eenheid van het systeem aller ervaring voor een hiaat te behoeden. „Das systematische Leben des Stilbegriffes muss es gestatten über dem Reich des Lebensstils das es implizierende Reich eines Stils ewiger Ideen und der Daurung und der Monumentalität ihrer Erscheinungen aufzubauen, mit dessen Vollendung die Nähe zum Erlebensgebiet der Religion und damit die systematische Schwelle der Aesthetik zur Religionsphilosophie erreicht sein müsste.” ³⁾ Voor wij tot het vierde punt dezer kritisch-aesthetische beschouwingen overgaan wijzen wij er nog op, dat de „metaphysica”, van haar oude aanmatiging ontdaan dus een nieuwe functie kan krijgen: de veelheid der wereldbeschouwingen roept om een ordenende wetenschap, die deze veelheid systematisch afleidt en de vrijgekomen titel worde gereserveerd voor een „kritische Typologie der Weltanschaulichkeit”. Wat DILTHEY rhapsodisch aanvatte dient hier met garantie van volledigheid te worden voltooid. ⁴⁾

¹⁾ „Wir haben eine *Psychologie* und neben ihr eine *Charakterologie*. „Eine *Psychologie*” sagten wir. Je nun, wir haben sehr viele. Aber genug deutlich möchte sein, erstens, dass das gegenwärtige Problem die seelische Ganzheitsstruktur, *Psychologie* eine „personalistische” *Psychologie* ist; und zweitens, dass sie sich von der *Charakterologie* unterscheidet durch die Gewinnung allgemeiner Strukturgesetze des Seelischen überhaupt gegenüber der konkreten Mannigfaltigkeit der Temperamente und Charaktere.” (18, 88)

²⁾ „Zu ihr würde eine ganze Reihe von Wissenschaften gehören, die heute zum Teil noch ohne sichern Platz unter den schon gesicherten Wissenschaften vagieren: die *Graphologie*, die *Mimik*; alle technische *Musikwissenschaft*: *Harmonielehre*, *Lehre von der Figuration*, von der *Instrumentation* und *Orchestrik* u.s.w.; alle technische *Malwissenschaften*, die vom *Farbenkreis*, von den *Tonwerten* u.s.w. handeln.” (18, 86) ³⁾ 18, 65.

⁴⁾ In 20 en vooral in 19 is deze systematiek aan de hand van de *modi van den tijd* beproefd. Tegenover twee onhistorische stijlen (*Proletarisme* en *Nobilisme*) staan drie historische aan het verleden, het heden of de toekomst georiënteerde (*Traditionalisme*, *Activisme* en *Perfectibilisme*). „Der Stil ist das Gestalt- und Gestaltungsprinzip des individuellen Wesens. Stil ist zwar in gewissem Sinne ein

Indien geen „wereldbeschouwelijke filosofie” meer tracht „het” „zijn” te vatten en daardoor den wetenschappen haar grondprincipia te verschaffen, maar als deze wereldbeschouwingen zelf in de autonome wetenschap van den levensstijl tot begrip gebracht worden, dan is de systematische eenheid der ervaring op haar best gediend: geen onge-rechtvaardigde generalisaties kunnen dan de objectiviteit der speci-fieke wetenschappen meer bedreigen en de waarheidsaanspraak, die ondanks alles in deze gigantische pogingen tot wereldschouw ligt, behoeft dan niet meer ten onrechte verwaarloosd te worden. ¹⁾ Omdat het wereldbeschouwelijk interesse een specifiek interesse is — dit is het vruchtbare resultaat van deze gehele beschouwing —, kan de prologische filosofie, die alleen universeel van aanspraak is, zich ervan bevrijden en — het dienen! ²⁾

Verschillende punten van de vierde zijde van het vraagstuk, dat een kritische filosofie van den stijl opwerpt, hebben we in het voorgaande reeds aangeroerd. Toch is het vruchtbaar ook deze laatste groep van belemmerende factoren, die de constituering der aethetica in den weg staan, in samenhang te overzien. Hoofdzaak is, dat *de eenheid van het aesthetische veld* niet is gezien en dat de vele aspecten van het stijlphaenomeen onverbonden, ja onderling in oppositie bleven. ³⁾ De eerste werkelijk principiële aethetica is na BAUMGARTENS initiatief de *Kritik der Urteils-kraft* van KANT (1790). Niet op de ge-voelens van lust en onlust, maar op een algemeen en noodzakelijk smaakoordeel bouwde KANT, nadat TETENS *Philosophische Versuche über die Menschliche Natur* (1777) hem de ogen geopend hadden voor de mogelijkheid van een derde menselijk vermogen, dat op één lijn te stellen is met wil en verstand en het probleem van de „subjectieve algemeen-geldigheid” stelt, zijn „Kritik des Geschmacks.” ⁴⁾ In zijn

Gattungscharakter, der aber die Anweisung auf seine Artcharaktere gibt, und dadurch auf Besonderung hinführt ... Es entstehen durch die Besonderungen des Stilbegriffs Schemata als heuristische Maximen für individualisierende Besonderungen. Die Zeit wurde als Stilbegriff gewählt, weil sich in ihm die wurzelhaften Energien alles individualen Lebens enthüllen. (19, 54)

¹⁾ Vgl. 18, 118 sqq; 3, 110—123.

²⁾ 18, 124: „Die Philosophie musste sich zurückbesinnen auf die dialektisch-kritische Aufgabe, die ihr PLATO gewiesen, und von neuem zugleich das ganz Andere sichtbar machen und von sich abstossen, das unter einem Namen „Philosophie” sich verstecken konnte, um nun, frei von allen spezifischen Interessen — denn das weltanschauliche Interesse ist ein spezifisches! — kraft überspezifischer Aufgabe unerhörter Dringlichkeit den Zusammenhalt mit dem Kommerzium der Wissenschaften und mit der Wissenschaftsgeschichte wiederzugewinnen.”

³⁾ Vgl. 18, 260—320.

⁴⁾ KANTS brief aan REINHOLD van 28.XII.1787 (Ak. X, 488).

zorg om het objectief schone, het „volmaakte” van LEIBNIZ-WOLFF te vermijden trok KANT het aesthetische geheel terug binnen den kring van het welgevallen aan schone dingen en verloor zo doende een criterium om natuurschoon van kunstschoon te onderscheiden. Het gevolg was, dat de kunstenaar als de schepper van kunstschoon het geniale wonder werd, dat in de aesthetische beschouwing eigenlijk niet past. Zowel in de wetmatigheid van het aesthetische gebied (scheppen en genieten) als in de voorwerpelijkheid (natuurobject en kunstobject) gaapt dus een kloof: het gebied brokkelt uiteen. Aan deze verbrokkeling is tot op heden door geen samenschouwende bezinning een einde gemaakt.¹⁾ Van het geniebegrip uitgaande stelden SCHILLER, HERDER en SCHLEIERMACHER hier nu tegenover, dat ieder mens in alles wat hij doet een „kunstenaar” is, d.w.z. dat deze zijde der romantiek de aesthetica als de filosofie van den levensstijl ontdekte. De consequentie hiervan is, dat nu ook de kloof tussen natuur- en kunstobject gesloten moet worden met de analoge formulering: „Jeder Gegenstand ist ein Kunstgegenstand. Das heisst: Jeder Gegenstand ist ergreifbar von einer Seele, auf dass er Symbol werde für seelische Bewegtheit und eine Stilgegenständlichkeit, d.h. Ausdrucksmittel werde im Ganzen des Weltlebens einer Persönlichkeit.”²⁾ Hoezeer HERDER KANT ook bestreed vanuit zijn onfeilbare intuïtie voor persoonlijkheidsstijl, aan zijn zijde stond hij tegenover WINCKELMANN, SCHILLER en GOETHE, waar het er om ging de schoon-

1) Dat KANT het gevoelsbegrip in de volle wijde, waarin het door TETENS geconcipeerd was, niet aanvaardde, is een uitvloeisel van een eenzijdigheid van blik, die hem ten allen tijde het gevoel deed wantrouwen als ervaringsbron. Dit verhinderde hem het probleem van de autonome persoonlijkheid recht te doen wedervaren. Bij het boven genoemde antinomieën vraagstuk is hij vlak bij de ontdekking van het „evidentiegevoel”: „Alles scheint in dieser kantischen Erörterung darauf disponiert zu sein, den Widerstreit der Satzsysteme in eine autonome Sphäre typischen oder individualen Menschentums und seiner Weltanschauung aufzuheben. Hier hätte KANT erkennen müssen, dass es sich nicht um einen — vernunftnotwendigen Schein, sondern um eine gefühlsnotwendige Urteilssphäre handelte”. „In der transzendentalen Dialektik wurde das Problem einer Gefühlsnotwendigkeit des Wahren nicht gewertet; in der praktischen Vernunft wurde das Problem einer Gefühlsnotwendigkeit des Guten zur blossen Nebenerscheinung des Sittlichen gemacht und ohne Ursprünglichkeit und Selbsinnigkeit gelassen (Gewissen; Pflichtgefühl); in der Kr. d. U. vermag der ästhetische „Jedermann” der Erscheinung des Genies nicht Herr zu werden, weil die Gefühlsnotwendigkeit des Schönen nur als „innere Empfindung” aus Anlass äusserer Vorstellung apriorisch gewertet wird und nicht als schöpferisches „Innere”, das in einem „Aeusseren” sich selbst mitteilen will.” (18, 269/70)

²⁾ 18, 18.

heid in het gevoel te verankeren. En toch hield ook KANT in den grond vast aan een voorwerpelijk gegeven schoonheid van absolute geldigheid. „So zeigt sich, dass das ästhetische Grundmotiv eines überzeitlichen Ideals gegenständlicher Schönheit, das HERDER bekämpfte, das KANT transzendentalmethodisch zu rechtfertigen suchte, in der klassischen Periode nicht nur nicht erstorben, sondern nur auf den Rang der Mitgeltung mit dem andern Motiv der Gefühlsbegründung eingeschränkt war.“¹⁾ SOLGER was de denker, die dit stijlmotief van het „daemonische“ volledig doordacht en het daarmee uithief boven het enge kunstideaal van eeuwige klassieke schoonheid, waarin SCHILLER en GOETHE getuigden van hun bewuste aanraking met deze sfeer. „Um den Systemraum dieser Sphäre wirklich auszufüllen, darf das göttlich Absolute und die unendliche Folge seiner Ideal-darstellungen nicht nur auf „das Schöne“ beschränkt sein.“²⁾ Het „goede“, het „ware“, het „heilige“, het „volkomene“, al deze en dergelijke „ideeën“ bevolken dit rijk en de homo daimonios weet zich „die Werkstätte, an der das Ewige an dem Zeitlichen wirkt“. Met dezen tweeden kring van aesthetische wetmatigheid is de mogelijkheid ontdekt niet alleen onafwijsbare phaenomenen in het systematisch geheel te ordenen maar ook de aansluiting aan het hogere en laatste gebied der religie te vinden. Immanent aesthetisch dient de strijd tussen den eersten en den tweeden stijlkring beslecht te worden: hij berust immers op een misverstand. Ieder werk is ook en in de eerste plaats een symbool in en van een leven en als zodanig dus een levensstijlphaenomeen; maar het is ook daar bovenuit uitdrukking van een idee. Zo kan men de „idee van het noodlot in de geschiedenis der tragedie“ nagaan, terwijl toch de werken van HEBBEL een ander nationaal, epocheel en persoonlijk gezicht dragen, dan die van SHAKESPEARE.³⁾ Bestaat er dus een onderscheid, maar geen tegen-

¹⁾ 18, 278.

²⁾ 18, 283.

³⁾ Een voortreffelijke proeve hiervan levert 23; vgl. 18, 287: „In der Sphäre des homo humanus will die Philosophie immer die bestimmte Geformtheit eines Philosophen sein: „Platonismus“, „Philosophie des Aufklärungszeitalters“, „deutscher Idealismus“. In der Sphäre des homo daimonios ist jedes Philosophem als gegebenes Ganzes unwesentlich und uneigentlich, zufällig und unfrei, zeitbedingt, über sich hinausweisend, aus dem Dogmatischen sich selbst aufhebend und auflösend in ein immerdar Problematisches.“ Wij behoeven er nauwelijks op te wijzen, dat de prologische filosofie typisch onder daemonische inspiratie staat; 18, 313: „Diese in der Zeit werdende Gemeinschaft eines überzeitlichen Geistgehaltes und jener unendliche Progressus in der Frageführung von Wahrheit zu Wahrheit einer identischen Sinnfülle gilt uns als Eines und Dasselbe. Die *daemonische Evidenz ist der Ursprungsort der Scientia perennis, in der sich die Idee der Wahrheit ihren unendlichen Erfahrungsort bereitet.*“

stelling tussen de beide stijlssferen wat „vorm” en „inhoud” aangaat, nog belangrijker is dat in „subjectiviteit” en „objectiviteit”. Ook deze beide begrippen zijn correlatief in de „gevoelsnoodwendigheid” op elkaar betrokken en in het levensstijlgebied is een onbeperkte menigvuldigheid van zulke „subjectiviteiten” te legitimeren. Maar deze stijlen mogen nog zo ver uiteenlopen, zij kunnen zich niet radikaal van elkaar onderscheiden: anders waren de phaenomenen van het „verstaan” en van het „tragische” conflict ondenkbaar. „Die unbegrenzt mannigfaltigen „Subjekte” müssen wissenschaftsmethodisch vorausgesetzt werden als Modifikationen innerhalb einer ursprünglichen Totalgestalt des homo humanus, einer Art Objektivitätsform des Menschentums in seiner Totalität.”¹⁾ In het tragische conflict worden twee levensstijlen tegen elkaar opgejaagd, omdat ze in een donker verstaan van elkaar niet kunnen aflaten: hoe zou anders uit het tragische spel een eenheid van handeling kunnen groeien, die van haar noodzakelijkheid overtuigt? ²⁾ Subject en object vinden in

¹⁾ 18, 293; vgl. SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion*, Werke (ed. Braun-Bauer) IV, 269: „Ihr seid selbst ein Kompendium der Menschheit, eure Persönlichkeit umfasst in einem gewissen Sinn die ganze menschliche Natur, und diese ist in allen ihren Darstellungen nichts als euer eigenes vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes und in allen seinen Veränderungen verewigtes Ich.”

²⁾ „Verstehen” heisst also durch Umlagerung der Wertungsdominante mein Wertungssystem so transformieren, dass ich in den Wertrelationen des transformierten eigenen Systems in Ansehung des Anderen Bescheid weiss.” (18, 296) Tegenover de idee van het noodlot, dat een innerlijk gebonden zijn aan elkaar van twee waarden-kosmen, die extreem tegengesteld en daardoor verwant zijn, betekent, zodat persoonlijkheden elkaar tot noodlot worden en elke ware tragedie in dezen dieperen zin een „noodlots”-tragedie is (23, 6—13), staat de idee van het toeval, die in de geschiedenis van de komedie zich in telkens andere gedaanten aandient. De klassieke komedie is altijd als tragedie aangelegd, om niet als klucht allen zin te verliezen. De waarde van de zwakkere persoonlijkheid in het conflict moet vaststaan, opdat wij het toeval als de goedbedoelende helper aanvaarden kunnen. „Aber dort, wo die Kraft des handelnden Willens nur für den kleinen Alltag ausreicht, wo der gutwillige, aber nicht willensgewaltige Mensch die Wucht seines Schicksalsgegners an schwindender Kraft fühlt — da grüssen wir den Zufall als Helfer unseres schwächeren Bruders, den wir seines guten Willens wegen lieben.” (24, 280) Zijn de „Prometheus”, „Don Carlos” en „Gyges und sein Ring” voorbeelden van zuivere tragedies, dan is de „Phormio” het type van de klassieke komedie. Is de ontwikkeling van de verschijningsvormen van de éne noodlotsidee gebonden aan de zich verdiepende bezinning op het „goede” handelen, het principe van deze verandering bij de toevalsidee kan men de „humanisering” van het toeval noemen. „Immer zuversichtlicher wird unsere Hoffnung auf Hilfe werden können, weil immer enger der Zusammenhang dieser Hilfe mit der Würdigkeit des bedrohten Menschen und das glückliche Ende immer mehr als ein innerlich verdientes sichtbar geworden ist.” (285).

de correlativiteit van het levensstijlgebied eindelijk hun legitieme plaats, waar ze als „Seele” en „Umwelt” aan elkaar gebonden zijn en niet in de speculatie ener „kennistheorie” als metafysische entiteiten. Juist daarom kunnen zij in het ervaringsgebied van het daemonische geen specifieke betekenis meer hebben, ook al zijn zij er mede in opgenomen, gelijk alle voorafgaande gebieden in de systematisch hogere „opgeheven” meegelden. De grondcorrelatie in het daemonische beleven is die van idee en ideaal. Was in de antieke opvatting het ideaal als de verschijningsvorm van de idee een meer of minder geslaagde afbeelding van het oerbeeld ($\mu\upsilon\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ -gedachte), in het romantische bewustzijn treedt een volledige ommekeer op. Het ideaal bootst niet meer de idee na, maar drukt haar symbolisch, gelijkenisachtig uit, is een teken voor haar geldigheid. ¹⁾ Deze ervaring doet den daemonischen mens dicht naderen tot den religieuzen: ook in het gevoel van evidentie, geweten en gelukzaligheid „openbaart” zich het eeuwige aan den homo daimonios. De zedewet wordt door KANT niet alleen voor mensen, maar voor „alle praktische Wesen überhaupt” verbindend verklaard: dit wil zeggen dat voor de idee van het Goede de mens in zijn gebrekkige werkelijkheid (homo humanus) van te gering formaat is; ook al zou geen mens ooit het Goede doen, dan blijft toch het „Sollen” als eeuwige opgave voor hem bestaan (homo daimonios). In deze eeuwige verplichting en alomtegenwoordige openbaring der ideeën ligt de richting op de „Nähe Gottes” en de in religieuze „Ahnung” ervaren heiligheid van de wereld, welker kleinste fragment als een „Fussstapf Gottes” beleefd wordt, duidelijk voorgetekend. Moet men dus aan de ene zijde den homo humanus en den homo daimonios niet tegen elkaar uitspelen maar hen in de duidelijke volgorde van een auxiliaire implicatie begrijpen, aan den anderen kant mag de homo daimonios niet, gelijk SOLGER meent, met den homo religiosus vervloeden. De transcendentie, waarin deze ervaring leeft ten opzichte van, de levensstijlsfeer, brengt het zuivere beleven hier in gevaar. „Der homo daimonios wähnt sich einen Anteil an der Ewigkeit der Idee, an der Grösse, die kein Mass und kein Ziel hat. „Grössenwahn” nennt diesen Wahn des dämonischen Menschen der homo humanus; „Hybris” nennt ihn der homo religiosus. Diese Hybris wird von dem „Schicksal” der

¹⁾ „Dies Erlebnis der Romantik ersetzt die klassische These von der Angleichung des Gegenstandes an die Reinheit der Idee (d.h. des Geistigen, Begrifflichen, Gesetzlichen) durch die These von der Gleichnis-, Symbol-, Ausdrucks- und Anzeichennatur des Gegenständlichen gegenüber der Bedeutung, dem Sinngehalt, dem geistigen Prinzip, dem Inneren und eigentlich Wesenhaften.” (18, 307)

Verzweiflung ironisiert (GOETHE'S *Marienbader Elegie*). *Erst dann, wenn der Mensch Gott gleich ist, wenn über dem dämonischen Menschen sich der religiöse Mensch erhoben hat, in einer neuen letzten Erfahrung, erst dann ist der Mensch „dem Schicksal gewachsen“.*¹⁾

Voor wij de hoofdlijnen van den systematischen gedachtengang aangeven, vatten wij de vier kwesties, die enerzijds den opbouw ener aethetica steeds in den weg stonden en anderzijds de prologische bezinning op dit rijke gebied van verschijnselen als een dringenden eis laten voorkomen aan ieder, wien de eenheid der ervaring ter harte gaat — en deze is het welbegrepen eigenbelang der juist in dezen tijd opbloeiende stijlwetenschappen zelf —, samen. 1. Er gaan twee geheel verschillende richtingen van onderzoek schuil onder den enen naam „ethica”: gemeenschapswetenschappelijke en stijlbezinning trachten elkaar verdacht te maken en te verdringen, hetgeen zulke onontbeerlijke trappen der ervaring als staat en recht of persoonlijkheid en levensstijl aan willekeur dreigt uit te leveren tot schade van deze door niets in haar betekenis te vervangen sferen. 2. Onder den eveneens dubbelzinnigen titel „paedagogiek” bestrijden elkaar twee theorieën, die òf in den mens het gemeenschapswezen door arbeid en aan den de eenheid der mensheid vooronderstellenden geestesvorm der waarheid willen opvoeden òf den mens de mogelijkheid willen verschaffen zich zelf tot spherische of heautonoom gebonden persoonlijkheid te vormen: beide vormen zijn onmisbaar en dienen in een implicatief systeem tot vruchtbare samenwerking te worden gebracht, d.w.z. ongescheiden onderscheiden te worden. 3. Wijsheidsleren, metaphysica en wereldbeschouwingen, waarvoor de tijd wederom rijp heet te zijn en die opnieuw de filosofie trachten te usurperen als de beantwoordsters aan haar eigenlijke opgave, dienen om het eminente waarheidsgehalte, dat ze bevatten, niet weer zoals in KANT'S beschouwingen „zermalmt” te worden, maar te worden gefundeerd als legitieme levensstijlen met hun eigen gevoelsgeldigheid en de wetenschap dezer levensstijlen („Weltanschauungslehre”) dient systematisch en niet rhapsodisch aan de hand van prologische overwegingen ter hand te worden genomen. 4. De traditie van de aethetica bevat een aantal los naast elkaar lopende en ten dele ook weer elkaar kruisende probleemlijnen, welker systematische eenheid nimmer bedacht is en die het terrein van den stijl in zijn ruimste betekenis doen uiteenbrokkelen in dakloze en daardoor onzekere speculaties: de auxiliaire opbouw van den levensstijlkosmos van den homo humanus als funda-

¹⁾ 18, 318.

ment voor den ideeënkosmos van den homo daimonios met de grensvragen naar het ontspringen van den homo humanus in het gebied van den homo socialis en het naderen van den homo daimonios tot de sfeer van de religieuze geldigheid kan niet alleen het terrein van den stijl in zich zelf zeker maken, maar moet ook door de opvulling van een pijnlijk voelbaar vacuum in het systeem den samenhang van alle ervaring waarborgen.

Indien het eigene van het zich „vrij” en autonoom uit en boven het gebied der socialiteit verheffende ervaringsgebied van den stijl daarin bestaat, dat een „innerlijk” en een „uiterlijk” als elkaar spiegelend correlatief op elkaar betrokken worden gedacht, dan is de groep der bedoelde verschijnselen en hun deze duidende en bindende betekenissen veel groter dan de sfeer, die de persoonlijkheid en haar symbolenkosmos omschrijft. Het opstellen van een schema, dat het gehele terrein tussen de op willen berustende gemeenschap en de in de religieuze „Ahnung” gegrepen sfeer van het heilige opvult, zò dat een continuë opbouw vanuit de opvoedingsgemeenschap tot de grenssituatie der vertwijfeling, het paradoxale ontspringingspunt van de laatste, alomvattende correlatieve ervaringsbepoelstelling zichtbaar wordt, is de taak der *constructieve aethetica*. Door het onontgonnene van het terrein en de onzekerheid van de tot nu toe eerst tastende pogingen der specifieke wetenschappen, die nog geheel onsystematisch deze of gene draad uit het dichte weefsel der stijlervaring trachten op te nemen en vast te houden, om de problemen uit hun verstrengeling te ontwarren, is een heldere uiteenzetting van de articulatie der aesthetische problemen niet wel mogelijk: slechts de hoofdlijn is in deze hier voor het eerst gewaagde, het geheel omvattende conceptie enigermate duidelijk te onderscheiden. ¹⁾

De voornaamste systematische ontdekking is deze, dat tussen den homo socialis en den homo individualis een schakel ontbreekt. Het zeer belangrijke verschijnsel van den *homo cognatus* of „spheri-

¹⁾ Het gehele tweede deel van 18 (356—599) is aan deze constructie gewijd en bevat om boven aangestipte redenen veel, wat bij nadere cultivering van het terrein in specifieke onderzoekingen thuis hoort en ook menige moeizaam gewonden gedachtengang, die een onvermijdelijk gevolg is van het pionierswerk, dat hier verricht is. Wij zullen zeer veel uit dit rijke materiaal moeten voorbij gaan als voor ons doel niet van onmiddellijke betekenis, hoewel zeer waardevol voor toekomstige stilistische onderzoekingen zelf. Dat GÖRLAND met de behandeling van het aesthetische probleem tot het laatst gewacht heeft, hoewel aanduidingen, in welke richting de oplossing gezocht moet worden, reeds van zijn vroegste werken (27) af overal te vinden zijn, is ook een bewijs voor de extreme systematische moeilijkheden, die op dit gebied liggen.

schen" mens vindt hier zijn legitieme plaats. De spherische mens leeft niet vanuit een eigen centrum, dat de kracht bezit een wereld als „gewaad van een ziel" te scheppen, maar hij is — stilistisch — aangewezen op krachten buiten zich, die hem in beweging brengen. ¹⁾ Deze formulering en de aanduiding van dit hele gebied als dat der „Fremdbildung" wijzen op een eenzijdige oriëntering bij de systematische ontdekking van het stijlgebied aan de bezinning op de onderscheiden wijzen van vorming en het gehele paedagogische denken. Reeds de onevenredige indeling in twee grote groepen van objectivaties, die genoemd worden: „Wissenschaftsgebiet der Bildung" (waaronder dan homo cognatus en homo individualis samengevat worden) en „Wissenschaft des „dämonischen Menschen" " wijst op de bronnen, waar een eerste bezinning op deze stijlphaenomenen gevonden werd. Immers bij SOLGER werd de daemonische mens en zijn ervaring van het daemonische van alle zijden benaderd aange troffen ²⁾, maar de levensstijlverschijnselen liggen in SCHLEIERMACHERS steeds op vormen en „opvoeden" — deze term in verkeerden zin gebruikt — gerichte geschriften verspreid. ³⁾ Toch is een minder gedwongen wijze van beschouwing, ontwikkeld aan het negatieve verschijnsel NIETZSCHE, niet geheel achterwege gebleven. NIETZSCHE had n.l. uitsluitend oog voor de persoonlijkheid, dus voor het centrum van het drieledige stijlgebied en verwierp den spherischen mens als het verachtelijke „Herdentier", terwijl hem de daemonische stijlevering geheel vreemd bleef. ⁴⁾ Deze onevenwichtigheid betreuren wil nog niet zeggen de resultaten van het zo geleide onderzoek in twijfel trekken: inderdaad zijn in de genoemde geschriften de drie groepen van stijlverschijnselen ontdekt en gefixeerd en sedert dien zijn geen nieuwe stijlwetenschappen aan het licht getreden.

In de gemeenschapservaring wordt, zoals we gezien hebben, de bijzondere natuuraanleg als „talent" zinvol vruchtbaar en relevant

¹⁾ Vgl. 18, 381: „Das möchte schon klarer geworden sein, dass das Gebiet der Fremdbildung zwischen jenem Gebiet der Ebenmenschlichen, dem Gebiet der Erziehung des Einander einerseits und dem noch in der Ferne harrenden Gebiet des Eigenmenschlichen, der in sich geschlossenen eigentümlichen Lebensganzheit, zu erwarten ist. Das, was der „Bildling" meint, artikuliert und nuanciert den Einzelnen über den Ebenmenschlichen des Einander weit hinaus, aber es wohnt ihm andererseits nicht die aus dem Lebenszentrum des Eigenmenschlichen verfügbare Kraft der Umweltgestaltung bei. Der Bildling ist auf bewegende Kräfte ausser ihm angewiesen."

²⁾ 18, 565 sqq.

³⁾ 18, 362 sqq.

⁴⁾ 18, 447 sqq.

gemaakt. Het arbeidssysteem eist een steeds verder gaande verbijzondering, individualisering van het talent, daar alleen zò het geheel der praestaties elkaar in evenwicht en dus in stand houden kan. Deze specialisatie laat vele andere krachten in den mens braak liggen, die weliswaar protesteren tegen deze verwaarlozing („Fachsimpler“¹⁾) maar niettemin ook uit gemeenschapsoogpunt noodzakelijk voorondersteld moeten worden. Immers het bewuste besef van, het begrip voor de vele mogelijke andere arbeidsvormen maakt, dat de wil het geheel dezer arbeidsvormen in zijn doelstelling kan opnemen en zodoende zich bij zijn eigen bijzonderheid kan bepalen.¹⁾ Is de enkeling met zijn bijzonder talent in dier voege gerechtvaardigd en gered, want voor vernietiging behoed, als lid van een arbeidsgeheel, dat in de opvoedingshandeling zijn bekroning vindt, dan kan de stijlervaring het wagen de gevaren, die in de specialisering liggen, op nieuwe wijze, autonoom te bestaan. „Das, was die Geburt an den Menschen zu ihrer Besonderung tut, kann in der Prägung des „Familiengeistes“ in sich familiencharakteristisch wertvoll gemacht werden.“²⁾ Zo ontstaan sferen, die berusten op beroepsspecialisatie (domineesfamilie, kunstenaarsfamilie), maar waarin deze specialisatie opnieuw gevat wordt, zodat ook een nieuwe ervaring ontstaat. Deze ervaring

¹⁾ „Damit dieser Urwille der Gemeinschaft in jedem sich notwendig besondernden sozialen Menschen gegenwärtig und lebendig bleibe, darf sich der Wille in der fachlichen Arbeits- und Dienstleistung nicht ganz ausgeben, sondern muss eine Leistungsreserve bewahren, in der diejenigen Kräfte des Menschen befasst und bereit gehalten werden, die nicht spezifisch, eigentlich beruflich beansprucht werden, jedoch zum Verständnis seiner bewussten Arbeit, wie aller anderen Formen der Arbeit der im Arbeitganzen wirkenden „Genossen“ („Mitbürger“) schlichthin notwendig sind. Erst kraft dieses durchgängigen Verständnisses der Besonderungen wird Bewusstsein und Wille eines Gemeinschaftsganzen als der Darstellung des Einen, in Freiheit über der Naturbedingtheit handelnden „Menschen“ lebendig gehalten.“ (partic. brief)

Ook in de gemeente der opvoeding uit de idee der mensheid geschiedt de opvoedingshandeling steeds op een bijzondere plaats (aan de euclidische geometrie of den dekalooq of „die reinen Erkenntnisse der Gefühlsmenschlichkeit („des Tragischen“, „des Heroischen“, „des Reinen“ u.s.w.)), „aber auch hier ordnet sich das allem Handeln sinngebende Axiom der Einheit der Totalität der „Menschheit“, die sich in der Mannigfaltigkeit der „Gemeinschaft“, der „Ebenmenschlichkeit“ wirklich macht, jeder Besonderung, weil sie ein blosses Mittel ist, über. Es gibt somit keine „Erziehung“, keine „Gemeinde“, keine „Ebenmenschheit“, die die Schranke des „Unmathematischen“, des „Unsozialen“, des „Unmusikalischen“, des „Unreligiösen“ in sich ertrüge und duldet. Jedes schöpferische Glied der erziehlichen Gemeinde muss um des Ebenmenschen willen allein aus dem Einen Fond der Menschheit sein Wollen wollen.“ (ibidem)

²⁾ loc. cit.

vereist juist, dat de leden dezer sphaer karakteristiek bijzonder zijn, wat het nieuwe gevaar met zich meebrengt, dat de homo individualis te kort komt, doordat de sphaer hem te zeer tracht in te lijven in den dienst aan haar eigen waarheid, d.i. echtheid. „Somit wird jetzt der Warnruf wirksam, dass unter der Besonderheit des homo cognatus (des dem Familiengeist getreuen Einzelcharakters) nicht die gesteigerte Besonderheit des homo individualis vergewaltigt werde. Hier kann also jetzt der zum Sozialen entgegengesetzte Warnruf wirksam und wertvoll werden: nicht die Kräfte zu übersehen und zu schwächen, die im Aufstieg der Besonderungen und der Präganz des Lebensstils des Menschen wirksam werden müssen.“¹⁾

¹⁾ loc. cit. Kan men op deze wijze het noodzakelijke verband tussen de beide gebieden nader tot het bewustzijn brengen, de „subjectieve“ „vrijheid“ van den stijl ten opzichte van de gemeenschap, van het scheppen dus ten opzichte van het handelen is onmiddellijk duidelijk: „Jedes einzelne soziale Geschehen kann auf unbestimmt viele Weisen geordnet werden. Aber jede dieser verschiedenen Richtungen und Weisen wird aus einer bestimmten „Maxime“ hervorgehen; das ist ein subjektiv allgemeiner Satz, der sagt, wie diese Mittel und Wegen beschaffen sein müssen, wenn der „innere Mensch“, dem diese Maxime für sein äusseres Tun eignet, sie *gut* heissen, als seinem Wesen entsprechend, dies sein Wesen ausdrückend und kündend bejahen, mit seinem „Gewissen“ anerkennen, sich zuerkennen können soll.“ (18, 456) Deze „vrijheid“ duidt een nieuwe, concretere binding aan, die op het vroegere plan der socialiteit nog niet relevant is. Alle vormen van stijlvarying, zowel de spherische als de beide andere, betreffen de articulatie en nuancering van het zedelijke handelen, hangen zonder deze basis in de lucht en mogen er nimmer tegen uitgespeeld worden, op straffe van de mogelijkheid hunner eigen verwerkelijking te miskennen. De stijlvarying is slechts mogelijk „mit der in keiner gedanklichen Wendung zu vergessenden Einschränkung, dass diese Besonderung der Formen, in denen die hier zur Geltung zu bringenden Weisen des Gemeinlebens auftreten, den gewaltigen Unterbau der Menschheit des Einander zu respektieren, vor ihr sich zu verantworten haben. Es darf sich nicht um einen Widerstreit zur Menschheit handeln, nicht um einen Zwang des Entscheides zwischen ihr und den neuen Formen des Gemeinlebens, nicht darum also, die „Menschheit“ als verarmte, formalistische Abschwächung dieser neuen Formen zu entwerten, sondern um *einen Zuwachs, eine Verdichtung des Erlebens im notwendigen Aufstieg der unendlichen Konkretion der Erfahrung.* (18, 382) In dit perspectief wordt ook de politieke stijl van het socialistische nationalisme gerechtvaardigd, dat het „volk“ terecht boven den „staat“ stelt, tussen deze beide echter geen antagonisme schept: „In den volleren Armen des Prinzips, das wir als Prinzip des volklichen Lebensstiles erkannten, hält es zusamt und aus einem Geiste das ganze soziale Leben, sowohl in Wirtschaft, wie in Staat, wie endlich auch in der freien Musse der Kultur.“ (21, 167) Dit tot werkelijkheid worden van verschillende vormen van „*Menschentum*“ strijdt niet met de idee van de „*Menschheit*“ met haar wereldrecht en wereldvrede, maar concretiseert dit noodzakelijke, abstractere fundament. Dit voert tot een nieuw, concreter begrip van „internationalisme.“ (164)

Hadden HERDER en de SCHLEIERMACHER der „*Monologen*” eenzijdig allen nadruk gelegd op den kosmosscheppenden levensstijl der individuële persoonlijkheid, door den lateren SCHLEIERMACHER der „*Erziehungslehre*” (1849: postuum) wordt de *levensstijl der sphaer* (familie, volk, beroepsgroep, epoche e.d.) ontdekt als onontbeerlijke voorwaarde voor den homo eminens, waarop betrokken deze het gevaar vermijden kan van in fantastische eigenzinnigheid te verdwalen. ¹⁾ Deze sphaeren zijn oneindig elkaar oversnijdende groeperingen van elkaar verstaanden, die daarom een gezamenlijk „gezicht” vertonen, dat beantwoordt aan een „innerlijk wezen”. Zelfs de zollose band van de mode heeft zulk een sphaervormende kracht en daaraan kan men zich de totale wijdte van deze spherische stijlervaring tot bewustzijn brengen. ²⁾ Het is natuurlijk niet toevallig, dat de ogen voor deze werkelijkheid opengingen aan het vraagstuk der vorming. Want elke sphaer is om haar wezen te bewaren gedwongen den ander als den „vreemde” aan zich aan te passen, hem al adapterend te adopteren in wederkerige harmonisering. „Nicht um Eingleichung des Andern kann es sich handeln, sondern um ein Anähneln. Es bleibt ein freier Spielraum des Andern gefordert.” ³⁾ Was dit niet zo, dan zouden de levenssphaeren haar levendige bewegelijkheid inboeten en tot alle spontaneïteit dodende keurslijven verstarren. In het merkwaardige motief der „formele vorming”, d.w.z. het wekken en bewaren van de alzijdige bewegelijkheid boven de materiële adaptatie uit, ligt de garantie hiervoor. „Somit öffnet diese Forderung der formalen Bildung den Blick an die Grenze der besonderen Sphäre auf das Reich der Eigenbildung. Durch sie wird der Blick nach beiden Seiten frei dafür, dass, wie unentbehrlich gewiss dies Reich der Fremdbildung zur Erhaltung besonderer Lebenskreise ist, es gleichwohl nicht die letzte Erfüllung des Erlebens, der Erfahrung vom Menschen ist.” ⁴⁾ Zo disponeert dit motief de beide levensstijlgebieden op elkaar, zodat de systematische opstijging mogelijk

¹⁾ Vgl. 18, 360 sqq. Dat de romanticus SCHLEIERMACHER bij het eerste ontwaren van de nauw op elkaar betrokken gebieden van „Eigenbildung” en „Fremdbildung” het wezen van de eigenlijk zo te noemen „Erziehung” in fichteaans-pestalozzischen zin geheel moest misverstaan en daardoor het alternatief van een „gegeven” verscheidenheid der „menselijke natuur” en een vermeend „gegeven” gelijkheid dezer zelfde „natuur” ten onrechte moest stellen, voor deze de paedagogische theorie buitengemeen verhelderende, want ontwarrende, beschouwing zie men vooral 366—378.

²⁾ Vgl. 18, 388 en 431 sqq.

³⁾ 18, 389.

⁴⁾ 18, 399.

wordt. De „vreemde”, waarom het hier gaat, is natuurlijk geen enkeling in quantitative betekenis: de „enkeling” is altijd op oneindig vele wijzen in sferen gebonden, hij is een „Stelle dichtester sphärischer Deckung”. Daarom gaat het in deze ervaring in diepsten grond om de vraag naar de rangorde der sferen, doordat alle sferen aanspraak maken op deze ene, oneindig uit te putten „Stelle”, die langs dezen weg oneindig sferisch concreter wordt. Wil deze ervaring echter soeverein en autonoom zijn, dan kan er van geen starre, absolute rangorde, waardenscala dezer sferen sprake zijn: deze zou de onbegrensde bewegelijkheid vanuit een heteronoom principe beperken en dus te niet doen. ¹⁾

Boven deze overal elkaar doordringende kringen van sferisch gevormden („Gebildete”) stijgt nu *de individuele stijlervaring van de persoonlijkheid* uit. Dit moet niet zo verstaan worden, dat de „persoonlijkheid” als psychophysisch individu tegenover of naast de sferen zou staan. We hebben hier met een weer concretere werkelijkheidsconstitutie te doen, die ongetwijfeld voor de sfeer en de door haar gebonden, op elkaar lijkende gevormden irrelevant is, maar als nieuwe autonome ervaringsvorm toch geen punt van het aan haar voorafgaande buiten haar specifieke correlatie kan laten.

¹⁾ Vgl. 18, 412: „Das konstituierende Prinzip unseres Gebiets ist die Auflockerung des dicht fließenden Lebens in unendlich mannigfaltig sich besondernde Sphären des Gemeinlebens und zugleich die unausgesetzte Aufhebung solcher Gruppenbesonderungen, die durch die Starrheit ihrer (inneren) geistigen Struktur und ihres (äusseren) „Ansehens” und „Auftretens” das fließende Leben partikularisieren und undicht machen und es im Banne einer *zeitbedingten Werteshala* halten.” De in een bepaald tijdsgewricht dominerende, alle andere sferen aan zich ondergeschikt makende groepvormende kracht heet „mythe” met zijn correlaat „cultus”. De grote vormen ervan zijn de op traditie gegronde *priesterlijke* en de met chiliastische en messiaanse verwachtingen werkende *prophetische mythe*. In mythe en cultus leeft dus niets specifiek religieus: „Religion ist ganz und gar nur ein Ewigkeitsverhältnis von Ich und Gott. Durch Mythos und Kultus entspringen und entstehen volkheitliche Stilganzeheiten.” (420) Zo staat de christelijke mythe, die de christelijke gemeente scheidt en in stand houdt volkomen buiten de religie van een ECKHART, waarin zich een geheel nieuwe ervaringsmodus aankondigt. In dit verband komt anderzijds ook tot onderscheiding, wat men *den sferisch gebonden* en *den vrijen kunstenaar* kan noemen: beide werkelijkheden in de dichtheid des levens, die tot systematische eenheid moeten geraken in stede van elkaar te verdringen, zij het ook in verschillend historisch bepaalde nuancering. Boven den „vrijen”, zich tot zich zelf bekennden, de mythische traditie in zich opheffenden kunstenaar stijgt dan *de daemonische* nog weer uit, die zich een verkondiger van tijdeloze ideeën weet, ook deze wederom zonder de beide vorige niet mogelijk. In ieder „kunstwerk” zijn deze drie stijlgraden zichtbaar geworden en zijn zij voor de stijlbezinning (kunstwetenschap) analyseerbaar.

Bovendien moeten we de gedachte aan een psychophysisch individu geheel laten varen: ook de „gotische mens”, ja zelfs de door een mythe gebonden kring van een „volk” bezitten persoonlijkheid; bij zulk een „körperschaftliche Persönlichkeit” is de spherische gelijkvormigheid opgeheven in de idiomatische eigenheid. In de persoonlijkheid bestaat geen vergelijkbaar naast elkaar van elementen, maar een symphonisch ingevoegd zijn van dienende factoren in een heautonoom geheel. ¹⁾ In deze heautonomie der persoonlijkheid ligt uitgedrukt, dat een autonome correlativiteit tussen „ziel” en „lichaam” hier gesticht wordt, tussen een „innerlijk” en een „uiterlijk”, maar nu zó, dat deze binding reflexief is, in zich zelf besloten blijft. ²⁾ Binnen deze „ziel” als de stijlwetmatigheid onderscheiden wij een „dominante” als de kern, waaromheen alle andere krachten van het menszijn zich groeperen en die er in deze figuratie het „karakter” van vormen. „Der Charakter bleibt Seele, ist kein separates Vermögen ausser der Seele, sondern der Ort im Menschentum, an dem sich die seelische Kraft intensiviert hat, dem wir somit die stärksten Aeusserungen, die eindrucksvollsten Akte, die klarsten Formungen des Leibes und der Umwelt zuschreiben.” ³⁾ Correlatief met het bezielde karakter staat in deze ervaring de „wereld”, een kosmos van elementen in op gevoelswaarderingen berustende rangschikking. In deze „wereld” is wederom het geheel van het in natuurdenken en gemeenschaps-handelen geobjectiveerde opgenomen, zodat in het ene, ondeelbare

¹⁾ Vgl. 18, 502 (naar aanleiding van symphonische muziek): „Ich sehe kein reineres Beispiel für das, was ich den Stil der Selbeigenheit der Persönlichkeit nenne. Jede Untergliederung findet in ihm nicht ein „Gleiches”, nicht einmal ein schlicht „Aehnliches”, sondern immer nur reiner und innerlich ein qualitativ Besonderes und Eigenes. Die (körperschaftliche) Persönlichkeit ist nicht eine Gruppe von Aehnlichem, sondern ein harmonisches Ganzes aus einer Vielheit von in sich Qualität-Eigenem.” 505: „Somit tritt als ganz anderer Lebenszug, gegenüber dem der Gruppe, hier die konzentrische Orientierung ein auf eine dominante Grundgestimmtheit und ihre allgemeintypische Aeusserung, durch die alle besonderen Stilbegebnisse auf einen Gesamtstil symphoniert werden.”

²⁾ Het beruchte probleem van de eenheid van lichaam en ziel is geen stijl-vraagstuk en reeds in biologisch-psychologische beschouwing een substantialiserende misvatting. „Vor der körperschaftlichen Persönlichkeit zergeht dieser ganze Spuk.” (18, 509)

³⁾ 18, 515; voor de bewegelijkheid dezer beide motieven: „Die charaktervolle Seele gelangt im Spiel der beanspruchten Kräfte des Menschentums immer wieder zu einem Gleichgewicht; sie ist nie weich, schwach, schwankend, verwaschen. Der beseelte Charakter kann sein geregeltes Spiel durch immer frische Kräfte auf reizvoller Höhe halten; er wird sich nie ausgeben, ist daher weder armselig, noch zelotisch.” (ibidem)

leven hiermee eerst, door dezen onderscheidenden ervaringsmodus, de warme kleur ener persoonlijke stijlbeleving komt. De (stijl)wetenschappelijke bezinning vermag dit reflecterend te analyseren en de aesthetica heeft deze aanvankelijke onderscheidingen weer te orienteren aan de systematische eenheid der ervaring als de idee van het uiteindelijk analogon der oorspronkelijke, dichte aleenheid.¹⁾ De correlatieve binding zelve vindt plaats in de wijze van het „opvatten”, het scheppende „vergeten”, de herinnerende „phantasie”, kortom het persoonlijk beeldende vormen van wat als „indrukken” op ons indringt. Dit alles maakt het vergelijkende leven tot een onvergankelijk nu, een durend heden, een zuivere stijleenheid in alles, wat de heautonome mens begint.²⁾ De zo geschapen symbolenwerelden nu zijn niet radikaal verschillend, niet absoluut tegengesteld. Ware dit wel zo, er zou van geen „verstaan” sprake kunnen zijn. Vandaar, dat iedere stijlwetenschap van de volgende twee axiomata moet uitgaan: 1. „dass es keine radikale oder absolute Jenseitigkeit zwischen Lebensstile gibt” maar 2. „dass es keine Schranken gegen die indefinit unendliche Verunterschiedlichung der Stile gibt.”³⁾ Want, gelijk

¹⁾ Vgl. 18, 519: „Erst wenn der Mensch aus der Mitte seiner (sphärischen oder individualen) Grundgestimmtheit heraus sich in dem gegenständlichen Aussen seine ihr allein entsprechende, durch sie allein sinnvoll werdende Ausdruckswelt baut, in welcher Welt er alles ins Warme und Kalte, Helle und Dunkle darnach ordnet, wie jedes Einzelne in ihr ihn „angeht”, anspricht, beeindruckt, weil und sofern all dies zugleich von ihm ausgegangen, ausgesprochen und ausgedrückt ist, erst dann ist die *Korrelation des Handelns* vertieft und erfüllt, „aufgehoben” in die *Korrelation der Akte, die nichts anderes als unwelltschöpferisch sich äussernde Gefühlsbewertungen sind.*”

²⁾ Vgl. 18, 516—532; SCHLEIERMACHER, *Monologen*, Werke (ed. Braun-Bauer) IV, 470: „Lass dich nicht bange machen, was wohl daraus werden möchte, wenn du jetzt dies beginnst oder jenes! Wird immer nichts als du!”

³⁾ 18, 551/2; vandaar dat degene, die een bepaalden levensstijl tot een machtige uitdrukking brengt en daaraan het recht ontleent andere te verguizen, geen stijlwetenschappelijk recht van meespreken heeft. Van dezen wetenschappelijken nood echter een „philosophische” deugd te maken, gelijk SCHELER in navolging van NIETZSCHE doet, is onzuiver. En toch kende NIETZSCHE den juisten methodischen grondslag van alle stijlwetenschap: *Das Vermächtnis Fr. Nietzsches (= Der Wille zur Macht*, ed. Fr. Würzbach. 1940) III, 479: „Bei aller Wertschätzung handelt es sich um eine bestimmte Perspektive—Vermöge des Vergessens, dass es nur ein perspektivisches Schätzen gibt, wimmelt alles von widersprechenden Schätzungen und folglich von widersprechenden Antrieben in einem Menschen — Dies widerspruchsvolle Geschöpf hat aber an seinem Wesen eine grosse Methode der Erkenntnis: es fühlt viele Für und Wider, es erhebt sich zur Gerechtigkeit — zum Begreifen jenseits des Gut- und Böse-Schätzens;” vgl. 18, 449.

reeds SCHLEIERMACHER zag¹⁾, iedere persoonlijkheid moet een „compendium” der mensheid (niet ethisch te verstaan!) zijn, indien geen heterogene willekeur de stijlervaring zal inperken. Bij het „verstaan” van levensstijlen door middel van het verschuiven van de stijldominante van de eigen gevoelstotaliteit, waardoor aan de levensstijlen „covariante transformaties” voltrokken worden, geeft het opsporen van „wereldbeschouwingen” als heuristische schemata leiding. „Weltanschauungen sind Modellkonzeptionen des Ausdrucksbereiches eines Gesamtlebensstils; sind totale Programme”²⁾ en of theoretisch (metaphysica’s), of politiek (messiaanse concepties), of kunstzinnig (in de phantasie gevormde „paradiesische Lebensräume der reinen Musse”) geaccentueerd. De „kritische metaphysica” vindt hier haar arbeidsveld: „sie ist eine Typologie von Symbolkosmen.”³⁾

Voor wij overgaan tot den laatsten stijlform, wijzen wij nog op twee hoogst belangrijke begrippen, die in het levensstijlgebied hun plaats moeten vinden om eindelijk uit de speculatieve onrust tot systematisch vruchtbaaren arbeid te kunnen komen: dat van de „deugd” en dat van de „gelukzaligheid”. De onzekerheid in het deugdbegrip komt daarvandaan, dat men het zuiver aesthetische van het begrip niet vatte en deugden absolute zedelijke waarde toekende, daardoor trachtend een rangorde van waarden en een aanspraak van de ene sfeer op de andere te kanoniseren. Een tweede punt is, dat in dit begrip twee dingen ongescheiden verborgen liggen: de homo cognatus kent zijn „deugd”, maar de homo individualis evenzeer, zij het ook in gans andere betekenis. De „deugd”, d.w.z. de

¹⁾ SCHLEIERMACHER, *Monologen*, Werke (ed. Braun-Bauer) IV, 420: „Soist mir aufgegangen, was jetzt meine höchste Anschauung ist, es ist mir klar geworden, dass jeder Mensch auf eigen Art die Menschheit darstellen soll in einer eignen Mischung ihrer Elemente.” *Reden*, ed. cit. IV, 269: „Ihr selbst seid ein *Kompendium der Menschheit*, eure Persönlichkeit umfasst in einem gewissen Sinn die ganze Menschliche Natur und diese ist in allen ihren Darstellungen nichts, als euer eigenes vervielfältigstes, deutlicher ausgezeichnetes, und in allen seinen Veränderungen verewigtes Ich.”

²⁾ 18, 555.

³⁾ 18, 564: „Als (kritische) Wissenschaft von den Weltanschauungen, d.h. der Ausdruckswelten programmatischer Totalität, ist sie die Wissenschaft zwar von den „Ontologieen”. *Jede Ontologie aber ist nichts als die Phänomenologie eines „Seelischen”*, denn sie ist die Totalkonzeption einer — Ausdruckswelt, d.h. des totalen Lebensraumes, der, der symphonischen Ganzheit eines bestimmten Menschentums zu seiner Erlösung und Offenbarung entsprechend, antizipiert wird.” Voor de mogelijkheden ener dergelijke typologie (in tegenstelling tot DILTHEY’s eenzijdige opvatting) zie men 18, 558-564.

deugdelijkheid, van den spherischen mens ligt daarin, dat hij een „natuurlijke” gepraedisponneerdheid bezit voor het zich aanpassen aan en inpassen in het stijlmilieu, dat aanspraak op hem maakt. De deugd is een grondgestemdheid, die het hem mogelijk maakt op constante en conflictloze wijze op te gaan in de bepaalde gedragwijze ener spher. Van een speciale beperking tot den modus der constante wilsgezindheid kan geen sprake zijn ¹⁾ en voor de ethische persoon is de grotere of geringere moeilijkheid, waarmee de persoonlijkheid den weg tot zijn wilsdoel vindt, irrelevant, want systematisch „nog niet aanwezig”. Toch voelt men dat in het begrip nog een veel diepere en waardevollere betekenis meeklinkt: de „deugd” in het gebied der persoonlijkheid, waar de vormende kracht van een ziel zich den kosmos ener levensstijleenheden tot gewaad weeft, moet de naam zijn voor deze scheppende zielskracht, deze aan een wereld gestalte gevende energie. ²⁾ Het griekse, niet in het minst specifiek moraliserende ἀρετή-begrip in de aristotelische precisering van ἕξις προαίρετική ἐν μεσότητι οὐσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ³⁾ dient dus als stijlbegrip in ere hersteld en daaruit de belangrijke conclusie getrokken te worden: „Wenn also die Tugend „Tüchtigkeit” und „wachsende Fertigkeit” ist, die einem Lebensstile im Inneren und nach Aussen Stetigkeit und Integrität beschafft, so gibt es eben nur die eine und schlichthin einzige Tugend. Es kann aus diesem Grunde keine Rangordnung von Tugenden geben, die sich als absolute Wertstufen unter-

¹⁾ Vgl. 18, 437: „Tugend ist also der Ausdruck dafür, dass das Benehmen des Anderen dem Anänelungsanspruch der „angestammten” Sphäre entspricht. Tugenden sind also „Tüchtigkeiten” auf Seiten des Andern, die die Bildungsbesorgung der Sphäre erleichtern, erfolgreich gestalten und endlich sicher stellen;” 438: „Tugenden als solche konstanten Weisen des Benehmens des Bildlings (und des Gebildeten), sind Bereitschaften für die Bildungsbesorgung der Sphäre an ihm. Sie sind erspriessliche Dispositionen für die Einheimung;” 439: „Tugenden sprechen nur aus, dass im Wechselverhältnis von Spontanität und Rezeptivität die Rezeptivität des Zöglings auf die Spontanität der einheimenden Sphäre gestimmt und gerichtet ist;” vgl. 537: „Wir müssen sagen, dass Tugend zwar eine Eigenschaft der Bildung, aber (noch) nicht der Sittlichkeit ist.”

²⁾ Vgl. 18, 535: „Tugend bedeutet, ganz weit und allgemein, die Tüchtigkeit im Aktgeschehen eines Lebensstils, der Sache den Sinn, dem Sinn die Sache zu geben und hat zum Widerspiel die Gehemtheit dieser notwendigen Wechselbezogenheit;” 445: „Solche Ursprungskraft der Welt-Anschauung ist der weisen Seele eigen; diese Kraft der Weisheit in der Seele heisst *Humor*. Solche Kraft eignet der Liebeseele und heisst *Optimismus*. Solche Kraft eignet der heroischen Seele und heisst *Tragismus*. Solche Kraft waltet in der frommen Seele und heisst *Demut*.”

³⁾ ARISTOTELES, *Eth. Nic.* 1106 b 36.

schiedenen." ¹⁾ Deze, altijd weer zich op intuïtief schouwen beroepende, opstelling ener absolute rangorde van „Gebildete"- en „Persönlichkeitstypen" wordt door de zich verantwoordende systematische staffeling der ervaringskringen overbodig gemaakt. ²⁾

Evenzo moeten we het begrip „gelukzaligheid" geheel uit de ethische ervaring bannen en wel niet in kantsen zin, omdat er naturalistische smetten van lust en onlust aan zouden kleven, maar omdat het een legitiem stijlbegrip is. Daar, waar in het zelfbewustzijn de zuivere correlativiteit van de ziel en haar uitdrukking door het onmiddellijke gevoel beleefd wordt, daar is gelukzaligheid. ³⁾ Zo is het dus wel is waar niet waar, dat de gelukzaligheid een gevolg van deugdzaamheid is, maar wederom in anderen zin dan KANT bedoelde, toen hij alle verbindingen tussen beide begrippen doorsneed: de deugd is eerst mogelijk, indien gelukzaligheid als hoogste uitdrukking ener harmonische, heautonome persoonlijkheid, voorondersteld wordt en tevens noodzakelijk om dit reflecterende gevoel innerlijke en uiterlijke vastheid te verzekeren, zodat het karakter meer en meer helder wordt en dit in al zijn uitingen steeds duidelijker aan den dag treedt. ⁴⁾ „So angesehen, wird uns der Begriff der Glückseligkeit zum Schlüssel der Einsicht in die Gründe für das systematische Wirrwar nach KANT, das, aus der Gegnerschaft zu seinem ethischen „Rigorismus" entsprungen, zur Exaltation des ästhetischen Bewusstseins von HERDER

¹⁾ 18, 536; vgl. 22, 5: „Einheit des Gefühls in der Einheit des Lebensstils, das ist die unendliche Sehnsucht, die wir Kunst, die wir Tugend nennen."

²⁾ 18, 540: „Die Tugend bringt nicht die Werte in die Welt des Lebens. Das Wissen um die Aufhebung und den einschliessenden Aufstieg der Erfahrungsbereiche vom homo naturalis bis zum homo individualis erübrigt alle so oder so metaphysierenden Versuche einer absoluten, „objektiven" Rangordnung der Tugenden." Dit methodisch zeer belangrijke resultaat wordt gedemonstreerd aan de vraag, of men op grond van het stilistisch gedefiniëerde deugdbegrip nog wel onderscheiden kan tussen Jago en Othello. „Ueber Jago und Othello wird nicht unmittelbar aus einer Rangordnung unter Tugenden gerichtet, sondern unmittelbar aus dem Grundgesetz des menschlichen Verkehrs, der Gemeinschaft des Einander. Jago vernichtet unter dem Schein der Sozialität (durch List und Gewalt) die Sozialität, er ist das Böse. Darum ist sein Lebensstil zwar grandios, aber der des Teufels." (539)

³⁾ Vgl. 18, 532: „Dies Beides, Erlösung und Offenbarung, in Einem vom Gefühl geleistet und als Leistung erlebt, ist Glückseligkeit. Glückseligkeit ist das auf sich selbst reflektierende Gefühl der erfüllten Wechselbezogenheit von Seele und Ausdruck; ist „reines" Selbstgefühl."

⁴⁾ Vgl. 18, 538; 539: „Tugend hat dann statt, wenn Wille zum Trieb, wenn „Kunst" zur Natur, wenn Denken zur Intuition wird, wenn Willensbildung, Ausdrucksbildung und Wissensbildung als Lebensstil zur virtuoson, automatischen, genialischen Selbstverständlichkeit wird."

bis hin zur Romantik führte." ¹⁾ Systematische bezinning echter vermijdt zowel eenzijdige exaltatie als miskennende afweer.

Daarmee zijn wij genaderd tot den hoogsten vorm van aesthetische ervaring, den *daemonischen stijl* en daar het de prologische filosofie niet te doen is om het opbouwen van vakwetenschap, maar zij de systematische bezinning over den speciaalwetenschappelijken arbeid is, prijst zij zich gelukkig evenals bij den levensstijl op SCHLEIERMACHER hier op SOLGER te kunnen wijzen. Vooral ook, omdat diens merkwaardigerwijze slecht bekend werk den kring der stijlwetenschappen voltooiend afrondt en de klove overbrugt, die nog gaapt tussen het aesthetische en het religieuze gebied. ²⁾ SOLGER wijst die opvattingen van de schoonheid af, die voor zijn op het daemonische gericht blik van ondergeschikt belang of misvattingen blijken. De uitdrukking van het puur persoonlijke, individuele kan de grond van de schoonheid niet zijn ³⁾, evenmin kan deze liggen in objectieve oerbeelden van wier goddelijkheid onze wereld een zwakke naglans is en die door de kunst nagebootst worden. Tegenover deze afbeeldingstheorie stelt de romantiek haar zoveel dieper en juistere symboolopvatting en SOLGER maakt zich het symboolbegrip ten nutte voor zijn kunst- en stijlbeschouwing, daarmee opeens een autonome, op correlatieve geldigheid berustende ervaring ontdekkend. ⁴⁾ In deze

¹⁾ 3, 123; 110—123 is aan de „Idee der Glückseligkeit" gewijd en is een eerste schets (behalve een historische studie over HERDER en KANT) van de richting der kritische aesthetica.

²⁾ Vgl. 18, 567. Het gehele slot van 18 (565—599) is een analyse en interpretatie van SOLGERS *Erwin*. *Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst* (1815): de bedoeling is „im SOLGERSchen Werk das Wissenschaftsfaktum aufzuzeigen, durch das das Erfahrungsgebiet des dämonischen Stils der Ort seiner Besinnung erhalten hat." Ondanks den dialogischen vormen de vele motiefvermengingen wordt dit werk als „eminent systematisch" en als een „auf ein Stilgebiet besonderte prologische Denkmethode" geprezen. (567)

³⁾ „Somit ist dann die im Individualmenschen begründete Schönheit an sich selbst nur das Sonderbare. Denn nichts anderes als dieses wohl könnte die Einseitigkeit des bloss zeitlich Persönlichen in uns mit den besonderen Leidenschaften, Trieben und Neigungen und alledem, was in den Charakter beschränkter Richtung zusammenschiesst, der Kunst darbieten." (18, 569)

⁴⁾ „Das, was wir als Schönheit erleben und darstellen, ist ein *Symbol* und kein *Abbild* [*Erwin* (ed. Kurtz, Berlin. 1907), 226], ist eine Darstellung der Ideen selbst, ihre ganze wirkliche und gegenwärtige Andeutung, kein „Aehnliches der Idee", sondern als Darstellung, Offenbarung und Andeut, das ganz Andere zur Idee und Wesenheit, wie Sache zum Sinn, Gesicht zur Seele, Ausdruck zum Gehalt; . . . Die ureigene Ganzheit einer Unaufhebbaren Wechselbezogenheit." (18, 571)

onophefbare wederkerighedsbetrekking tussen idee en verschijning ligt de ervaringswereld van de schoonheid; dat is de methodische grondgedachte, die de wetenschap van den daemonischen stijl fundeert en dezen stijlmodus afperkt tegen den levensstijl. Deze oorspronkelijke correlatie van idee en verschijningsvorm wordt door SOLGER niet alleen als onophefbaar verband van totaal eigen karakter maar ook als blijvende onderscheidbare andersheid der beide poolmomenten aangeduid met het zo dubbelzinnige woord „Uebergang”.¹⁾ In de scheppende activiteit onzer phantasie wordt deze schoonheid beleefd als een ongedeelde eenheid en dit phaenomeen wordt door de bezinning uiteen gelegd in de poolmomenten „wezen” en „verschijning”. Deze ervaring gaat ver uit boven die van de gave uitdrukking ener karaktervolle ziel in haar symbolenkosmos (hoewel deze laatste er in is opgeheven en bewaard, zodat de implicatieve systematiek is geëerbiedigd), want „keine vollkommene Schönheit wird stattfinden, welche nicht zugleich ganz erhaben wäre”.²⁾ Dit „verhevene” stamt uit de „ziel”, maar niet voorzover zij zich zelf slechts uitspreekt, maar voorzover uit en door haar een eeuwige idee spreekt.³⁾ Dit rijk van de scheppende phantasie, dat in den dienst aan het eeuwige verwerkelijkt wordt, kan niet met het enge woord „kunst” omvat worden: het is de daemonische stijlervaring, waarvoor wij staan. „Mag der Mensch auch mitten in der Zeit und mitten in der unendlichen Verwirklichung besonderer Verhältnisse als ein Einzelwesen geboren werden, so lebt doch im Innersten seiner Eigentümlichkeit das, was nicht geboren wird, noch stirbt: das in ihm sich offenbarende Ewige, die Idee, welche dieselbe bleibt in jedem Augenblicke seines Lebens und auf jedem

¹⁾ Vgl. SOLGER, *Erwin* (ed. Kurtz), 177/8: „Wie könnte wohl für uns eine wahrnehmbare Gestalt Gottes, wenngleich in unserer Phantasie, wirklich entstehen, wie also eine göttliche Schönheit, wenn nicht die Gottheit selbst in ihrer eigenen Schöpfung sich offenbarte und also zugleich das Schaffende und das Erscheinende wäre!” 382: „Eine vollkommene sinnliche Anschauung des Wesens, oder eine der Idee, welche ganz in sich selbst vollendet wäre, liesse sich ohne allen Gegensatz gar nicht als etwas Wirkliches und Gegenwärtiges denken. Dazu gehört Tätigkeit und Uebergang, ein Werden, welches aber in diesem vollkommenen Verstande kein zeitliches, sondern ein ewiges und unbedingtes, und doch erscheinendes Werden sein muss. Dieses aber ist das wahrhafte Wunder der Kunst.”

²⁾ SOLGER, *Erwin* (ed. Kurtz), 46.

³⁾ „Das Erhabene rührt von der Seele her, aber nicht von ihr, sofern sie nur sich ausspricht, sondern sofern aus ihr ein ewiges und einig Eines, eine Idee spricht.” (18, 579)

Standpunkte, worauf ihn die Wirklichkeit stellt." ¹⁾ Door de totaliteit dezer bezinning, die op het stijlgebied alleen de romantiek eigen is, wordt deze ervaring de volwaardige gelijke van het gebied der socialiteit. Gold dit reeds voor de levensstijlbezinning van SCHLEIERMACHER en HERDER, voor SOLGERS wereld van het daemonische is het vanzelfsprekend. „Wenn sich die Ideen nur im bestimmtesten Sosein der Dinge hier und jetzt darstellen und ausdrücken können, so gibt es keine Wirklichkeit des Gegenständlichen, die, abseits bleibend, nicht in die höhere konkretere Wirklichkeit des Symbols aufgehoben wäre." „So ist der dämonische Mensch nicht eine auserwählte Spezies neben und ausserhalb der Arten des gemeinen Mensch-Seins. Sondern „unser Leben" heisst „Leben im Dämonischen". *Der dämonische Mensch ist der totale Mensch, ist der Mensch schlichthin.*" ²⁾ Deschepende kracht, die alle voorgaande werkelijkheid omschouwt tot een manifestatie van de idee, wordt „phantasie" genoemd; ³⁾ deze is echter de functie, die het gebied, waarom het hier gaat, eerst open legt, prologisch gesproken dus de trap der tensionaliteit. De intensionaliteit, die de straffe eenheid der poolmomenten moet garanderen en bewerkstelligen, wordt door SOLGER „verstand" geheten (een

¹⁾ 18, 580; dezelfde woorden bij SOLGER, *Erwin* (ed. Kurtz), 205, waar alleen i.p.v. „das Ewige, die Idee" staat: „die Gottheit": door deze wijziging is het gevaar bezworen, dat de grens tussen stijl en religie vervaagt, een verleiding, waarvoor vele romantici bezweken zijn.

²⁾ 18, 583; vgl. 591: „Die Welt des dämonischen Stils ist als das hinaufhebende Reich das schlichthin totale Erfahrungsgebiet, das alles Niedere, sei es der Sachen, sei es der Sinne und sei es, beides in Eines befasst: der Menschen in sich einschliesst In dieser Welt gelangt das die klassische Aesthetik einleitende Wort HERDERS: „Der Mensch ist in allem ein Künstler" zu seiner Letztmöglichen Steigerung und Erfüllung. *Es ist die Hinaufhebung der HERDERSchen Intuition: „Der Mensch ist der Schöpfer seiner ihm eigentümlichen Ausdruckswelt" in die SOLGERSche Intuition: „Der Mensch ist die Werkstätte der ewigen Idee für die Schöpferkraft ihrer je zeitlichen Offenbarung."*

³⁾ SOLGER (ed. Kurtz), *Erwin*, 344: „Bedenke doch, dass eben das, was verwandelt wird, immer der Stoff der Wirklichkeit und des gegenwärtigen Daseins bleibt. Wenn ich sagte, dieser werde in eine bedeutungslose Masse aufgelöst, so ist ihm damit das, was-bloss Dasein und reine Besonderheit ist, nicht genommen, sondern nur die Bedeutung, die er durch seine zeitlichen Eigenschaften und Beziehungen erhielt. Dafür sucht er sich nun eine andere in dem hellen Innern der Phantasie, und erhält sie, indem sich die Gottheit in ihm offenbart, wodurch er eben in eine göttliche Erscheinung verwandelt wird;" vgl. 18, 590: „*Phantasie ist die aus der Idee wirklichkeitsschöpferische Anschauung. In ihr wird die Grundrelation aller Erkenntnis spezifisch gewandelt in die von Ewigem und Zeitlichem.*"

typisch voorbeeld van begripscommutatie)!¹⁾ Maar het belangrijkste is SOLGERS ontdekking van de systematische betekenis der — eigenlijk alleen uit zijn werk bekend gebleven, maar dan uit het systematisch verband gerukte — „ironie”. Hierin komt het motief der extensionaliteit tot onderscheiding en consequent wordt dan ook — in tegenstelling tot wat meestal over SOLGER beweerd wordt — de ironie als „Schrankenbegriff” uitdrukkelijk overwonnen. De ironie beproeft de immanent bindende krachten van phantasie en verstand te verbreken, een tendentie geboren uit het gevaar, dat ligt in de overspanning der daemonische ervaring. Deze overspanning treedt op, wanneer het tijdelijke optreedt met de aanspraak der „volkomenheid”, zodat idee en verschijning in elkaar dreigen te vloeien, de spanning der schoonheidservaring verloren gaat en daarmee zijzelve. „Der Ueber-Schwang der Vollkommenheit verkehrt die Widergiltlichkeit in Widerspruch, vernichtet das Ewige durch das Zeitliche, das Zeitliche durch das Ewige und zersprengt die Erfahrung des Dämonischen in das leere Nichts. Und dieses Nichts ist das Augenblickserlebnis der Ironie.”²⁾ De „ironie” is dus een methodisch begrip, dat slechts in den samenhang der gebiedsstructuur van den daemonischen stijl zin heeft.³⁾ Uit de overwinning van het vertwijfelingsmoment der ironie stijgen nieuwe krachten voor het „verstand” op om de ervaring in steeds vernieuwde correlatieve binding meester te blijven en on-eindig te vervolmaken. „Der Verstand bindet wieder die Spannungs-kräfte der Erfahrung nach innen, indem er Herr wird über den zerstörenden Unbegriff der Vollkommenheit durch das Wissen um seine unerschöpfliche Kraft: *die Kraft einer Unendlichkeit alles Endlichen zu einer unendlichen Voll-Endung.*”⁴⁾ Nu zien wij ook, dat de homo daimonios niet alleen enerzijds verwant is aan den homo humanus — die ook uit de idee leeft en scheidt, zich daarvan echter in een nieuwe

¹⁾ „Durch das Interesse, das dem Verstand wesentlich ist, Beziehung und Verknüpfung, schwindet die Gefahr, die aus der Phantasie allein entspringen könnte, als wäre der Unterschied der Momente ein transzendent gegebener.” (18, 595)

²⁾ 18, 597.

³⁾ 18, 596.

⁴⁾ 18, 598; „So löst sich zwar immer wieder, was füreinander zur Bindung geschaffen ist, immer stirbt eine Offenbarung der Idee in der Erfahrung dahin. Aber weder stirbt das Ewige, noch stirbt das Dasein. Sterblich ist nur die jeweilige Verendlichung des ewigen im Zeitlichen. Aber in diesem Sterblichen der jeweiligen Verendlichung zeugt das Leben des Dämonischen für sich selbst das Wunder unendlicher Offenbarung, unendlicher Verlebendigung. *Darum bedarf das Unsterbliche, sei es der Idee, sei es des Daseins, eben dieses je Sterblichen einer Erfahrung des Dämonischen.*” (ibid.)

ervaring nog niet bewust geworden is — maar anderzijds op de grens staat van het religieuze, een grens, die GOETHE, SCHILLER en de romantici nog niet duidelijk zagen. ¹⁾ De homo humanus blijft geheel in het bijzondere en tijdelijke leven verstrikt, den homo religiosus is de „wereld” geen symbolenkosmos maar een oneigenlijk, tussen hem en God liggend obstakel, dat voor hem geen eigen zin heeft, maar slechts als wenk van God uit wordt verstaan. „Dem homo daimonios ist somit die Wirklichkeit des Daseins ein Moment gleichen Gewichts neben dem Moment des Ewigen und ein ganz Eigentliches in der Erfahrungsfülle der Schönheit, während sie dem homo religiosus das Uneigentliche, das unendliche „Zwischen” zwischen Gott und ihm ist, dadurch Gott dem Ich, wie ahnungsnahe, doch immer ahnungsferne bleibt.” ²⁾ In de ironie, de plotselinge doorbraak der vertwijfeling midden in het zich bezinnende stijlbeleven, kondigt zich het onmiddellijk nabijë religieuze aan, ook al wordt het hier nog teruggedrongen en als „subjectieve overspanning” onschadelijk gemaakt.

Voor wij tot dit laatste, religieuze gebied overgaan, verlevendigen wij de rijkelijk abstracte formuleringen van de boven geschetste ontwikkeling nog aan een enkel concreet voorbeeld. Wij kiezen daartoe allereerst de drie *politieke stijlvormen*. ³⁾

Wat NIETZSCHE in zijn onkritische generalisatie van den persoonlijkheidsstijl verachtelijk den „kuddemens” noemt, is de spherisch-politieke mens. Zijn middel om zich te vormen en in vorm te blijven is het deelhebben aan de in het vrije woord en wederwoord zich constituerende openbare mening. Deze discussie kan niet ontaarden in vernietigende skepsis, want in iedere sfeer, waarin men zich „thuis” voelt, gelden zekere laatste politieke waarheden, die niet meer in twijfel getrokken kunnen worden, wil men zich niet buiten de sfeer stellen en aan de bindende krachten harer stijl ontglijden. In een dergelijke sfeer heerst een „moraal”, heerst een erecode, die de groepseer hoog houdt en in de onderlinge wedstrijd der genoten de hoogste prestaties in ieder opzicht garandeert en uitlokt. De aanvoerende

¹⁾ „Im homo daimonios schafft also das Erhabene und in ihm wird wirklich das Schöne; nachbarlich steht er somit sowohl zum homo humanus, „der Ganz in die einzelnen Teile des Daseins verstrickt ist”, dadurch dem Göttlichen, wie alles, zwar untertan ist, wenn er auch noch nicht um das Göttliche weiss, und aus ihm schafft, — und zum homo religiosus, der ganz nur in dem Verlangen nach Gott ist und dem die Vielheit des Wirklichen einzig nur „Welt”, der „Fussstapfe” und „Wink” Gottes ist.” (18, 580)

²⁾ 18, 580/1.

³⁾ 18, 456—488.

figuur binnen de groep, de leider, is de primus inter pares, die den anderen voorganger en lichtend voorbeeld is. Hierboven staat de heautonome politieke persoonlijkheid. Hij behoort niet meer tot de sfeer, ook al kan hij natuurlijk aan spherische gebondenheid niet ontkomen, daar deze de voorwaarde is voor zijn mogelijkheid (implicatieve systematiek!). Het nieuwe in hem is, dat hij de groep, waaruit hij voortkomt, bezielt tot nieuwe vormen van sociaal verkeer — immers de politiek betreft zich op het gemeenschapshandelen als het stilistische hoe van de wegvinding naar het wilsoed —. Hij is de mens der maxime, die voor het sociale onrecht zo gevoelig is, dat hij zich uit alle banden revolutionair losworstelt, zich geheel op zich zelf verlaat en de anderen leert zien en desnoods met geweld dwingt te aanvaarden, dat het betere de vijand van het goede is. Men noemt een dergelijk man, die de sfeer — „zijn” volk — zijn wilstijl weet op te leggen „groot”. ¹⁾ Deze grootheid is echter relatief en volstrekt niet beperkt tot staatslieden van historisch formaat. Groot is ieder, die aan het spherische ontstijgend zijn wil tot wet weet te maken en daardoor de handelingseenheid ener gemeenschap voor verval, uiteenbrokkeling, atomisering vermag te behoeden. ²⁾ Men ziet ook duidelijk het verschil tussen hem en den spherischen leider: de „grote” mens vindt de (nieuwe) wet in zich zelf, de ander repraesenteert de geldende wet voorbeeldig. Tenslotte de daemonisch politieke mens. Eerst hij kan „absoluut groot” heten. Hij legt de groep niet zijn eigen norm op, die hem in zijn geweten gegeven is, maar deze ziener verkondigt de eeuwige gerechtigheid, hij weet zich de spreekbuis van een oneindige waarde, de stem der idee spreekt door hem. Deze schouwer beroept zich op „eeuwige mensenrechten” — een in de meest uiteenlopende historische situaties terugkerende formule in den mond dezer groten ³⁾ —, met „heilig” ontzag spreken deze mensen zelf van hun visioenen, zo Aeschylus van de Moira, Sophocles van de ἄγραφοι νόμοι, de Stoïci van het Jus naturale, Kant van den Plicht.

Dat wij nog op een tweede voorbeeld ingaan, vindt zijn reden daarin, dat aan dit voorbeeld het eigenlijke wezen — stilistisch dan

¹⁾ Vgl. Schleiermacher, *Ueber den Begriff des grossen Mannes* (1826), Werke (ed. Braun-Bauer) I, 521 sqq.

²⁾ De dienstmaagd in het gezin van Pestalozzi's ouders, die de opvoedingsgemeenschap op het gevaarlijke moment na het sterven der moeder wist te redden en die de grote oerbeleving van Pestalozzi's jeugd was, is in den volsten zin van het woord „groot” te noemen: ook zij uitgestegen boven den stijl van het spherische bediende-zijn.

³⁾ Vgl. 14.

gesproken — van de prologische filosofie zelve verschijnt. Evenals op het zo juist geschetste gebied van den wilsstijl kan men op dat van den *wetenschapsstijl* („Wissensbildungsstile”) ¹⁾ de drie graden duidelijk onderscheiden.

De spherische stijl in het wetenschappelijk onderzoek vertoont een samenwerkend groeps karakter van dogmatischen aard. De belangstelling gaat uit naar het afleiden van consequenties, het bepalen van het meer en meer verbijzonderde, het factische. De axiomata staan vast, zij worden niet betwijfeld. In het wetenschapsbedrijf van het experimentele onderzoek staat men hier stevig verworteld in traditionele methoden. De homo individualis verbreekt dezen kring van zelfverzekerdheid en richt zijn kritisch vragen tot de grondslagen. Het tot nog toe onbezien aangenomene wordt onzeker gemaakt, de verhouding van probleem en thesis wordt zelf problematisch en beide factoren wisselen van plaats („kopernikaanse omwending van den blik”, „Revolution der Denkungsart”). ²⁾ Aanleiding hiertoe zijn niet alleen optredende tegenspraken, maar dieper nog het onbevredigende, dat alle logische rechtvaardiging op een gegeven punt afbreekt en dat de axiomata dus een logisch niets in den rug bedreigt. Deze kritische vraagrichting is niet zonder verband met de vorige mogelijk. De nieuwe, omvattender principia hebben zich te verantwoorden voor alle door de spherische werkers ontdekte, „vastgestelde” feiten en kunnen zich slechts tegen de natuurlijke bestrijding van deze zijde handhaven, wanneer ze de feiten omvattender weten te funderen (KEPLER rechtvaardigt het kopernikaanse systeem, het modificerend, voor de waarnemingen van TYCHO BRAHE). Wat kan nu op dit terrein de daemonische stijl zijn? Men denke aan PLATO's ideeënleer. Hier wordt het wonder der wetenschappelijke kennis, dat in de apriorische principia ligt, voor den eerbiedigen blik tot een arcanum, in een mystiek, alleen in mythisch gewaad aan te duiden gebeuren tussen de ziel en het rijk der ideeën gefundeerd. Deze ideeën, die de ziel zich herinnert, zijn het diepste wezen der werkelijkheid en de „philosoof” weet zich de verkondiger van dit boven de schijnwereld,

¹⁾ 18, 489—497.

²⁾ Vgl. 2; 18, 491: „Die Urheber solcher Umwälzungen der Wissenschaft greifen oft tiefer ins Innere unseres gesamtgeistigen Seins, als es die politischen Revolutionen der Willenswelten vermögen. Ja, es ist wohl so, dass erst eine Revolution der Wissensbildung, wie sie die Beseitigung des ptolemäischen Welt-systems durch das kopernikanische bewirkte, die gesamten Kräfte des Gemütes aus schlimmen Fesseln lockern und beweglich machen und so auf die notwendigen Revolutionen des Willens üben und vorbereiten musste.”

die het nochtans overal doet doorschemeren, zwevende rijk. „Es ist tief begründet, dass über dem Eingang der Akademie die Worte standen: μηδεις ἀγεωμέτρητος εἰσίτω. So wurde die anmassliche Seele, die sich kühnlich machte mit dem Worte: ὁ ἄνθρωπος μέτρον πάντων, fern gehalten, aber für die, im wahren Wissen demütig — „staunende“ Seele gesorgt.“¹⁾ Deze vorm van denken gaat nu als „idealisme“ door de geschiedenis van den geest. Bij LEIBNIZ worden de vérités éternelles niet alleen aan den wil der mensen, maar zelfs aan dien van God onttrokken. Het schijnt, dat door het overwinnen van het absolute, starre apriori de daemonische stijl is geantiqueerd: immers de ziel ontvangt niet meer in een eerbiedig schouwen de eeuwige waarheden, maar stelt naar willekeur mogelijke principia-systemen op, terwijl het criterium voor hun al of niet aanvaard worden niet meer de „waarheid“ is, maar bruikbaarheid, kracht sparende en dubbelzinnigheid uitsluitende geschiktheid tot een snel elkaar verstaan over de „werkelijkheid“ (MACH; POINCARÉ). En toch — de nieuwe daemonische stijl eist, dat ook de principia in een oneindig proces worden betrokken, niet zó, dat „onware“ door „ware“ worden verdrongen, maar zodat de vroegere als bijzonder geval in de nieuwe worden opgenomen. Het moet m.a.w. mogelijk zijn de betekenissystemen covariant in elkaar te transformeren en zodoende is zowel aan het conservatieve verlangen van den spherischen stijl voldaan als het revolutionaire interesse van den individuelen bevredigd. „Jedes während einer wissenschaftsgeschichtlichen Zeit dauernde Prinzipsystem ist ein „Ideal“ der scientia perennis als Idee. Was die Idee der Scientia Perennis sei, ist nicht zu fragen; sondern nur, wie und worin sie sie darstellt, äussert, erscheint.“²⁾ De „idealen“ d.w.z. de tijdgebonden uitgangspunten der wetenschappen volgen in de reeks hunner openbaringen de wet der continuë apriorisering, waardoor het vroegere door het latere bewaarheid, „opgeheven“ wordt. „Ohne dieses Spätere bliebe es ein grundlos — blosses Diktum einer zeitbeschränkten Einzelevidenz, jetzt wird es von der Evidenz des Weges der Bewahrheitung ins Unendliche aufgenommen.“³⁾ Het (platonische) idealisme is zodoende door de jongste wetenschapsontwikkeling niet geantiqueerd, maar de nieuwe phase van den daemonischen wetenschapsstijl heeft het in zich opgenomen als moment van een dieper inzicht.

1) 18, 493.

2) 18, 495/6.

3) loc. cit.

3. GODSDIENSTPHILOSOPHIE.

Ook de godsdienstphilosophie heeft haar kritischen arbeid te verrichten aan de godsdienstwetenschappen: hier evenmin als op enig ander gebied der ervaring heeft de filosofie met het onmiddellijke van het „leven” vóór iedere objectivatie, waarin het „leven” tot bewust „beleven” verduidelijkt wordt, te maken. Methodisch blijft ook in dit, voorzover wij nu zien kunnen ¹⁾, hoogste en laatste ervaringsgebied de prologische reflexie zichzelf getrouw. De vraag is echter, wat onder deze „godsdienstwetenschappen” te verstaan is. Godsdienstpsychologie en godsdienstsociologie dringen zich, vooral in den laatsten tijd, steeds meer op den voorgrond en bieden zich aan als de natuurlijke grondslagen, waarop de benadering van het wezen van het religieuze moet steunen. Dit is echter daarom onmogelijk, omdat beide groepen van onderzoekingen reeds een criterium vooronderstellen, volgens hetwelk het religieuze van het niet-religieuze kan worden onderscheiden en verder omdat een kleine vergelijking met andere terreinen van onderzoek de ongerijmdheid van deze methode doet zien. Zoekt men het wezen der physische ervaring (of welke andere wetenschap ook) te benaderen door de psychologie der natuurkundigen ten grondslag te leggen of de sociologie van het natuurkundig onderzoek? De vraag stellen is haar beantwoorden. ²⁾ Uit vooroordeel vormt men zich een begrip „religie” en vat daaronder het meeste heterogene samen, van het monotheïsme tot het godloze Boeddhisme of het speculatieve pantheïsme, van geëxalteerde cultusdansen tot parapsychische verschijnselen; soms ook is men zonder daarvan verantwoording af te leggen apriori overtuigd, dat het religieuze in wezen sociologisch of psychologisch is, daarmee het zijn eigen zijn ontnemend: van al deze misvattingen kunnen wij ons alleen bevrijden door terug te gaan tot de oorspronkelijke bronnen, waar religieus uiterst gevoelige geesten in volkomen vrije bezinning hebben getracht het heilige te vatten. Niet in de „theologie” moeten wij deze documenten zoeken, want de theologie is ten allen tijde onvrij, ancilla ecclesiae geweest. „Maar zijn er soms geen godsdienstige genieën geweest, die over hun eigen beleven zich rekenschap gegeven hebben en in geschriften dit onbetwistbaar eigen, souverain gebied des geestes

¹⁾ 28, 129: „Die Religion ist (so weit unser Menschentum heute sieht) die höchste Stufe der Konkretion, der absoluten Besonderung der polaren Einzigkeit, kraft welcher absoluten Besonderung nach Ich-Welt-Gott das Urmateriale Leben, die Urohngesondertheit erfüllt zu sein scheint.”

²⁾ Vgl. 30, 35/6.

blootgelegd hebben? In de geschiedenis der cultuur staan de groten van den godsdienst precies even vrij, autonoom en waarheidsverzekerd op eigen grond, als de groten der andere cultuurgebieden." ¹⁾ Wat de werkelijk religieuze bezinningen onderscheidt van niet op beleving berustende en dus geen ervaring stichtende, theologisch-metaphysische speculaties is het feit, dat het „heilige" niet buiten deze wereld in haar tijdelijkheid gezocht wordt, maar er in. ²⁾ „Hoezeer zij — de godsdienstige genieën — ook altijd daarvan overtuigd zijn, dat ze een ander, nieuw leven dragen, hun leven in verhouding tot het heilige, zo zijn ze tegelijk ook hiervan zeker, dat hun leven alle andere leven insluit, dat zij het tot nieuwe waarheid verheffen, niets prijs geven, maar alles „nieuw maken". ³⁾ Dat ook de godsdienstige ervaring immanent moet blijven en alle transcendentie, behalve als „grensimpuls", als speculatieve zinledigheid moet buitensluiten, is een noodzakelijk resultaat der prologische bezinning. Zoals het ens per se uit het zijnsdenken geweerd wordt, zo valt een transcendent Godsbegrip buiten den religieuzen ervaringsmodus, want „wat werkelijk transcendent is, is werkelijk nergens en nooit iets." ⁴⁾ Tegenover het de correlativiteit aller ervaring te schande makende *absolute transcendentiebegríp* kent de prologica wel het systematisch uiterst vruchtbare *transcendentie-motief* ⁵⁾: ieder volgend, concreter werkelijkheidsgebied transcendeert het voorgaande, lagere; de onuitputtelijkheid „leven" omvat en overschrijdt elke objectiviteitsdichtheid en is daardoor de eeuwige maning tot nieuwe, „vrije" correlatiestichtingen. „Kan men dan nog verbaasd zijn, dat ook het gebied der godsdienstige waarheid pretendeert, iets transcendent

¹⁾ 30, 37. Genoemd worden te dezer plaatse: JOHANNES, PAULUS, DIONYSIUS AREOPAGITA, AUGUSTINUS, ECKHART, NIC. CUSANUS en KIERKEGAARD; even verder (50) daarentegen: ARISTOTELES, PLOTINUS, PAULUS, AUGUSTINUS, GASÀLI, ECKHART, MAIMONIDES, KIERKEGAARD en HERMANN COHEN. Praktisch benut worden feitelijk alleen de oud-testamentische profetieën en psalmen en de duitse mystiek. Geen engte van blik, maar systematische noodzaak is de grond van deze keuze.

²⁾ 30, 38/9: „In deze godsdienstige documenten komt één ding volledig en duidelijk tot uitdrukking: de vrije godsdienstige genieën in de geschiedenis van ons geslacht zoeken, en daarin gelijken zij alle elkaar, de eeuwigheidsbetrekking tussen ik en God en zoeken het alleen temidden van deze wereld en haar tijdelijkheid. „Al ging ik ook in een dal der schaduwen des doods, ik zoude geen kwaad vrezen, want Gij zijt met mij." (*Psalm* 23) Dat hierin geen pantheïsme moet gezocht worden, blijkt verderop.

³⁾ 30, 39.

⁴⁾ 30, 55.

⁵⁾ Vgl. pp. 66 en 90.

te zijn, transcendent aan de veelheid der dingen in ruimte en tijd, transcendent aan den eigen wil en ijdelheid des mensen, transcendent aan de broze vreugde, aan den schonen schijn?"¹⁾ Het transcenderende is dus de kracht van het beleven, die in alle vroegere beleven een nieuwe waarheid brengt en zo het analogon der ervaring het oorspronkelijk éne en dichte doet benaderen. De godsdienstige ervaringsvorm nu is de laatste en hoogste: „*transcendent is dus het rijk Gods, opdat het het éne wereldrijk van alle beleven zij*, opdat alles zich nieuw daarin openbare als openbaring der eeuwigheid." ²⁾ Dat het religieuze op deze wijze zijn autonome zelfstandigheid herkrijgt, nadat het sedert KANT bij alle criticistische denkers daarvan beroofd was, wordt ook door bestrijders als een te loven oogmerk van deze godsdienst-philosophie erkend. ³⁾ Dat de grote steen des aanstoots voor alle godsdiensten, n.l. hun veelheid, voor de prologische beschouwing een vanzelfsprekendheid is, een noodzakelijke voorwaarde voor haar eigen zinvolheid en tevens een onvermijdelijk gevolg van de vrije ervaringsbezinning, behoeft geen betoog. ⁴⁾ In plaats dus van te menen, dat één godsdienststelsel het oorspronkelijk „ware" zou zijn en de andere ketterijen of dat de veelheid slechts schijnbaar ontstaat door de menselijke omkleedingen van den énen waren, „natuurlijken" godsdienst (ROUSSEAU) of dat de verschillende vormen trappen van een paedagogisch bedoelde openbaring zijn (LESSING), zien wij in de verscheidenheid den onontbeerlijken rijkdom van specifieke religieuze bewustwordingen, waarin de godsdienstphilosophie de eenheid moet tot stand brengen, echter niet ten koste van dezen of genen vorm. „Godsdienst is slechts werkelijk in de veelheid van haar verbijzonderingen; maar deze bezitten slechts waarheid, wanneer ze door middel van de vrijste apologetiek en polemieek elkaar geschikter en meer bereid maken voor de verdieping van ieders bijzondere waarheid. Uit zulk een *productieven tolerantiezin* moet de eenheid van

1) 30, 56.

2) 30, 57.

3) Vgl. b. v. J. HESSEN, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus* (Freiburg i. Br. 1924²), 146; H. GRAUPE, *Die Stellung der Religion im systematischen Denken der Marburger Schule* (Berlin, 1930), 46 sqq.

4) „Wij verwachten, dat het volle onderscheiden fond des levens zich ontvouwt en verbijzonderd in een veelvoud van op zich zelf klare en duidelijke ervaringswijzen van het heilige, waarvan ieder op zich zelf een volkomen godsdienst is, en waarvan gene kan worden gemist, omdat slechts door de veelheid van in zich besloten, typische en in wezen religieuze objectiveringswijzen de waarheid van het eeuwige zich in haar rijkdom uitbreiden kan." (30, 50)

den godsdienst, de waarheid van den godsdienst in de veelheid van haar waarheidsobjectivering ontspringen." ¹⁾

Om de autonomie van het religieuze beleven te verzekeren moeten al die godsdienstphilosophische beschouwingen afgewezen worden, die de religie met een der andere ervaringsgebieden samenkoppelen. Alle scholastiek, die God met de middelen van het zijnsdenken wil vatten, die Gods eigenschappen wil determineren en met metafysische Godsbewijzen komt aandragen ²⁾, is als eerste vorm van grensoverschrijding ener specifieke ervaringsmethode te verwerpen. ³⁾ Deze aanmatiging van „het denken” om alleen ware objectiviteit te willen garanderen, dat wil dus zeggen de pluriformiteit der waarheid te vervalsen, heeft de haat tegen het „rationalisme” opgewekt en daardoor een helaas even eenzijdig „irrationalisme” voedsel verschaft. KANT heeft dit rationalisme de wapenen uit de hand geslagen door het onderscheiden der gebieden en is zo doende/de „Philosoph des Irrationalismus und darum im tiefsten Grunde Philosoph des Erlebens” ⁴⁾, maar daarom juist niet de lofredenaar van een het begrip verzakend dichterlijk enthousiasme. Uit het gezichtspunt van het zijnsdenken moet alles, wat over het religieuze in correlatieve ervaringsoordelen wordt ontworpen, tot de hardste tegenspraken leiden: deze coincidentia contradictorium dwong ECKHARDT en NICOLAUS CUSANUS tot het inzicht der *docta ignorantia*, „die davor warnt, das Ahnen der Transzendenz nicht mit dem Denken eines Seins begreifen, geschweige meistern zu wollen. Religiöse Kategorien sind unter dem Blickpunkt von Erkenntniskategorien nichts als contradictoria, ein Unsinn und ein Unsein.” ⁵⁾ Deze categorieën vinden in een eigen correlatief systeem haar bindenden en gebonden zin. De

¹⁾ 35, 53.

²⁾ Zeer scherp door HEGEL geformuleerd [XV (ed. Glockner), 67/8]: „Wenn Gott aus dem Gebiet der vernünftigen Einsicht, der notwendigen, substantiellen Subjectivität ausgeschlossen ist, so bleibt allerdings nichts übrig, als ihm das Gebiet der zufälligen Subjectivität, das des Gefühls anzuweisen, und man muss sich dabei nur darüber wundern, dass Gott überhaupt noch Objectivität zugeschrieben wird. . . Was nur in meinem Gefühl wurzelt, ist nur für mich, das Meinige, aber nicht sein selbst, nicht selbständig an und für sich. Hiernach scheint es notwendig zuvor zu zeigen, dass Gott nicht bloss das Gefühl zur Wurzel hat, nicht bloss mein Gott ist. *Die frühere Metaphysik hat daher immer zuerst bewiesen, dass ein Gott ist und nicht bloss ein Gefühl von Gott.* Es findet sich so auch die Aufforderung für die Religionsphilosophie, *Gott zu beweisen.*”

³⁾ Vgl. 28, 134, sqq.

⁴⁾ 28, 137.

⁵⁾ 28, 138.

methode, die in al deze zinsystemen tot ontplooiing komt, is echter één en dezelfde, zodat prologische bezinning wel tot panmethodisme maar niet tot panlogisme voert.¹⁾

Niet minder scherp moet de van oudsher gezochte verbinding tussen God en het zedelijk handelen verbroken worden ten gunste van een nieuw te leggen, auxiliair systematisch verband. Was het oudtijds de autonomie van het gemeenschapsgebied, die door een heteronoom goddelijk gebod illusoir gemaakt werd, in KANTS ethico-theologie werd de generalisatie omgekeerd. Van AESCHYLUS tot LEIBNIZ kan men de worsteling van het redelijke in het natuurdenken, maar vooral in de gemeenschapsbezinning om emancipatie van de goddelijke willekeur volgen.²⁾ Veel fnuikender voor een zuiver Godsbegrip en voor de autonomie van het religieuze beleven is de wending bij KANT, die God tot een ethisch postulaat maakt. Daar de zedewet apodiktisch verplicht, dient de handelende mens een God te postuleren, die er voor waakt, dat de (natuur)werkelijkheid de navolging der zedewet althans niet onmogelijk maakt. Dit formuleert KANT aldus: „Ich will, dass ein Gott . . . sei; ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen.“³⁾ Het is duidelijk, dat men slechts met zin kan zeggen: „ik wil, dat de gemeenschap zij” en dat de aangehaalde woorden op krasse wijze de gebiedsonderscheiding verwaarlozen. Bij KANT moge een juist besef van de bestaande verhouding tussen godsdienst en zedelijkheid achter deze formulering verborgen zijn — wij komen

¹⁾ Vgl. 28, 13: „Will man diese Methodik der Philosophie benennen, so mag sie Panmethodismus heissen, aber nicht Panlogismus, weil sie nicht einmal ein Logismus ist.“ „Logisme” zou het zijn, indien men reeds in het zijnsgebied vanuit een theoretiserende begripsschematiek over het „atheoretische” oordeelde: de prologica der oorspronkelijke correlativiteit verzet zich juist tegen deze onware voorstelling van de (zijns)wetenschap.“ „„Gesetze” also nicht „über” dieses Mannigfaltige „erdacht”, sondern in ihm entdeckt; nicht Schemata, sondern Wesenheiten; nicht Formeln, sondern Formungsweisen; nicht von irgendeiner, durch nichts legitimierten Stelle her dem „irrationalen” Gegebenen von aussen „rational” Attribuiertes, sondern ein von innen herausgehobenes Substantielles, das vermöge einer Methodik entdeckt wird, die unausgesetzt vor dem Irrationalen sich legitimiert, an ihm sich kontrolliert.” Voor de rechtzetting van deze steeds weer terugkerende bezwaren tegen het criticisme zie men de uitvoerige polemiek met TROELTSCH: 28, 3—19.

²⁾ Vgl. 29, 12-22; kort samengevat in het woord van H. COHEN, *Einleitung zu F. A. Langes Geschichte des Materialismus* (Leipzig, 1898⁶), LXI: „Wie man allmählich das Interesse verloren hat an Gott, als dem Schöpfer der Naturgesetze, so wird man es auch verlieren lernen an Gott, als dem Urheber des Sittengesetzes.” Voor LEIBNIZ vgl. 41, cap. I en II.

³⁾ KANT, *Kr. d. V.*, Ak. V., 143.

er zo dadelijk op terug —, bij kleinere geesten, zoals den theoloog FORBERG, wordt het woord letterlijk opgenomen.¹⁾

Ten slotte is met de autonomie elke aesthetisering van den godsdienst en daarmee het pantheïsme in strijd. Het „ik” vormt de „wereld” tot een totalen kosmos, zoekt in het stijlscheppende gevoel dezen kosmos tot volledige bezieling te brengen. Deze totaliteit nu wordt ten onrechte met „God” geïdentificeerd, hoewel het absolute, dat met „God” bedoeld wordt, specifiek verschillend is van de totaliteit der stilistische eenheid. „Gleichwohl wird die „Weltanschauung” als religiöses Verhältnis behauptet; Pan-Theismus, Pan-en-Theismus nennt sich dann diese „Religion” des Gefühls. Für das religiöse Erleben aber ist Gott kein All-offenbares, sondern ein All-Geheimnis.”²⁾ Het voornaamste punt waaraan het onderscheid duidelijk wordt, is de pantheïstische identiteit van God en wereld. De „wereld” in religieuzen zin scheidt zowel van als verbindt met God, ieder deeltje ervan is wel een wenk, maar geen manifestatie, wel een „Fussstapf”, maar geen physiognomisch symbool van het heilige.³⁾

De ervaring van het heilige transcendeert dus ook nog die van den stijl. Het „toevallige”, dat ieder hoger, concreter gebied ten opzichte van het lagere vertegenwoordigt, verheft zich hier uit het onuit-

¹⁾ F. K. FORBERG, *Entwicklung des Begriffs der Religion* [i. FICHTES Werke (ed. Medicus) III, 146/S]: „Religion ist Pflicht. Es ist nicht Pflicht zu glauben, dass eine moralische Weltregierung oder ein Gott als moralischer Weltregent existiert, sondern es ist bloss und allein dies Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte... Religion ist keine Ueberzeugung des Verstandes, sondern eine Maxime des Willens.”

²⁾ 28, 73.

³⁾ Vgl. 28, 274: „Die Welt als Darstellungsform, als Stiltotalität der in ihr sich ausprägenden Gottwesenheit ist der Charakter des Pantheismus. Und so wenig sich die Stilform vom Wesen der Persönlichkeit trennen lässt, so sehr ist Welt und Gott eine Identität. Diese Identität scheidet den Pantheismus von Religion. Die religiöse Kategorie ist die Transzendenz, mit der die andere Kategorie der totalen Befasstheit der Welt als „Nähe Gottes”, die immerdar die „Ferne Gottes” ist, sich verbindet.” Dit fijne, maar niet te verwaarlozen onderscheid wordt telkens weer vergeten; typische voorbeelden zijn SCHLEIERMACHERS „Reden über die Religion”, SCHELLINGS pantheïstisch aestheticisme, en de steeds weer terugkerende „monistische” bewegingen. In den modernen tijd is SPINOZA voor allen het voorbeeld. „Sei es in der spekulativen harten Form spinozistischer Gedankenführung, sei es in der gefühlswarmen Gestalt romantischen Geistes — immer zeigt sich der Pantheismus, sofern er als Religionswissenschaft auftreten will, als Schranke gegen die Forderung totaler Heiligung der Welt. „Heiligung der Welt” heisst nicht „Natura sive Deus”, sondern „Welt” als inmitten Ich und Gott ewigkeitsgehaltener „Wink Gottes”, heisst nicht Identität, sondern Nähe Gottes.” (276).

puttelijke oerfond als het (voorlopig?) laatste, absoluut toevallige. En op deze absolute toevalligheid dreigt de eenheid der ervaring niet alleen, maar alle beleven te stranden, omdat de mogelijkheid aller ervaring hier twijfelachtig wordt. In een momentaan opflakkeren van *vertwijfeling* komt het tot een bewustzijn hiervan. In deze vertwijfeling is het beleven totaal vernietigd, opent zich de afgrond van het totale Niets. In de geschiedenis van JOB ligt het doorbreken van dit een geheel nieuwe dimensie van de ervaring ontdekkende moment uitgebeeld. ¹⁾ „Hij heeft mijnen weg toegemuurd, dat ik niet doorgaan kan en over mijne paden heeft Hij duisternis gesteld.” „Gewis heeft Hij mij nu vermoeid; Gij hebt mijne ganse vergadering verwoest.” ²⁾ Deze woorden bewijzen de vernietiging van de persoonlijkheid, de stijl-ervaring door het onbegrijpelijke, dat over dezen mens gekomen is. Wel sprak JOB ook vóór zijn beproeving van „God”, maar de beleving bleef die van een aesthetische verhouding, als die van een trouwen knecht tot zijn gerechten heer, binnen den levensstijl dus van de patriarchale familie. Deze tot op dat moment intensiefst geworden spanning tussen ziel en kosmos, die de persoonlijkheid omschrijft, vindt nu het „leven” opnieuw tegenover zich in ongekende diepte en ondoorgrondelijke toevalligheid, toevallig dan gezien vanuit het aesthetische beleven. „Diese Totalität des „Wesens”, des Ich, zerbricht in sich; es ist nicht Urquell aller Möglichkeiten mehr, denn Wirklichkeit in ihrer Totalität ist ihm veräunet; nicht ist es mehr All-Einheit der Wirklichkeit, denn die Möglichkeit in ihrer Totalität durchwirkt sie nicht. Verlassenheit des Ich, verlassen selbst von sich selbst, ist seines Erlebens letzter Ausdruck. Ich ist nicht mehr . . . Entzweifällung der polaren Einheit, in der die stilgeschlossene Persönlichkeit besteht, *diese Entzweifällung ist der Grund der Verzweiflung.*” ³⁾

Het is dus niet het besef van de eindigheid onzer krachten, dat de vertwijfeling veroorzaakt, de eindigheid onzer krachten, die ons de oneindigheid der werkelijkheid in ieder gebied nooit volledig laat uitputten, maar ons steeds op weg naar de volledigheid der ervaring houdt. Maar de vertwijfeling ontspringt uit het inzicht in de onmogelijkheid der polaire correlativiteit door het chaotisch dichte van het „Allgewese”, dat met elk beleven spot.

¹⁾ Vgl. 28, 69 sqq.

²⁾ Job 19, 8; 16, 7.

³⁾ 28, 76/7.

Eerst in den concreetsten vorm als persoonlijkheid wordt deze transcendentie voelbaar en fnuikend: in de voorafgaande gebieden wist het beleven de toevalligheid telkens weer in een nieuwe correlativiteit van zin en zaak te binden. Of dit hier ook het geval zal zijn, blijve nog een ogenblik rusten. Het zuivere moment der vertwijfeling, dit „drempelmotief”, moet ons nog bezig houden. Immers ook op de andere gebieden der ervaring moet dit motief zijn macht doen gevoelen, wanneer het eenmaal aan de overspanning van de stijlcorrelatie ontdekt is. De beschouwing blijft echter steeds betrokken op dezen hoogsten trap van individuatie; de bezinning richt zich als het ware teruggewend tot de lagere voorgelieden om daaraan de volledigheid harer eigen bedreigdheid te schatten.¹⁾ In het natuurzijn is het nu de gewelddadige toevalligheid, die blind den weg voor de vervulling van het levende in zijn natuurzijn afsnijdt, voor welke de mens plotseling oog krijgt. De Psalmist drukt dit uit met de woorden: „Ik zeide: Mijn God, neem mij niet weg in het midden mijner dagen.”²⁾ In het gemeenschapsgebied wacht hem het zelfde schouwspel. De zin van het handelen is, dat gemeenschap steeds werkelijker worde, m.a.w. dat de „wereldgeschiedenis” een doelbewust samenweefsel van handelingen onthulle, dat er toekomst zij als eenheid van handeling ten betere. En wat geeft het gebeuren te zien? „Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr (der Menschen) Tun und Lassen auf der grossen Weltbühne aufgestellt sieht und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen, doch endlich alles im grossen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet”, zegt KANT.³⁾ Hoe zuiver mijn wil ook moge gericht zijn op de idee van de mensheid, hij wordt te niet gedaan door het geheel anders gerichte

¹⁾ Vgl. 28, 80: „Das Selbst, das ein „Selbst” nur ist aus der ungeheuren Spannkraft der Erfahrung, in der das Ich das All befasst, das All beseeltes Gewand des Ich ist, dies Selbst ist es, dem sein Daseinssinn zerfällt, sein Gemeinschaftsinn und der Stilsinn seiner Persönlichkeit zergeht. Wirkt der erstere Zerfall, der seines Daseinssinnes, des Sinnes seiner blossen Naturgegebenheit auch nur wie ein Ferneindruck, als etwas, auf das dies Erleben achtet wie auf einen Vorwert seines Seins, den es gemein hat mit einem Reich von Wesen, *denen es sein Erleben rückwärts leiht* und sie dadurch zu „Mitwesen” macht . . . , so ist doch auch dieser Zerfall von der höchsten Stufe der Individuation aus gesehen . . . Es erhebt diese „Mitwesen”, gerade um der Ferne und Geringheit willen, auf die Stufe seines Erlebens, *um sich selbst diese Zerfällung seiner Höhe an diesem Vorsinn seines Erlebens zutiefst bewusst zu machen.*”

²⁾ Psalm 102, 25; vgl. 28, 81-84.

³⁾ KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte im weltbürgerlicher Absicht*, Ak. VIII, 17/8.

handelen van anderen: „Wille wird zur Wollung verstümmelt, Handlung zu fremdblütiger Tat verfälscht.“ Waar kan mijn wil in dezen chaos van toevalligheden de plaats vinden om een gemeenschaps-handeling te verwerkelijken? Ook hier vertwijfelt het Zelf aan de zinvolheid zijner bemoeiingen.¹⁾ En tenslotte de ervaring van de schone levensharmonie. Hier kleedt zich de toevalligheid in den vorm van de onontkoombaarheid, waarmee levensstijlen elkaar tot „noodlot” worden. „Schicksal ist Gestaltetheit des All aus unverstehbar-unverstehendem fremdem Ich; so versagt sich dem Erleben das All, denn es ist hörig einer fremden Kraft: es zerfällt die Geistigkeit und Wirklichkeit der Persönlichkeit im Leiden.”²⁾ Niet alleen de homo humanus, ook de homo daimonios kent zijn noodlot: hij transcendeert het persoonlijk-individuele, maar beleeft zich in titaansen overmoed als deelhebbend aan de oneindige idee, waant zich opgenomen in de eeuwigheid. „Diese hybris des dämonischen Menschen wird von dem Schicksal der Verzweiflung ironisiert. Es ist für alle Zeit gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Erst dann, wenn der Mensch Gott gleich ist, wenn über dem dämonischen Menschen sich der religiöse Mensch erhoben hat, erst dann ist der Mensch „dem Schicksal gewachsen”. ”³⁾

In het „midden mijner dagen”, in de „dwaasheid van 's werelds loop” en in het „noodlot” zien wij zo de aanleidingen tot vertwijfeling gegeven; daarbij echter valt het accent eenzijdig op de éne pool van het beleven. Gelijk de voorwerpelijkheid zich hier schijnt te onttrekken aan de wetmatigheid en dáárdoor de correlativiteit dreigt te vernietigen, kan ook de wetmatigheid — gezien vanuit de persoonlijkheidsbeleving: de „subjectiviteit” — zich aan de polaire spanning onttrekken. Hierin komt het religieuze grensmotief van de „zonde” tot zijn recht.⁴⁾ In het natuurlijke zijn ligt de zonde daarin, dat de mens de hem gegeven natuurlijke kracht niet in dienst stelt van den wil, maar deze in uitspattingen verdoet.⁵⁾ Gebruikt de mens het middel van verkeer, dat de socialiteit dient, de taal opzettelijk bedriegelijk, zodat het vertrouwen ondermijnd wordt, dan zondigt

1) Vgl. 28, 84-92; 29, 28 sqq.

2) 28, 94.

3) 18, 318; vgl. GOETHE'S *Marienbader Elegie*.

4) „Nun kann die Entzweifällung aber auch so unser Erleben bedrohen, dass der Wirklichkeit die Geistigkeit, der „Aussenwelt”, das „Innere” sich entzieht.” (28, 96)

5) „Ausschweifung heisst die Sünde wider das Mass unserer natürlichen Wirklichkeit.” (28, 97)

hij tegen de wil tot gemeenschap en maakt haar werkelijkheid onmogelijk.¹⁾ Michael Köhlhaas tenslotte kan als prototype dienen van de veelvormige zonde der hybris: het onmogelijke wordt geprobeerd om in een titaanse poging het al naar de idee te dwingen en dat met de beperkte middelen der eindigheid.²⁾ Dit besef van vertwijfeling heeft echter noch diepte noch breedte, het schept zelf nog geen ruimte om een ervaringsgebied te constitueren, het blijft een „Schwellenmotiv“. Of het de poort zal worden tot een nieuwe nog intensere en dus nog totaler omvattende ervaringsspanning is volstrekt onzeker: de immanente binding der ervaringskrachten kan ook verslappen, de polen kunnen uiteen vallen, alle „bewustzijn“ (niet psychologisch op te vatten!) kan verloren gaan, de mens in zijn specifieke „mense-lijkheid“ vernietigd worden. Wij zagen, dat KANT de vertwijfeling op ethisch terrein overwinnen wilde door God tot een postulaat te maken; een eigen ervaringsgebied voor het religieuze wordt hiermee niet gewonnen, maar zijn scherpen blik ontging het niet, dat er bij dit postuleren toch een specifieke bewustzijnsmodus, een eigen objectiveringsrichting een rol moest spelen. Naast de boven gelaakte, het „willen“ generaliserende, formulering vinden we de volgende: „Gesetzt also, ein Mensch überredete sich . . . durch manche in der Natur und Sinnenwelt ihm vorkommende Unregelmässigkeiten bewogen von dem Satze: es sei kein Gott, so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für bloss eingeildet, ungültig, unverbindlich halten und ungescheut zu übertreten beschliessen wollte.“³⁾ Het Godsbegrip is dus toch geen wilsprodukt, maar het Godsbeleven ontspringt naar aanleiding van de vertwijfeling aan een autonome bron⁴⁾, zelfs voor KANT, wiens „*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*“ (1793) de autonomie van den godsdienst in het criticistische

1) „Lüge ist die Sünde des Geistes gegen die Wirklichkeit der Gemeinschaft.“ (loc. cit.)

2) „Was keines einzelnen Menschen Werk sein kann, soll trotzdem Verlangen des Geistes sein; nicht Sehnsucht nach dem All, sondern Trotz wider das All; in Zerbrecen seines Selbst am All, die Wollust dieses Selbst finden, diese *Hybris* im Titanentum der Persönlichkeit ist die Schuld gegen die Welt, die der Grösse sich beugt, aber das Grotteske zermalmt.“ (loc. cit.)

3) KANT, *Kritik d. U.* § 87 (Ak. V, 451).

4) „Damit ist aber ausgesprochen, dass das Postulat des Daseins Gottes kein Willenserzeugnis, kein Urgebilde des Willensbewusstseins ist; dass vielmehr eine neue Bewusstseinsinstanz vorliegt, innerlich frei vom Willen, die die Ursprungsstelle für Gott ist.“ (28, 140)

denken tot op GÖRLAND niet tot haar recht liet komen.¹⁾ De verwijfeling betekent totale vereenzaming, het bewustzijn is in zich zelf opgesloten, tot zich zelf bepaald als een op niets betrokken toevalligheid. Met de „Egoität des Monachos”²⁾ wordt dit belevingsmotief aangeduid. Het is het totale vervallen zijn van alle binding, van elke correlativiteit, het uitgestoten zijn, de verlatenheid, de eenzaamheid, die zonder zin, want het lege niets is.³⁾ De energie der transcendentie in de immanentie schijnt zich zelf overspannen te hebben en de absolute, d.w.z. niet meer betrokken elementen blijven als „het transcendente” uit de katastrofe over. „In dieser seiner grössten Not gelangt das Erleben zu einer so unsagbar grossen Schöpfung, dass von ihr die Masse des Menschentums gesprengt erscheinen. *Das Erleben erzeugt seiner Einzigkeit die Gegeneinzigkeit — Gott.*” „Die Gegeneinzigkeit „Gott” ist zunächst nichts anderes, als lediglich dies: dass die Unbezogenheit der Egoität den Wurf wagt in die Leere hinaus, . . . dass das Bewusstsein über unendliche Erlebensleerheit hinweg ein Gegentranszendentes ergreift.”⁴⁾ Als „Gegeneinzigkeit” is God de Naamloze, met niets te Vergelijkene.⁵⁾ In deze uiterste correlativiteitsspanning scheidt de ervaring zich zelf haar uiterste

1) Een algemeen vooroordeel is, dat na KANTS weerlegging van de logificering van het Godsbewustzijn en diens ethisering van het zelfde gebied de autonomie ervan door SCHLEIERMACHER zou zijn gefundeerd [b.v. J. L. SNETHLAGE, *Kant* ('s Gravenhage, 1932), 96]. Dat SCHLEIERMACHER, de romantische filosoof van den levensstijl, het religieuze moest misverstaan, was onvermijdelijk. Zijn „*Reden über die Religion*” zijn een hoofdwerk der aethetica („Nicht um „Religion” handelt es sich, sondern um „Anschauung des Universums”, um „Weltanschauung”: 18, 51) en „*Der christliche Glaube*” laat met de these: „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeusserungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, dass wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind” (§ 4) het autonome juist ondergaan (28, 63 sqq; 79). In hoeverre de juiste formuleringen in zijn „*Dialektik*” van de immanentie van het heilige in de „wereld” toch pantheïstisch dienen te worden opgevat, blijve een open vraag. (28, 68; 105).

2) 28, 100.

3) Vgl. 28, 101: „Die Egoität definieren wir also als diese totale Unbezogenheit auf die drei Reiche, in der sich unser Menschentum erbaute; ein totales „An sich”, die schlechthinige Absolutheit, das heisst Einzigkeit, die sinnlose Verschränktheit auf sich, sei es als „Geistigkeit” ohne Bezug auf Gegenständlichkeit, sei es als „Wirklichkeit” ohne Bezug auf Geistigkeit, d.h. Verschränktheit auf Etwas, das den Sinn des Nichts hat.” Dat deze „eenzame” religieus specifiek onderscheiden is van het arithmetisch „ene” (unus), het physische „individuum” (het „onuitwisselbare”), den ethischen „ego”, die in en door een alter-ego bestand heeft en den „enige” (unicus) der aethetica, behoeft geen betoog.

4) 28, 102.

5) Vgl. *Exodus* 3, 14 en *Jesaja* 40, 18; 25.

grenzen, die als grenzen (Grenzen) op elkaar betrokken zijn en dus in geen enkelen zin absoluta (Schranken): de egoïteit is niet langer absoluut en de „tegenenigheid” kan het nooit worden krachtens den gezamenlijken oorsprong van beiden: „Ik” en „God” omschrijven in hun polaire spanning de totaliteit der immanentie, behoeden in de absolute wijdte hunner begrenzende omvatting het geheel der ervaring voor uiteenvallen.¹⁾ Het „gebied”, waarover als middel en midden God en Ik naar elkaar toereiken in correlatieve verbondenheid is de „wereld”, de religieuze categorie voor de immanentie der heiligheid.²⁾ In de „wereld” nu is alles totaal geheiligd en dus is het beleven gevrijwaard voor den vernietigenden indruk der totale toevalligheid: niets is meer toevallig, alles is religieus-noodzakelijk, gebonden, „begrepen”. God is „nabij” in alles, maar blijft tevens ten allen tijde „ver af”. Het polytheïsme kan de eenheid der wereld niet beleven, het pantheïsme blijft als aestheticisme vóór alle religieuze ervaring; alleen in het monotheïsme is het religieuze beleven tot zich zelf gekomen.³⁾ „Verlossing” heet de bevrijding van de absolute egoïteit,

¹⁾ 28, 104: „Die Absolutheit der polaren Transzendenz erzeugt die Totalität des „Gebietes”, das „Zwischen” den Polaritäten. *Die Absolutheit polarer Transzendenz schafft die Totalität der Immanenz. Das ist es, was wir das neue „Gebiet” nannten*; es ist erzeugt als die Totalität eines absoluten Innen, als das in einem absoluten Grenz-Aeussersten total Befasste.”

²⁾ Vgl. 28, 104/5; of SCHLEIERMACHERS uitspraken in zijn „*Dialektik*” deze verhouding van Ik-God en Wereld „meesterlijk tot uitdrukking” brengen, gelijk GÖRLAND hier opmerkt, lijkt ons een nader onderzoek te behoeven. Uitspraken als: „Wir wissen nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes ausser der Welt oder an sich” (*Dial.* § 216. ed. Jonas) vereisen een nadere toetsing (gelijk trouwens degehelefragmentarische „*Dialektik*”) op hun al dan niet pantheïstische strekking, ook al wijst de „*Vorlesung*” van 1828 het pantheïsme explicite af (168). Maar voor tegenspraken schrikt de zoekende geest van SCHLEIERMACHER niet terug; vgl. G. WEHRUNG, *Die Dialektik Schleiermachers* (Tübingen. 1920).

³⁾ „Das Bewusstsein hat mit der Schaffung des *Polytheismus* sich in der Richtung des Problems vergriffen: um der Ohnmacht der Erlebenszerfällung Herr zu werden schafft es im Vielgöttertum nur ein Spiegelbild dieser Zerfällung. Und es ist das Gewaltige des *Monotheismus* nicht in seiner Wurzel ergriffen, wenn man den einzigen Gott den „Allermächtigsten” nennt [XENOPHANES, A 28 (Diels)]; der ursprüngliche, der Erlebensmangel in den einzelnen Göttern des *Polytheismus* ist nicht ein Mangel an Macht, sondern an der Totalität der Weltbefassung, an der absoluten Weite der polaren Transzendenz.” (28, 108/9) „*Pantheismus* ist nicht Religion; mag er ein Ausdruck des Lebensstiles, eine „Lebenskunst” sein wollen. Er zergeht in Hybris; denn mag das Ich versuchen, das All zu sich zu gestalten und in sich zu ziehen — es wird zu gegebener Stunde vom Schicksal erdrückt und ironisiert. Das Ich der (pantheïstischen) Persönlichkeit mag im unendlichen Schaffen seiner titanischen Allgefühls sich als Gott oder als grotesken Nebenbuhler Gottes fühlen, es ahnt nicht Gott”. (142/3)

de bevrijding dus van de totale toevalligheid: de „vrij”-wording tot deze nieuwe binding is de hoogste functie van de „vrijheid” als transcendentiesignaal. Door deze „verlossing” is de wereld niet vergeten en verzaakt, maar juist in haar totaliteit opgenomen in het nieuwe beleven: „Im Gebiet der Welt liegt alle Realität der Erlösung... Von den absoluten Grenzen, der polaren Einzigkeit beginnt aller Bezug, beginnt die Erlösung, die religiöse Erfahrung; aber erstreckt sich lediglich auf die Welt.”¹⁾

Doordat God slechts als grensmotief in de religieuze ervaring werkt, als terminus a quo, terwijl de wereld terminus ad quem is, is er van God geen specifieke ervaring, geen kennis mogelijk. Vandaar dat de *docta ignorantia* het laatste woord moet blijven, niet uit een beperktheid van onzen geest, maar uit methodische noodzaak. De „negatieve theologie” is op het juiste spoor: God komt geen enkel positief attribueert toe, omdat Hij de oorsprong aller attributen is, d.w.z. omdat in betrokken zijn op Hem de wereld zinvol is, maar alleen betrokken op God-Ik in polaire spanning.²⁾ Binnen de onvoorwaardelijke wederkerigheid der poolmomenten ligt niettemin het accent van de religieuze beleving op den de vertwijfeling te niet doenden pool: God is tegenover den Monachos de *Monarchos*. Dit wil echter niet zeggen absoluut heerser, maar beheerder. De strijd tussen LEIBNIZ en DESCARTES over Gods almacht ook met betrekking tot de mathematische waarheden, is een religieuze misvatting van de zijde van DESCARTES. „Der absolute Gott ist kein Heil für die Verzweiflung; durch den absoluten Gott erhielte der Lebenszerfall die

¹⁾ 28, 110.

²⁾ Bij MAIMONIDES vinden we deze gedachte in uiterste scherppte uitgesproken: „Wir dürfen nur denken: Gott hat nicht das Dasein. Damit ist nach MAIMONIDES gesagt: Gott ist der Ursprung des Daseins.” [H. COHEN, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (Giessen, 1915), 47] „S’il insiste tant sur les attributs négatifs, c’est précisément pour mettre au-dessus de toute atteinte la plénitude de l’être en Dieu.” [L. G. LÉVY, *Maïmonide* (Paris, 1911), 141]. De z.g. negatieve theologie vindt men in principe reeds aangeduid bij JUSTINUS (*Apol.* I, 63: ἄνωμόμαστος Θεός) en CLEMENS ALEXANDRINUS (*Strom.* V, 11 (§72): οὐχ ὃ ἔστιν, ὃ δὲ μὴ ἔστιν γνωρίσαντες). Deze uitdencoplatonische speculatiestammende gedachte (PROCLUS, *In theol. Plat.* II, 11: πάσης σιγῆς ἀρρητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον) gaat in het theologische denken sindsdien nooit meer verloren, zelfs in de scholastiek niet (THOMAS V. AQUINO, *Contra gentiles* I, 30: Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum; vgl. *De Veritate* q. 8 a. 1 ad 8) ondanks de altijd volgehouden mogelijkheid van Godskennis per analogiam, zij het ook slechts als lagere trap (*In Boeth. de Trin.* q. 1a. 2); vgl. E. GILSON, *Le Thomisme* (Paris, 1927³), 101 sqq. DIONYSIUS MYSTICUS (AREOPAGITA) vormde o.a. in de latijnse vertaling van SCOTUS ERIUGENA de schakel.

metaphysische Bescheinigung seiner Endgültigkeit." ¹⁾ Van de zonde uit gezien is de inhoud van het religieuze beleven in de polariteit van *berouw* en *genade* geborgen. Ook hier polariteit, geen eenzijdige willekeur van de genade als een „vrije daad Gods". Ook hier blijft God beheerder van het „goede" evenals Ik er door verplicht ben: de wetmatigheid van het goede bindt God en Ik te samen in onophefbare wederkerigheid. „Gott ruft den Menschen über diese Weltweite des Gesetzes hinweg durch Gnade, Ich ruft Gott über dieselbe Weite durch Reue." ²⁾ Op deze wijze grenst de religieuze ervaring zich af tegen iederen vorm van mythologisering, die altijd van den Monarch God een goddelijken tyran maakt.

Het voltrekken van de correlativiteit draagt als actus op de onderscheiden terreinen der ervaring verschillende namen: het zijn wordt gedacht, de gemeenschap in wilshandelingen „waar" gemaakt, de stijkosmos door het gevoel geschapen. Het zijn geen zielsvermogens, geen psychologische onderscheidingen, maar aanduidingen van „verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung." ³⁾ Hoe moet nu de analoge term in het veld van het godsdienstige beleven luiden? Denken, willen en voelen zijn uitgesloten, daar door op hen een beroep te doen de autonomie van het religieuze zou worden prijs gegeven. Het meest gebruikt is de term „geloven". Hierin ligt echter een gevaarlijke dubbelzinnigheid verborgen. „Geloven" kan een vorm van zijns-denken zijn, n.l. het voorwaar-houden van waarschijnlijkheden, het vertrouwen koesteren, dat getuigenissen juist zijn. In dien zin kan men allerlei „van" God geloven, maar het religieuze wordt eerst getroffen, wanneer men zegt „in" God te geloven. Om alle verwarring met metaphysische en theologische speculaties uit te sluiten, wordt een term gekozen, die niet nieuw is, maar zich uitstekend leent voor de kenmerking van de beleving van het heilige. „Das Wesen (der religiösen Gemütsstimmung) besteht weder im Handeln noch im Wissen, sondern im Gefühl,

¹⁾ 28, 114.

²⁾ 28, 115; 116: „Es gibt nur „das Gesetz", „das Gute", aus dem sich Gott und Ich bestimmen; dies Gesetz erst ermöglicht die Korrelativität zwischen den Akten der Reue und der Gnade. Aber die Gnade ist nicht auf Grund des Gesetzes „des Guten" einzufordern und zu erzwingen. So ist die Gnade ein reiner Akt, wie die Reue ein solcher. Aber sie ist ein *reiner* Akt, keine Willkür aus Gesetzlosigkeit, sondern ein Akt durch den Wirklichkeit auf das Gesetz des Guten wieder beziehungbar werde." „So wird Gott in der Milde der Gnade, der Milde des Richters zum „Vater", das Ich durch Selbstzurechnung der Sünde durch Reue zum Menschensohn; beide in unaufhebbarer Korrelativität des Aktes von Monachos und Monarchos."

³⁾ KANT, *Kr. d. U.*, Ak. V, 175.

und was sie für Handeln und Wissen sein soll, das wird sie erst durch das Gefühl, und dieses religiöse Gefühl ist es, welches ich *Ahnung des Ewigen im Endlichen nenne.*"¹⁾ Door het vrome schouwen wordt de nabijheid Gods als openbaring, die tegelijk geheimenis is, in de „Ahnung" gegrepen. Dit betekent niet, dat de vroomheid op geheimzinnige wijze toegang vindt tot datgene, waartoe het verstandsdenken niet doordringen kan, noch ook, dat dit „Ahnen" de volle waarheid van het „geheim" toch niet vermag te ontsluiëren. „Wir haben das religiöse Geheimnis der Nähe Gottes nicht an einen absoluten Mangel unseres Geistes metaphysisch preiszugeben, sondern haben im „Geheimnis" der Offenbarung, d.i. der Nähe Gottes, den ureigenen positiven Gehalt der religiösen Erfahrung zu bestimmen, höchste Zulänglichkeit, nicht einen Mangel unseres Geistes."²⁾

Deze „Ahnung", waarin de polaire transcendentie tot bewuste beleving, d.i. ervaring komt, is de mogelijkheid die correlatief betrokken is op de werkelijkheid der door haar tot religieuze bepaaldheid gebrachte „wereld". Deze „wereld" is de uiteindelijk concreet geworden voorwerpelijkheid, waarin alle vorige objectiviteitsgraden zijn opgeheven, „geheiligd" en daarmee van hun totale toevalligheid „verlost". Het τὸδε τι, dat door het natuurkennen als functioneel bepaald relatiesnijpunt wordt gefixeerd in steeds vollediger onuitwisselbaarheid, daarna als middel in het handelen en nog verder als stof, waarin een ziel zich uitdrukt, een deugd zich vorm geeft steeds meer aan eigen, zelfstandige betekenis inboet, wat is tenslotte dit τὸδε τι in de totale wijdte der religieuze ervaring? „Nichts als ein Zeichen, ein Zeichen der Nähe Gottes, ein Numen."³⁾ Geen teken

¹⁾ FRIES, *Wissen, Glaube und Ahnung* (1805), 239. FRIES worstelt in dit werk en in zijn *Handbuch der Religionsphilosophie u. d. phil. Aesthetik* (1833) met het onderscheid tussen „glauben" en „ahnen", terwijl hij bovendien „Ahnung" en „Gefühl" niet voldoende tegen elkaar afbakt. Toch ligt in het zoeken naar een nieuwe aanduiding het tastende besef van het eigene dezer spher. In den tijd der Romantiek komt het woord vaker voor dan „geloven" en het verdient de vergetelheid niet, waarin het geraakt is (JACOBI, MATTHIAS CLAUDIUS, GOETHE, SCHLEIERMACHER). Voor KANT is „Ahnung" typisch genoeg een „Hirngespinnst", een „Surrogat", daar hij er alleen een ongegrond, d.w.z. de ervaring (in kantsen zin) overschrijdend, zijnsdenken in vermag te zien en het dus nog niet van het metaphysische „geloven" onderscheidt (Ak. VII, 187; VIII, 398).

²⁾ 28, 130; vgl. 132: „Die Ahnung ist das sichere Befinden, dass unendliche Befassung, dass unendliches „Verlangen" der polaren Einzigkeit wirklich ist; aber sie ist nur spüren des Verborgenen. Nicht, was das „an sich selbst" in absoluten Attributen sei, wonach Ich, wonach Gott verlangt, enthüllt und entnacket die Ahnung."

³⁾ 28, 147.

van God, want dan was het een reliquie, een incarnatie, een mythologisch onding; wel echter een teken van de nabijheid Gods, een wenk uit de verte, dat het gelijk ieder ander „ding” als „wereld” behouden geborgen is in het veld, dat God en Ik verbindt én uithoudt.¹⁾ „Alle créature in dem si sint sô sint si alse ein niht; swenne si überschinen werdent mit dem liehte, in dem si ir wesen nement, dâ sint si iht.”²⁾ Zo is in de „wereld” als religieuze werkelijkheid de lokking zowel als de dreiging, die in de „natuur” zogoed als in het „universum” en in den „kosmos” de ervaring niet tot bevredigde rust laten komen, opgeheven. „Mehr kann die Welt nicht wagen als dass sie Totalität der Wirklichkeit sei, der einen

¹⁾ Vgl. 28, 147: „Es ist ein Zeichen der Weltbfasstheit in absoluter Immanenz, ist „Welt” als Zeichen, dass es kein Verlorensein gibt . . . So ist „das Ding” ein Zeichen (— nicht Gottes, das hülfe nur dem Glauben) der Nähe Gottes, ein Zeichen für die Ahnung . . . ; an sich ein unglückseliges Nichts, ein Verfallenes, wenn es nicht Ahnungszeichen der Nähe Gottes, wenn es nicht Welt ist. Es selbst ist stumm, blind, feindselig tot, ein Nichts, an dem das Erleben zur Verzweiflung zerschellt, wenn es selbst etwas sein will, wenn es etwas anderes ist als Offenbarung, als Manifestation des Bezugenseins . . .”

²⁾ MEISTER ECKHART (ed. Pfeiffer. 1857), 107, 38.

De zuiverste, volste uitdrukking van het specifiek religieuze wordt in de documenten der duitse mystiek gevonden. GÖRLAND citeert voornamelijk de duitse preken en tractaten van ECKHART, zonder zich te bekommeren om de historisch-philologische vraag naar de echtheid der afzonderlijke stukken. De kritisch-idealistische denkwijze van ECKHART is voor het gehele tot nu toe gepubliceerde oeuvre aangetoond door B. PETERS, *Der Gottesbegriff Meister Eckharts* (Hamburg. 1936). PETERS komt tot de volgende conclusie: „Durch die Logik überwindet ECKHART die metaphysische Theologie in ihren beiden Disziplinen der Theologie und der Psychologie, und er ersetzt diesen durch den Begriff der analogia entis zusammengehaltenen Dualismus durch die logisch homogene Korrelation von Gott und Ich. Dadurch wird nun erst im eigentlichen Sinn eine Theologie möglich, denn die scholastische Theologie bricht in jene beiden Teildisziplinen auseinander, obwohl der logisch absurde Begriff der analogia entis die Aufgabe hat, sie zusammenzuhalten.” (3) Dat de hier genoemde „theologie” *godsdienswetenschap in prologisch autonomen zin is*, blijkt uit het gehele onderzoek. „Durch ECKHARTS gesamte Theologie geht beherrschend der Gedanke, dass Religion polares Einzigkeitsverhältnis ist, „vermittelt” durch die Wirklichkeit, den Gegenstand „Welt”. Nirgends tritt für das eigentlich religiöse Grundverhältnis Gott-Ich auch nur der Gedanke hervor an die vermittelnde Funktion einer religiösen Heilsanstalt, an die Kirche; ja sie wird, ausdrücklich abgelehnt . . . „Die liute sprechent dicke zu mir: bitent für mich. Sô gedenke ich: war umbe gânt ir ûz? war umbe bîbent ir niht bî ir selben unde grîfent in irer eigen guot? ir tragent doch alle wârheit weselich in ir. Daz wir alsô wêrlîch in irer mîezen bîben und alle wârheit besitzen âne mittel und âne onderscheit in rehter sêlîkeit, des helf uns got” (Pf. 67, 16).” (299)

Wirklichkeit der Nähe Gottes durch Ahnung." ¹⁾ Daarom is niet alleen niet het karakter van de attributen Gods, maar zelfs niet dat van de religieuze ervaring getroffen door het woord van de „coincidentia oppositorum." Opposita, inepta, impossibilia e.d. ontstaan alleen voor een methode, die het ene gebied met de maten van het andere meet: zij zijn dus niets specifiek religieus', maar schijn-resultaten van een methodische fout, die men in alle gebieden kan ontmoeten. ²⁾ Dat het paradoxe van de religieuze beleving — paradox dan voor het „logische" zijnsdenken — in het bijzonder is opgevallen, ligt daaraan, dat de intensiteit en correlatief daarmee de extensiteit der ervaring hier tot een maximum zijn opgevoerd: geborgenheid in de onmetelijke wijidte van het Al, het kan niet ondenkbaarder en toch is het waar! In het *gebed* scheidt het Ik zich zelf het vertrouwen in deze geborgenheid, het vertrouwen, dat alle wegen van God komen en naar Hem terugvoeren, dat de „wereld" zin heeft ondanks al haar schijnbare zinledigheid. Daarom is het gebed ook geen bede om een gunst, maar een dialoog, die toch monoloog blijft, een monoloog, waarin de mens zich zelf bevrijdt door zich als gebonden in de laatste, hechtste binding der polariteit van God en Ik te beseffen. ³⁾ Voor wij van de constructieve gedachten overgaan tot de kritiek der godsdienstwetenschappen, werpen we nog een blik op de verschillende geaccentueerdheid, die dit openbaringsbeleving vertoont. Want altijd blijft den homo religiosus bewust in welken nood de vertwijfeling over hem kwam en hoewel alle ervaringsmodi

¹⁾ 28, 150. Tegenover deze bepaling van het religieuze begrip „wereld" staat de dualistisch-theologische, die de „wereld" als het gebied der zonde tegenover het godsrijk plaatst. Aan deze en dergelijke mythen wordt de eenheid der ervaring altijd opnieuw weer te schande en daarom worden ze steeds weer door de menselijke bezinning overwonnen.

²⁾ „Es gibt nur eine tatsächliche coincidentia (d.h. Zusammenwurf) von opposita: das ist der Mythos. Gegenüber dem Mythos wie gegen die generalisierende Anmassung im Ohnmachtsworte der Coincidentia oppositorum gibt es eine einzige und zulängliche Sicherung: dass das bedrohte Gebiet einer Erfahrungsstufe sich in sich selbst rechtfertigt, sich besinnt auf die, es in seiner Ureigenheit gestaltenden Kategorien. Was sich aus diesen Kategorien ableitet, mögen andere Opposita schelten, es werden Supposita „bene fundata" der Einheit dieser Erfahrung sein." (28, 153)

³⁾ „Das Gebet ist Wortgebärde, in der die Ahnung in der Einzigkeit eines Erlebnisses sich ihrer Einzigkeit selbst bewusst wird. Es ist die *Selbsterfassung* des Menschen in seiner Einzigkeit. Es ist die *Selbstbefreiung* der Seele durch das Wunder der Expiration und die Stillung der Sehnsucht nach *Bindung* durch die Weise der Inspiration, der Kontemplation der Seele, beides als Atmung der Ahnung." (28, 163)

in de ene heiliging der „wereld” zijn opgeheven, een nuancering naar de stijldominante der persoonlijkheid — stijldominante, die het doorbrekingspunt van vertwijfeling en verlossing bepaalt — blijft merkbaar.¹⁾

Wordt de natuur tot de religieuze ervaring „omgeschouwd”, in de „Ahnung” opgenomen, dan wordt het onbegrensde tijd-ruimtelijke worden tot de „ewigheid”, d.i. tijd- en ruimteloosheid der „schepping”. „In êwikeit ist weder vor noch nâch. Dar umbe, daz vor tûsent jâren geschehen ist unde nach tûsent jâren unde nû geschiht, daz ist ein in der êwikeit.” „Waz wesen hât, zît oder stat, daz hoeret ze gote niht, er ist über daz selbe . . . Nim ich ein stücke von der zît, sô enist ez weder der tac hiute noch der tac gester. Nim ich aber nû, daz begrîfet in sich alle zît. Daz nû, dâ got die welt inne machte, daz ist also nâhe dirre zît, als daz nû, dâ ich iezuo inne spriche, unde der jungeste tac ist also nâhe disem nû, also der tac gester was.”²⁾ Het woord van AUGUSTINUS: *procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore*³⁾ heeft bij voorbaat elk logisme, dat met de middelen van het natuurlijke causaliteitsdenken in het z.g. kosmologische Godsbewijs de „schepping” wil begrijpen, onmogelijk gemaakt: het verwacht zich in niets dan tegenspraken, want „das Denken vermag den Ahnungsgehalt der Ewigkeit nur als Zeit (Dauer in der Zeit) zu denken, vermag ihm also nicht gerecht zu werden.”⁴⁾ In het motief der „schepping” ligt inderdaad een gans andere zin. De wereld wordt religieus beleefd als omvangen en gedragen door de eeuwige waarheden, de waarheden der eeuwigheid: *vérités éternelles* en *vérités de fait*, mogelijkheid en werkelijkheid, *essentia* en

¹⁾ „Immer bleibt die besondere Schwelle der Verzweiflung näher oder ferner in der Sicht meiner religiösen Einzigkeit. Niemals wird die Welt die unbedrohte Eine Habe der Nähe Gottes; immer drohen Gesichte der Gewalt, die meines Denkens hohnlacht, der Willkür, die meinen Willen lähmt, des Schicksals, das den Stil meines Lebens zerrütten will. Und erhebt sich mein Denken oder mein Wille oder mein Gefühl zur Ahnung, so wird all dieses zwar hinaufgehoben in eine unendliche Zuversicht, aber die Ahnung hält in sich bewusst, aus welchen Nöten sie ihrer Inbrunst mächtig wird.” (28, 164)

²⁾ MEISTER ECKHART (ed. Pfeiffer) 190, 33; 268, 10; vgl. 28, 168: „Das Werden der Natur verschwindet in seiner unabgeschlossen unendlichen Totalität im Ahnungswerte eines blossen Schnittes, einer blossen Nu-Bedeutsamkeit für die Ewigkeit. So wird also in der Bezogenheit, die von der Ahnung im Werte der Ewigkeit erzeugt wird, die Natur in keiner ihr eigenen Bestimmtheit gezeichnet; und doch hat die Ewigkeit ihren Charakter erlangt, indem die Ahnung ihre reine Ursprünglichkeit gegenüber dem Denken der Natur betätigt.”

³⁾ AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* XI, 6.

⁴⁾ 28, 170.

existentia doordringen elkaar en in eeuwige bezinning over de „geschapen” tijdelijkheid vinden God en Ik elkaar. „Got ist in allen dingen, aber als got götlich ist und als got vernünftig ist, sô ist got niendert als eigentlich als in der sêle. . . . In dem innigsten und in dem hoehsten der sêle, dâ inne sint sie beide in eim. Dâ diu zît nie in enkam, dâ nie bilde in geluhte, in dem innigsten und in dem hoehsten der sêle schepfet got alle die welt.”¹⁾ Daarom kan voor de zuivere religiositeit de „wereld” niet te veronachtzamen schijn of te verwerpen onwezenlijke nietigheid zijn. Ieder „schepsel” is in zijn creatuurlijkheid een door het medegevoel gedragen, het heilige openbarend mede-schepsel — geen schijn, waarachter het ware wezen listiglijk geraden moet worden en geen waardeloze godverlatenheid. Zo verkeert de weedom om de broze breekbaarheid in een liefde voor al het Geschapene. „Wenn je das Wort „*sub specie aeternitatis*” dem Gemüte Tiefen der Ergriffenheit zu erschliessen vermochte, so müsste es hier in der Ahnung des Ich sein, die ihrem Blick auf die Kreatur senkt. . . . Da fließt in die Demütigkeit ein klares Tröpflein Allwissenheit ein: das Nu ist in der Ewigkeit geborgen, es ist ein Nu der Ewigkeit und ihrer Wahrheit.”²⁾ Daarom is niets verloren, ook het schijnbaar on-tijdigst brekende niet. Geen religie is geheel zonder dit beleven van de wereld als geheiligde schepping, maar het zuiverste vinden wij deze „Ahnung” uitgedrukt in de religieuze gedachten van de *Grieken*, niet in de polytheïstische volksreligie, maar in de reine vormen van het Godsbeleven van een PLATO en een ARISTOTELES.³⁾

1) MEISTER ECKHART (ed. Pfeiffer) 207, 3; vgl. 28, 173/4: „Wenn die Ahnung aus dem Reich der ewigen Wahrheit hinsieht auf das Reich der Wirklichkeit, so sucht sie nach einem Bilde, das ihr ein Gleichnis sei für das Umfasstsein der Wirklichkeit inmitten der wesenhaften Wahrheit. . . dann nennt sie dies Welt-dasein in seiner kargen Zeit-unendlichkeit ein Nu der Ewigkeit. Aber sie verflucht dies Nu fest in die Ewigkeit; inmitten aller Wahrheit ist die Welt gehalten; darum sieht die Ahnung die Welt als Schöpfung, als Schöpfung aus der Wahrheit der Ewigkeit in der Wahrheit der Ewigkeit;” vgl. *Ev. Joh.* 1, 1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζῶν ἐστίν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων; 3, 21: ὁ δε ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα; 17, 3: αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκουσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν.

2) 28, 177.

3) „In jenen (PLATONS Gedanken) bieten die Motive der ἀνάμνησις, der orphisch getönten Darstellungen seiner Ideenschau tiefgreifenden Anknüpfungen. Bei ARISTOTELES bieten die Einheit seines Gottesbegriffs, dessen Kennzeichnung als die Reinheit der Vernunft, als νόσις νοήσεως, die Korrelation des

De religieuze documenten getuigen met misschien nog luider stem van de vertwijfeling, ontsprongen aan het beleven van den wil tot gemeenschap, wanneer deze zich vergeefs een zinvol werkingsveld zoekt, in het „dohuis“-gebeuren dezer wereld. Deze nood wordt niet gekeerd door het mythische beeld van een „hemel“, waarin „eeuwig durende rust“ en „vrede“ heersen als lokkend idool na alle moeiten van dit aardse tranendal. Niet prijsgegeven wordt de wereld der handelingen door de grote godsdienstigen, maar gereinigd en verhevener teruggewonnen in het schouwen der „Ahnung“. Bij de creatuurlijkheid van het geschapene kan het niet blijven, ook de mens als persoon moet in het religieuze beleven opgenomen worden, zó dat zinnelijkheid en zedelijkheid niet langer als absolute tegenstellingen, als vijanden gedacht worden. Het religieuze motief van den „*eeuwigen vrede*“ spreekt het beleven uit van het wondere geheimenis van de eenheid van natuur en wil. ¹⁾ De eeuwige waarheden van de natuurwetmatigheid en van de wetmatigheid van het handelen kunnen niet tegenstrijdig zijn, daar zij beide ontsprongen zijn aan de ene, alles omspannende waarheid, die de polariteit van God en Ik betekent. Daarom wordt in de paulinische brieven de mens, die JACOBUS de „*eersteling der creaturen*“ heet ²⁾, een „kind van God“ genoemd. ³⁾ Daarin ligt het volledige vertrouwen uitgedrukt op de

πρότερον πρὸς ἡμᾶς der Zeitlichkeit und des πρότερον τῇ φύσει der zeitenthobenen πρώτη οὐσία entscheidende Konstruktionsansätze. In keiner Religion tritt das Doppelwesen des Gemütes so klar zutage, wie in dichterischen Gestaltungen des Griechentums sowohl die Wonne des unmittelbar gottgeschenkten Lebensgenusses (das *Apollinische*), als auch klaglose Bescheidung über die Hinfälligkeit des zeitlichen Daseins (das *Dionysische*).“ (l. c.)

¹⁾ „Ist der Mensch zur Menschheit berufen — und er ist es durch den Ewigkeitsruf seines Innern —, so muss Sittlichkeit in der Weltwirklichkeit Bestand gewinnen können. Das alles besagt, dass eine Einheit von Kreatur und Mensch vom religiösen Erleben geschaffen werden muss, eine Einheit von Natur und Wille, von Sinnlichkeit und Sittlichkeit in der Ahnungseinheit der Welt.“ „Diese Einheit von Natur und Willen spricht die Ahnung aus in dem Worte des Friedens.“ (28, 184/5)

²⁾ JACOB. 1, 18: βουλευθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινὰ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.

³⁾ PAULUS, Gal. 4, 5: ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν. ὅτι δε ἔστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον· Ἄββᾶ ὁ πατήρ. ὥστε οὐκέτι εἰ δοῦλος, ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.

genade Gods, zodat geen uitslag van aards streven („werken“) het gelovende, de wet van het geweten volgende hart kan bevredigen, maar ook geen tegenslag de eeuwige rust van den in het kind-zijn geborgene kan verstoren. Zijn alle mensen zo in den „geest“ „van Gods geslacht“ (γένος ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ ¹⁾), dan kan er geen twijfel meer opkomen aan de waarlijke mogelijkheid der gemeenschap en aan de zinvolheid van het zedelijk streven. Het „*Nieuwe Testament*“ wil een nieuwe bond tussen God en mens zijn, die de mogelijkheid van wat filosofisch heet: „primaat van het zedelijke“ moet garanderen. ²⁾ Zo ontstaat het vaste vertrouwen in de Voorzienigheid, de hoop, dat het totaal onzer handelingen, de „wereld-geschiedenis“ een zinvolle richting neemt. Alle *messianisme*, alle „Erziehung des Menschengeschlechts“ wordt als geloof uit deze bron gevoed. „Wereldgeschiedenis“ is een uit zedelijke vertwijfeling geboren religieus belevingsmotief en vindt niet toevallig haar oorsprong in het *joodse denken*. In zijn vertwijfeling heeft het jodendom voor de eerste maal alle hoop op de toekomst gezet in stede van van een „gouden tijd“ in het verleden te dromen, waarin een aan het zedelijke totaal voorbijziende levensstijlphantasie te voorschijn treedt. In LESSING en KANT ³⁾ komen deze motieven als „philosophie der geschiedenis“ zelfstandig tot bezinning en verlaten slechts schijnbaar het godsdienstphilosophische verband, hetgeen zich in sommige formuleringen nog duidelijk verraadt. ⁴⁾ In dit vertrouwen op de

¹⁾ *Acta*, 17, 29.

²⁾ Vgl. 28, 188/9. Dat in dezen nieuwen bond nieuwe mythische symbolen optreden, die zich concentreren om de *middelaarsfiguur van Christus* is een terugvallen in oudere voorstellingen: „Die Urbezogenheit Ich-Gott darf mit keiner Bruchstelle bedacht werden, die durch die Erlösergestalt Christi zusammengescheisst werden könnte.“ (loc. cit.) De gedeeltelijke redding van het Christusmotief (190/2) moet als psychologisch-historische uit de godsdienstphilosophie geweest worden: het PAULUSwoord: εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν (*Rom.* 8, 17) moge beeldend meewerken het gevoel te versterken, toch „lebt die Gestalt und Bedeutung des „Gottessohnes“ aus beherrschenden Motiven, gegen die die Religionsphilosophie, der es um die Unvermischtheit des Religiösen zu tun ist, unüberredbar sich verschliessen muss.“

³⁾ LESSING, *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780). KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). KANT, *Zum ewigen Frieden* (1795). Vgl. 28, 199 sqq; 34.

⁴⁾ KANT, *Idee etc.* Ak. VIII, 30: „Eine solche Rechtfertigung der Natur — oder besser der Vorsehung — ist kein unwichtiger Bewegungsgrund einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen.“ In dit verband behoort ook thuis

gerichtheid van de totaliteit van het geschieden staat niettemin de eenling troosteloos toevallig en verlaten, in den geestelijken zin „armoedig”: hieruit ontstaan de motieven van het *medelijden* met den *medemens* („ebemensch”¹⁾) en de *zielszorg*, die zich bekommert om de „ziel” van den ander, omdat zij weet, „dass, rückwärts, die Schwere der Kreatur an allem hängt und mit ihr die Müdigkeit im Dienste des Weltfriedens der Gerechtigkeit.”²⁾ Wederom zuiver polair gedacht is dit motief bij ECKHARDT: „Hâstû dich selben liep, sô hâstû alle menschen liep als dich selben. Die wîle dû einen menschen minre liep hâst danne dich selben, dû gewunne dich selben nie liep in der wârheit, dû habest denne alle menschen liep als dich selben, in einem menschen alle menschen, unde der mensche ist got unde mensche.”³⁾

Door intensivering van deze spanning komt het religieuze beleven tenslotte tot den diepsten vorm van zijn bezinning, die tevens de hoogste en de alomvattendste is. Niet meer alleen het denken en het willen, maar het voelen van het kosmoscheppende Ik weet zich de oorsprong van de waarheden der eeuwigheid. „Süllen wir immer komen in den grunt gotes und in sîne inneriste innerkeit, sô müezen wir zuo dem minsten komen in unsern eigenen grunt und in unser innerste innerkeit in einer lûtern demüetikeit.”⁴⁾ In het Johanneïsch-Paulinisch Christendom en in de duitse Mystiek vindt deze diepste religieuze waarheid en deze volledigste overwinning van de vertwijfeling haar machtigste vertolking, doordat „der mensche gotes geslechte ist unde gotes sippe.”⁵⁾ „Wâ ist er (got) dan in sînem tempel (diz ist vernünftekeit)? Dâ er heilig schînet, als der ander meister sprach, daz got ist ein vernunft, diu dâ lebet in sîner bekantnüsse alleine, in im selber alleine blîbende, dâ in nie niht beruorte, wan er alleine dâ ist in sîner stilheit. Got in sîn selbes bekantnüsse bekennet sich selber in sich selber.”⁶⁾ Het is de diepe ervaring van het leven, dat zonder waarom? uit zich zelf leeft en daardoor alle vertwijfeling onder zich gelaten heeft,

de geschiedenisfilosofie van HEGEL, „die von vornherein wie aus religiösem Interesse, ja wohl gar wie aus religiösem Erleben heraus erfasst scheint; Gott wird nicht nur ein Notbegriff, sondern wird ein Ursprungsbegriff; aber eben ein Begriff mit theologischer Absolut-Gestaltung und mit metaphysischer Anmasslichkeit, die „das Denken” in einem Gebiete zur Herrschaft bringen will, in dem die Ahnung waltet.” (28, 202)

¹⁾ MEISTER ECKHART (ed. Pfeiffer), 616, 35.

²⁾ 28, 205.

³⁾ MEISTER ECKHART (ed. Pfeiffer), 310, 9.

⁴⁾ op. cit. 225, 35.

⁵⁾ op. cit. 420, 36.

⁶⁾ op. cit. 269, 37.

zich door geen noodlot meer laat verwarren. „Das ist ewige Seligkeit: Ruhe in dem Urgrunde seiner selbst, Schöpfen des Ich und Gottes aus dem einfältigen, innigsten Eigenen des Geistes.”¹⁾ Zo wordt de duitse Mystiek tot een bewust²⁾ weder opnemen van de ideeënleer van PLATO en slaat de brug der bezinning naar NICOLAUS CUSANUS en het duitse Idealisme. God de Vader en de mens als zoon komen in de verhouding van Meester en leerling³⁾ en hoewel zelf voor elkaar onkenbaar, zijn zij in hun polaire eenheid een „liehtikeit”⁴⁾, waaruit alle dingen verstaan worden in hun wezen. „Ich hân etwenne gesprochen von einem liehte, ist in der sêle, daz ist ungeschaffen und unschepfelig. . . . Daz selbe lieht nimet got âne mitel unbedecket blôz, als er an ime selber ist” en dit licht is het beroemde „*junkelîn der sêle*”.⁵⁾ Het Ik moet hier zijn bijzonderheid laten vallen en daardoor bevrijd worden van alle dreigende mogelijkheden ener noodlotsgebondenheid, die immers juist door het bijzonder-eigene van den levensstijl van persoonlijkheden onontkoombaar wordt. „Ich spriche bî gotes êwiger wârheit, daz sich got in einen iedlichen menschen, *der sich zuo grunde gelâzen hât*, muoz alzemâle ergiezen nâch aller sîner vermügenthait.”⁶⁾ Geen hoogste spanning der persoonlijkheid dus, neen „ein ureigenes Reich enthüllt die Ahnung: das Reich der Einzigkeit, in das kein Klang dringt von schicksalträchtiger Besonderheit.”⁷⁾ Nu eerst is de „wereld” uiteindelijk geheiligd, nu kan een steen meer zijn dan het lichaam des Heren en waar het Ik volledige ondergang dreigde, volstrekt verval zijner werkelijkheid, daar wordt uit deze schamelheid het diepste doorgronden, bezitten van de wereld geboren. Door deze laatste heiliging wordt de wereld een

¹⁾ 28, 210.

²⁾ MEISTER ECKHART (ed. Pfeiffer), 261, 21; andere plaatsen door het gehele oeuvre noemt B. PETERS, op. cit., 5 en zegt: „ECKHART ist vielmehr Platoniker; nicht so sehr im Sinn eines unmittelbaren geschichtlichen Schülerverhältnisses, sondern in der systematischen Bedeutung, dass seine Theologie aus platonischem Geiste konzipiert ist, denn die direkte PLATOKENNTNIS ECKHARTS scheint nach den vorliegenden Texten nicht sehr weitreichend gewesen zu sein. Seine Kenntnis des platonischen Denkens ist wohl im Wesentlichen vermittelt durch die johan-neischen Schriften, durch AUGUSTIN und den Neoplatonismus, vor allem durch PROKLOS.”

³⁾ MEISTER ECKHART (ed. Pfeiffer), 40, 14: „Und dar umbe ist sîn bekennen nûn: als in dem meister ein ist, daz er lêret, und in dem junger, daz er gelêret wirt.”

⁴⁾ op. cit., 616, 7.

⁵⁾ op. cit., 193, 16 en 32.

⁶⁾ op. cit., 192, 23.

⁷⁾ 28, 215.

„voetstap Gods” naar het woord van PSEUDO-TAULER;¹⁾ „und diese Heiligung der Welt ist das Werk des *Geistes*, dieses Letzten und Tiefsten, in dem das Erleben sich gründet.”²⁾ In den „geest” in mystiek-religieuze zin is de voleinding van het beleven bereikt zó, dat alle onderscheidenheid overwonnen is door de absolute doorvoering van de methode der onderscheiding zelve. Het „stamelen” van de mystieke „ekstase” is de door een vroegere belevingstrap aan deze laatste samenschouwende éénwording van alle beleven ten onrechte gegeven naam. Het is niet het door een overweldigend gevoelsbeleven niet meer verstaanbaar kunnen spreken, maar het beleven bereikt hier het waarlijk onzegbare, dat de diepste wijsheid is³⁾: God en Ik zijn één geworden in een totaal on-pantheïstische betekenis. De wereld, „alle dingen”, zijn nu eerst werkelijk voor het beleven ontsloten: de idee van de ware eenheid der ervaring is geschouwd. „*Swenne diu sêle kumet in die ungenamete stat, dâ nimet si ir widerruowe, dâ alliu dinc got in gote sint gesin, dâ ruowet si.*”⁴⁾ Verre van elk pantheïsme wordt het monotheïsme hier *monalethie*, waarin de ene waarheid der ene ervaring en de ene ervaring der ene waarheid samenvallen in een uiterste, alles doorgloeiende spankracht, die in het woord „rust” haar paradoxe aanduiding vindt, een rust, die met boeddhistische stemmingen niets gemeen heeft, daar zij waarlijk religieus is.⁵⁾

¹⁾ *Von der Nachfolge des armen Lebens Christi* (ed. Schlosser, 1883), 274; ook ECKHART spreekt van een „fuozstapfe gotes” (Pf. 11, 7).

²⁾ 28, 219.

³⁾ „In dieser letzten Einheit, die letzte Weite ist, ist der Urstand „Leben” zur Urständigkeit Geist vollendet. Das ist der Sinn des „Geistes” in der Mystik: Vollendung des Erlebens in „Leben”, des Urstandes „Leben” in Erleben durch Ahnung. Die Unsagbarkeit ist nicht ein Mangel gegenüber anderen Erlebensweisen, sondern ist ein Hinausragen über sie an Wesentlichkeit; nicht Rückfall, sondern Vollendung. Aus ihr gewinnt die Ahnung die letzte freie Weite des Erlebens, in der die Besonderung überwunden ist, denn alle Sagbarkeit lebt in uns aus Mannigfaltigkeit und Besonderung.” (28, 221)

⁴⁾ MEISTER ECKHART (ed. Pfeiffer), 130, 11.

⁵⁾ op. cit., 284, 12: „Dô ich ûz gote flôz, dô sprâchen alliu dinc: got der ist. Nû mac mich diz niht sêlic machen, wan alhie bekenne ich créature; mër: in dem durchbrechen, dâ ich ledic stên wil in dem willen gotes unde ledic stên des willen gotes und alles siner werke unde gotes selbe, sô bin ich ob allen créaturen unde bin weder got noch créature, sunder ich bin daz ich was unt daz ich blîben sol nû und iemer mê. . . . In disem drucke enpfâhe ich sô grôze rîcheit, daz mir niht genuoc mac sîn got nâch allem dem, daz er got ist, nâch allen sînen götlichen werken, wan ich enpfâhe in disem durchbrechen, daz ich unde got einz sîn. Dâ bin ich daz ich was, unde dâ nime ich weder abe noch zuo, wan ich bin dâ ein unbewegêlichiu sache, diu alliu dinc beweget.”

Deze „rust” is geen verloren zijn in het niets van een nirwana, maar een *zwijgen*, dat meer leeft „in der Kraft des hoerennes denne in der kraft des sehennes.”¹⁾ Zo leeft de „geest” dus in een innerlijke muziek, die de laatste eenheid verklankt van Ikheid, Godheid en Wereldheid, in het „eetwige leven”. De mens laat God nog alleen spreken, omdat, wat God spreekt, het leven is. „*Das ist das Letzte, worauf eine in Worten ausprägsame Besinnung hindeuten kann.*”²⁾

Nadat op deze wijze de grenzen en het oorspronkelijke karakter van het religieuze ervaringsgebied zijn aangegeven, kan de uit prologische motieven noodzakelijke *kritiek op de godsdienstwetenschappen* haar met den constructieven — d.w.z. uit de idee van de eenheid der ervaring voortvloeienden — kategorialen opbouw correlatieve taak vervullen. Homo capax divinitatis — dit protestants-lutherse inzicht moet deze kritiek leiden: ook het „zijn” van God moet aan de voorwaarden der ervaring beantwoorden, wil het religieuze beleven meer zijn dan een zinledige phrase. Het „transcendente” moet ervaringsimmanent tot zijn recht komen, ja moet de eenheid der ervaring eerst werkelijk maken³⁾ in stede van metafysisch gesubstantialiseerd als het onding ener absolute transcendentie, die zich toch wederom aan den mens „openbaart”, alle ervaring blijvend te storen. „Und so verliert jene CALVINSche Antithese: Finitum non est capax infiniti für uns jeglichen erlaubten Sinn. Das LUTHERSche Wort ist restlos auszudenken; das ist das Leitmotiv der kritischen Religionsphilosophie.”⁴⁾ De religieuze bezinning mag niet verstarren tot een dogmatisch geloof, daar de

¹⁾ MEISTER ECKHART (ed. Pfeiffer) 15, 19.

²⁾ 28, 226. Voor de autonomie van deze hoogste, de eenheid der ervaring voleindende beleving zij tenslotte aan het diep verstilde woord van ECKHART herinnerd: „Wer dise rede niht verstêt, der bekumber sîn herze niht dâ mite. Wan als lange der mensehe niht gelfch ist dirre wârheit, alsô lange wirt er dise rede niht verstên, wan ez ist ein unbedâhtiu wârheit, diu dâ komen ist ûz dem herzen gotes âne mitel.” (pf. 284, 28)

³⁾ Vgl. 30, 58: „De godsdienst wil dus dat als werkelijkheid erkennen, wat de filosofie door haar overweging onafgebroken op een oneindigen weg door haar en alle andere methoden der ervaring mogelijk wil maken: de eenheid der ervaring, die alle bijzondere gebieden der ervaring omvat. Maar ook de godsdienst kan dit evenmin als enig ander gebied beleven, niet uit zichzelf, want zij is op zichzelf geen „Jenseits”, dat een eenheid vormt. Zo ontspringt dan uit het verlangen der godsdiensten de laatste en opperste oproep aan de filosofie om opklimmend van de laagste tot de hoogste transcendentie *de ene godsdienst als laatste eenheid der ervaring mogelijk te maken* door als rechter op de totaliteit aller bijzondere gebieden in te werken”.

⁴⁾ 28, 229.

levende voortgang van de verdieping van het beleven daardoor onmogelijk wordt. De kritiek heeft zich dus vooral te keren tegen elke aan een kerkelijke belijdenis gebonden „theologie”: niet alleen omdat krachtens den naam in deze bespiegelingen geen werkelijk religieuze ervaringsvormen aan het woord kunnen komen, maar omdat de gebondenheid aan een statutarisch uitgangspunt de autonomie der ervaring miskent.¹⁾ De kritiek richt zich uitsluitend op joodse en christelijke geloofsbezinningen, omdat pantheïsme en polytheïsme, het eerste om zijn aesthetisch karakter, het tweede om zijn onadaequaat, voorlopig godsdienstwetenschappelijk karakter, van zelf niet in aanmerking komen en omdat de blik in deze beschouwingen zich nu eenmaal bewust hiertoe beperkt.²⁾

Van de vier prologische eisen is de eerste die der onbeperkte apriorisering, die voor dit gebied te formuleren is als de „*Forderung totaler Offenbarung*.”³⁾ Positief wordt aan dezen eis voldaan, doordat de „Ahnung” zich meer en meer in zich zelf verdiept, zich losmaakt van heteronome principia en in een oneindig voortschrijdende „profetie” de eigen werkelijkheid van het religieuze, het verder en verder fundeerd, onthult. Voorbeelden van zulke dieper leggingen van het religieuze apriori — niet psychologisch te vatten in den zin van R. OTTO — zijn de ontwikkeling van den joodsen nationalen god tot dien van de

¹⁾ „Krachtens den naam”: theologie is, wat het woord zegt, „leer van God”, theorie van het Goddelijke Wezen en eerst in tweede instantie worden „Ik” en „Wereld” daarbij betrokken. Er bestaat tussen deze factoren geen autonome, correlatieve eenheid, maar een eenzijdige afhankelijkheid. Volgens E. PRZYWARA [*Analogia Entis* (München. 1932), 39] is de theologie „einmal eine Aussage über Gott” (λέγειν θεόν) en een „Aussage Gottes” (θεός λέγων). Ook daar, waar de protestantse theologie tot een dieper inzicht komt en erkent [G. v. D. LEEUW, *Inleiding tot de theologie* (Amsterdam. 1935), 102]: „Theologie is geen spreken over God, als gegeven object; zij is evenmin spreken over religie of religieuze ervaring. Zij is spreken van Gods daden. Die zijn het derde . . . tussen de ongreepbare werkelijkheid Gods en de — buiten God — even ongreepbare werkelijkheid van den mens. Wij noemen dit derde: „Openbaring””, blijft de theologie op de Kerk betrokken, zij het ook de „levende Kerk”. Hoe „kritisch” deze theologie zich ook gedraagt (119), het gaat echter om het „verstaan van de Boodschap”, niet om „voortzetting” daarvan (99). Het blijft bij het orthodoxe woord: „Der Ort der Theologie ist die Kirche, wie ihr Grund und Inhalt die Schriftoffenbarung ist.” [E. BRUNNER, *Religionsphilosophie protestantischer Theologie* (München. 1927), 6] Vgl. L. J. v. HÖLK, *Encyclopaedie der Theologie* (Assen. 1938), 12: „Theologie beantwoordt pas dan aan haar doelstelling, wanneer zij is een door God omtrent God beleerd zijn.”

²⁾ Vgl. 28, 230/1; de beperking tot de beide hoofdvormen van monotheïsme kan nauwelijks als willekeurig beschouwd worden: hoogstens zou het van belang zijn, dat het mohammedanisme onder den zelfden gezichtshoek eens geanalyseerd werd.

³⁾ Vgl. 28, 231—262.

onder messiaanse categorieën gevatte wereldgeschiedenis, de gang van het synoptische Christendom tot dat uit johanneïsch-paulinischen geest en de verdieping van het petrinisch-papistische katholicisme tot het uit de duitse mystiek gevoede protestantisme. ¹⁾ Deze eis wordt weersproken vooreerst door de *orthodoxie*, die in „de Schrift” „de” openbaring beweert te bezitten en zodoende het fier tot een factum wil doen bevriezen. Op geen terrein der ervaring treedt iets dergelijks op: het natuurwetenschappelijke leerboek of de rechtscode zijn ten allen tijde bereid, zij het ook soms na strijd, om voor dieper inzicht te wijken, ja het leerboek heeft zijn enigen zin daarin, dat het zich overbodig maakt, door de mogelijkheid te scheppen, dat het zelf geantiqueerd wordt. De openbaring daarentegen is een bovennatuurlijk wonder, een oerdaad Gods, een onveranderlijk, feitelijk gegeven. Van een gedachteninhoud is geen sprake, maar wel van door het geloof te aanvaarden heilswaarheden van absoluten en voor het bewustzijn onbevattelijken aard. ²⁾ Dit laatste vooral is essentiël: als iets vreemds, niet appellerend aan en te voorschijn groeiend uit een natuurlijke zijde van den menselijken geest, treedt het „Woord Gods” tegenover den mens met de aanspraak op absolute gelding. De moeilijkheid, waarop alle orthodoxie ten slotte strandt, is de uitlegging van de Schrift: door het „literalisme” tracht zij zich te vergeefs te verzetten tegen persoonlijke pogingen om zich bezinnend den inhoud van „de leer” tot zinvol, d.w.z. een beleven vertolkend begrip te verheffen en tot geestelijk bezit te verdiepen. Het *anthropologisme* maakt zich deze innerlijke moeilijkheid ten nutte door het transcendente uitgangspunt voor een onmogelijke tegenspraak te verklaren en al het andere als een onzuiver compositum van andere menselijke belevingswijzen te ontmaskeren (FEUERBACH). ³⁾ Hiermee is de openbaring radikaal gerelativeerd: in tegenstelling tot het literalisme wordt hier wel de openbaring binnen de sfeer van het menselijke

¹⁾ Vgl. 28, 242/3.

²⁾ „„Die Schrift” ist ein Ganzes der „Offenbarung Gottes”; sie ist ein schlechthin Gegebenes, ein Positives, Absolutes, Uebernatürliches. Sie ist ursprünglich gar nicht gedanklicher Inhalt, sondern ist Offenbarung eines Daseins, des Daseins Gottes; und nur als Worte, die durch das Dasein Gottes bezeugt sind, erlangt der gedankliche Inhalt selbst seine eigentliche Bedeutung, den Sinn der Urgeltung und Urwahrheit”. (28, 238)

³⁾ „Nach dem Anthropologismus ist also das Religiöse restlos zu enthüllen als ein unwahres Knäuel von Motiven, die, einzeln, lautere Träger unseres Erlebens und im alltäglichen Leben jedes Menschen überall wirksam seien. Es ist nichts als verführerischer Schein, dass im Religiösen ein Erfahrungsgebiet eigentümlicher Wahrheit zum Ausdruck gelange.” (28, 244)

beleven gebracht, maar ten koste van de oorspronkelijkheid van het religieuze.¹⁾ De derde te bestrijden theorie is het *nativisme*. In ROUSSEAU's „Profession de foi du Vicaire savoyard” komt dit beroep op het allen mensen aangeboren natuurlijk licht tot uiting. Een totaal indifferentisme is er het noodzakelijk gevolg van: het alom levende eenvoudig ware gevoel van de goddelijke almacht brengt het niet tot ingespannen streven naar verdieping van dit beleven en de er mee gepaard gaande tolerantie is uitvloeisel van de skepsis tegenover elke verdere differentiatie van confessionelen aard, waarin toch de voortgaande bezinning zich noodzakelijk documenteren moet.²⁾ Ten vierde blijkt het *rationalisme* een hinderpaal op den weg der apriorisering. In zijn zuiversten vorm vertoont deze opvatting zich bij MENDELSSOHN, die het theoretische „denken” alleen het vermogen toekent het bestaan en de eigenschappen Gods te „bewijzen” en daardoor het religieuze beleven te behouden voor de ontspringen van het bijgeloof. Daardoor wordt dit beleven beroofd van zijn eigen principe en aan de heteronomie van het geometrisch-fysische denken uitgeleverd.³⁾ De even verderfelijke tegenhanger van het rationalisme is het *gnosticisme*. Hier wordt het religieuze

¹⁾ „Der Anthropologismus versteht unter „Analyse der religiösen Erfahrung” den restlosen Abbau dieses Gebietes zugunsten der „fortschreitenden Kultur”; die Forderung totaler Offenbarung erkennt in der fortschreitenden Kultur den Anlass zu unausgesetzter Vertiefung des religiösen Problems und damit zu einer fortgesetzt tieferen Besinnung auf die reine Ursprünglichkeit des religiösen Erlebens.” (28, 245)

²⁾ „Diesem Nativismus ist also das Gottverhältnis eine Empfindung, die jedem unmittelbar zugänglich, die in allem ihrem Gehalt offenbar, einfach „natürlich”, in vollem Sinne selbstverständlich ist, in der es keine Tiefen unendlicher Ahnung, keine „Prophetie”, keine — Forderung totaler Offenbarung gibt.” „Die nativistische „Toleranz” ermangelt des sie erst rechtfertigenden, unendlichen Ringens um „Gottes Nähe”, von dem ein Zeugnis die Konfessionen sind.” (28, 248/9) Voor de ware betekenis der tolerantie vergelijkte men den derden eis.

³⁾ „Sonach entspringt der Begriff Gott und damit sein Dasein durch ein „Also” aus dem Denken der Dinge. Dies „Also” bringt den Begriff Gottes und sein Dasein erst hinzu. Wie sehr immer der höchste Begriff eines Daseins, so ist „Gott” doch kein Urmotiv des Erlebens, aus dem sich alles andere „beweise”, sondern er ist ein aus dem Denken Abgeleitetes, obwohl auf es hin die Wege des Denkens „zwingend” führen; eines Denkens, dessen homogenes Gebiet das Geometrische ist.” „Das religiöse Erleben hat in sich kein Urprinzip homogener Wahrheit. Somit kann es sich selbst nicht begründen.” (28, 252/3) Weliswaar heeft KANT den MENDELSSOHNSEN vorm van rationalisme aan de kaak gesteld, maar „„das Denken” versucht immer von neuem das religiöse Erleben auf Begriffe zu logifizieren und, wie immer als ein ihm Fremdes, gleichwohl aus sich „abzuleiten”.” (254)

beleven niet uitgeleverd aan een heterogene methode, maar zozeer tot iets bijzonders gemaakt, dat alle verband met de andere ervaringsmethoden verbroken is. De mensen zijn verdeeld in ὕλικοί, ψυχικοί en πνευματικοί en alleen in de laatsten zijn de goddelijke σπέρματα gestrooid, waardoor zij de eeuwige Waarheid vermogen te zien. Daarom is hier aan den eersten eis niet voldaan, omdat de religieuze ervaring niet haar fundering in den logos vindt, die God en Ik correlatief doet ontspringen, maar omdat een goddelijke Logos mythisch-kosmogonische daden verricht, waarbij de verlossing gedenatureerd wordt tot een daadwerkelijke losmaking der ἐκλεκτοί uit de verstriking in de ὕλη, tot een kosmisch drama dus ¹⁾: deze objectieve gebeurtenissen zijn geheel vrij van religieus beleven en dit laatste verwordt tot een betekenisloos epiphenomenon. Als laatste gevaar blijft het *phaenomenalisme* over (FRIES). Van een ware wereld-an-sich is de voor ons als beperkte zinnenwezens alleen toegankelijke verschijnselenwereld het beeld, dat wij als beeld en symbool dezer ware Volkomenheid in de religieuze „Ahnung” leren verstaan. Het hierin uitgesproken metaphysische dualisme maakt van den beginne af iedere zelfverantwoording van het religieuze bezinnen onmogelijk, gelijk reeds de zedelijke ervaring niet tot haar recht komt, wanneer men haar met de phaenomenalisten misbruikt als een aanwijzing, dat er achter de zinnelijkheid een meta-rijk der vrijheid ligt. Wederom wordt het methodische motief der transcendentie tot een transcendent zijn gehypostaseerd en daardoor het religieuze (zo goed als het zedelijke) tot een „subjectieve” reflex gemaakt van een werkelijkheid op zich zelf: deze passieve afhankelijkheid laat geen plaats voor actieve zelfverdieping en dus voor werkelijken ervaringsgroei. ²⁾

De tweede eis, die der volledige bepaling, moet in ons gebied den

¹⁾ „Das Pneumatische ist aussermenschlicher Herkunft, ist auf die Menschen ausgestreut; es ist seiner inneren gesetzlichen Struktur nach ein Göttliches, ein Nicht-Menschliches; vermittelt des Pneumatischen offenbart das göttliche Wesen sich an den Menschen; aber nicht offenbart der Mensch aus sich selbst die Tiefen des göttlichen Erlebens, erahnt es nicht.” „Die Erlösung war ein dramatischer Ausdruck für die Uebermacht der guten Weltkraft gegenüber der bösen. Die Erlösung war der Vollzug der Ablösung dieser beiden Reiche voneinander aus der grösseren Macht der guten Gottheit. Die Erlösung war also der chiliastische Akt kosmogonischer Auseinandersetzung, war gar keine spezifische Angelegenheit eines Urverhältnisses Ich-Gott.” (28, 255/6)

²⁾ „Dem Phänomenalismus ist, wie das sittliche Prinzip, so auch das Religiöse im Menschen nur ein subjektiver Reflex einer transzendenten Objectivität; es ist also kein Gebiet autonomer Gesetz- und dadurch Gegenstandsgestaltung, sondern eine ins Subjekt gegebene Abhängigkeit.” (28, 261)

vorm aannemen van de „*Forderung totaler Heiligung*”.¹⁾ In het wezen der religieuze ervaring ligt, dat de „Ahnung” geen bevrediging vindt, zolang als nog enig punt der „wereld” buiten de geldigheidsbetrekking God-Ik schijnt te vallen. „Aber die ûzerkeit der bilde sint dem geuobten menschen niht ûzerlich, wan elliu dinc sint dem inwendigen menschen ein inwendigiu götlîchiu wîse.”²⁾ „Die totale Heiligung der Welt ist der unendliche Weg der Findung Gottes in jeglichem Dinge.”³⁾ Het ware wezen aller dingen wordt in dit religieuze beleven gegrepen, niet in één actus, maar in een niet aflatende inspanning, waardoor de „wereld” steeds nader gebracht wordt tot de idee ener totale bepaaldheid uit den „geest”. Deze idee is die van de identiteit van monotheïsme en monalethie, waarin de eenheid der ervaring als werkelijk — vermoed („geahnt”) wordt.⁴⁾ Niet God en Ik ervaren elkaar in het „licht”⁵⁾ dezer Waarheid, maar de wereld in al haar vormen ontspringt er in, „als ein Gebinde wahrheitsgehaltenen Geschehens geheiligt.”⁶⁾ Aan deze klare verhouding van Ik, wereld en God gemeten moet het *dualisme der zijnsprincipia* als storend worden afgewezen. Het Manichaeïsme, de Augustinisch-Calvijnsse leer der praedestinatie, alle theologie als de leer van den absoluten God: in al deze leren, of zij nu het gebied van het natuurzijn of van het zedelijk handelen dualistisch uiteen scheuren, komt van de monalethie, de ongeschonden heiliging der wereld, niets terecht. En dat hiervan geen sprake kan zijn, ligt daaraan, dat de wereld niet geborgen gehouden wordt in de correlativiteit van God en Ik, maar dat de Ik-pool in absolute afhankelijkheid verloren gaat. Heel duidelijk is dit bij de praedestinatieleer, waar de gemeenschapszin van het handelen en dus de rechtvaardiging van het willen niets betekenen tegenover de willekeur van Gods decreet.⁷⁾ En de religieuze jammerlijkheid der

¹⁾ Vgl. 28, 262—276.

²⁾ MEISTER ECKHART (ed. Pfeiffer) 569, 6.

³⁾ 28, 265.

⁴⁾ Vgl. 28, 266.

⁵⁾ MEISTER ECKHART (ed. Pfeiffer), 45, 5: „Nû sehent, dirre mensche wonet in einem lichte mit gote, dar umbe enist in ime noch liden noch volgen, sunder ein gelichiu êwikeit. Disem menschen ist in der wârheit wunder abe genomen und alliu dinc stânt weseliche in ime.”

⁶⁾ 28, 268.

⁷⁾ In de duitse mystiek daarentegen wordt de mens geheel gerechtvaardigd, mits hij zich maar als betrokken bekent in het religieuze beleven van den eeuwigen vrede en het primaat van het goede. „In der wârheit, künde ein diep, den man ietzunt solte hâhen, der es wol verdienet hête unde hête gestolen, und einer der gemürdet hête, den man von rehte solt entliben, künden sie in in daz vinden: sich, dû wilt daz liden durch die gerehtikeit swenne man dir reht tuot, sie würden âne mitel sêlic.” [MEISTER ECKHART (ed. Pfeiffer) 577, 17]

theologische godsbewijzen blijkt uit de innerlijke tegenstrijdigheid, waaraan zij lijden: de uit de religieuze correlatie losgescheurde „absolute” God wordt op het aan zijn werkelijkheid totaal onadaequate zijnsdenken — gerelativeerd! Even storend is echter het andere uiterste: het *pantheïsme*. De „verheid Gods” wordt hier vergeten en daardoor het onophefbaar correlaat: de „nabijheid Gods” van een religieus tot een aesthetisch begrip. „Wereld” en „God” kunnen nooit identiek worden, zolang zij niet tot stijlkategorieën worden vervalst. En gebeurt dit, dan wordt de „wereld”, als uitdrukking van Gods persoonlijkheid, absoluut transcendent aan het beleven en dus onervaarbaar. ¹⁾

De derde eis, die aan de godsdienstwetenschappen te stellen is, is die van de eenheid der fundering, dat wil hier zeggen de *eenheid der openbaring* of wel de *tolerantie*. ²⁾ De veelheid der godsdiensten is van oudsher het skandalon aller monotheïstische confessies en zij trachten hieraan een einde te maken door òf zich in hoogmoedige afzondering te separeren òf alle andere vormen tot ketterij, afdwaling te verklaren, en door het generaliserend motief van het „katholicisme” een „alleen zalig makend” geloof te statuëren. Reeds in de eerste eis zijn deze tendenties implicite afgewezen als niet in overeenstemming met den werkelijken ervaringsvoortgang zoals die door de godsdienstige genieën ten allen tijde voor confessioneel-kerkelijke verstarring is behoed. Niet om het abstraherende construeren van een „ideale” godsdienst uit wat alle godsdiensten als algemene waarheid bevatten gaat het, maar om het ongehinderd dieper leggen van het fundament der „Ahnung” in de overtuiging, dat al deze aprioriseringen, in welke bijzondere godsdienst(wetenschap) ze ook geschieden, ten slotte op de lijn moeten liggen naar de groeiende eenheid aller religieuze ervaring. ³⁾ Het *generaliserende katholicisme* (waarmee natuurlijk niet

1) „Gottes Wesen ist unendlich, des Menschen Attributcharakter beschränkt. „Welt” ist im Spinozistischen Pantheismus unendlich mannigfaltiger, als die Erlebensweisen des Menschen begreifen können; somit ist die „Welt” nicht erlebensimmanent.” (28, 276)

2) Vgl. 28, 276—288.

3) „Denn durch das religiöse Genie erfolgt die Erlösung der Religion und des religiösen Lebens von der Kirche und ihrem Banne; es lässt die Hoffnung aufspringen, dass auf dem Wege der Mannigfaltigkeit der Religionen gleichwohl die Einheit der Religion aus der Tiefe der Offenbarungsabgründe entdeckbar werde. Das ist der Sinn und die Absicht des religiösen Genies, wenn es über alle nationalen oder Kulturschranken hinaus seinen Ruf an die Weite „aller Menschen” richtet. Denn nicht um eine „neue” Religion geht es für das religiöse Genie, sondern um neue Tiefen des religiösen Erlebens, der „Offenbarung”, auf deren Grunde die Spuren alles religiösen Erlebens auf eine, wie immer ferne Einheit gerichtet sind. *Das religiöse Genie ist so wenig sektirerisch, so wenig als es bekenntnishaft „katholisch” ist.*” (28, 279)

alleen de katholieke kerk bedoeld kan zijn, maar even goed de aanmatiging der z.g. „natuurlijke” religie, die evenmin een veelvormig voortschrijden naar diepere openbaring gelden laat) dus, dat in iedere oorspronkelijke bezinning „subjectivisme” en reeds een begin van apostasie vermoedt, is het ene, waartegen deze derde eis zich keert. De *separatie der sekten* is het tweede. Mag de sekte vaak meer eigenzinnig dan diep revolutionair, meer aan het religieuze talent dan aan het genie haar oorsprong danken, toch verzamelen zich in haar diegenen, die in het kerkelijk dogma geen bevrediging meer vinden en daardoor wordt de sekte de voedingsbodem voor verdere bezinning, ook al zal het genie zich toch weer aan haar onttrekken en naar de universaliteit terug streven. ¹⁾ In tegenstelling tot beide tendenties staat de idee der *tolerantie*, die niets gemeen heeft met indifferentisme, maar in oereigen krachten der bezinning wekkende polemiek en apologetiek met andersgezinden de religieuze waarheid mede helpt verlossen. „Toleranz ist die Treue des religiösen Erlebens, eine Treue, der die zarte Aufgabe zufällt, die Geheimnisse der angestammten Religion aus den Urtiefen des Erlebens des jedem ureigenen Menschentums in dieser ungebrochenen einen Richtung ans Licht des Erlebnisses zu heben.” ²⁾ Achtung kent deze tolerantie voor „heimatliches Erleben aus anderen Offenbarungstiefen”, en den rijkdom van het godsdienstige beleven zal zij nimmer willen verarmen door unificering, ook al vermoedt zij, dat alle zoeken naar één punt geleid wordt door de diepste roerselen der „Ahnung”. ³⁾ Dit éne punt is de „letzte Vergeistigung alles dessen, was „Leben” heisst.” ⁴⁾

Hiermee zijn wij gekomen tot den vierden en laatsten eis, waarin de filosofische categorie van de eenheid der bepaling als „*Forderung der immanenten Systematik der Weltwirklichkeiten, d.h. der Vollendung*”

¹⁾ Het Christendom generaliseerde zich over het Jodendom, dat het uitsluitend als voorloper en aankondiging van Christus vermocht te zien, de specifieke genialiteit van het Messianisme miskennend. Anderzijds beschouwde het Jodendom de Christenen als een sekte, „als krankhafte Wucherung und also Entartung eines einzelnen religiösen Motivs: des Messianismus”. PAULUS’ daad, die het jonge Christendom een eigen principiële grondlegging schonk, is daarom van zo grote betekenis (28, 282).

²⁾ 28, 287.

³⁾ De menigvuldigheid moet niet worden prijsgegeven, maar de eenheid moet groeien juist in en door de scherpere fixering der verbijzonderingen. „So auch stehen die Nationalitäten als unverlierbare Besonderungen da, die alle, unbegrenzt klarer sich ausprägend, gleichwohl bestimmt sind zum Ganzen des Völkerbundes der Menschheit, der ganz frei ist vom Schattenbilde eines Kosmopolitismus.” (loc. cit.)

⁴⁾ 28, 288.

zich uitspreekt. ¹⁾ In overeenstemming met de eenheid der religieuze wetmatigheid, de „monalethie”, is de eenheid van de religieuze voorwerpelijkheid, de „wereld” of de „Ahnungswirklichkeit” te postuleren. Het zou kunnen schijnen, dat de vervulling van dezen eis door de structuur der religieuze categorieën reeds automatisch gegarandeerd wordt: de door de polaire transcendentie bepaalde totale immanentie der „wereld” maakt van deze toch een homogeen geheel, het gebied der openbaring? De vraag is echter, of deze totaliteit identiek is met eenheid. We hebben gezien, dat de religieuze „Ahnung” drie wereldwelijkheden constitueert: de wereld als *schepping*, als *messiaanse handelingsgemeenschap* en als *oord van totale heiliging*. Deze drie zuivere vormen van religieuze „Gegenständlichkeit” staan nu in het geheel niet uit zich zelf reeds in een vruchtbare, auxiliaire verhouding: evenals in de andere gebieden moet het onderling verkeer door de kritische filosofie geregeld worden, die daarbij heeft te waken tegen die specifieke vormingen, die aan dit verkeer afbreuk doen. Zo leidt zij het zoeken der religieuze ervaring in de juiste richting naar uiteindelijke eenheid in samenwerking. Als „mythisch” wijst de kritiek dien bezinningsvorm af, die de systematische hiërarchie der religieuze objectivaties niet dient. ²⁾ Zo is de gnostische opvatting van de natuur als strijdtoneel van elkaar vijandige oermachten of de polytheïstisch-griekse als een terrein van tyrannieke willekeur (AESCHYLUS' *Prometheus!*) een mythe, daar de natuur hierin niet zó gericht beleefd is, dat zij de mogelijkheid van de „Ahnung” ener messiaanse wereldgeschiedenis laat bestaan, omdat zij niet als „schepping” „ewigkeitsgehalten” is. Ook het paradijs is een mythische vorm van religieus natuur-beleven, omdat in het vreedzaam volmaakte van deze voorstelling geen elementen liggen, die, wat wij de toekomst der mensheid uit wil en door arbeid noemen, tot fundament kunnen dienen. „So musste die Ahnung erst die Sünde erfinden, damit sie eine Welt für Aufgaben und unendlichen Weg und Zukunft vorbereite. Im Sündenfall schafft sich die Welt die Möglichkeit zur neuen Weltwirklichkeit

¹⁾ Vgl. 28, 288—323.

²⁾ Vgl. 28, 291; 296: „Aus der Mannigfaltigkeit derjenigen Weltgestaltungen, die die besondere Religionswissenschaft als ihre Voraussetzung und ihr systematisch Früheres erfasst, wird sie auswählend diejenige Gestaltung als ahnungsrein werten, die die von dieser besonderen Religionswissenschaft verantwortete systematisch höhere Weltwirklichkeit in ihrer Besonderheit frei und ungehemmt lässt, innerhalb dieser früheren Weltgestaltung sich als eine ureigene Weltwirklichkeit zu erbauen. Was an der früheren Weltwirklichkeit die eigene Ausgestaltung der höheren Weltwirklichkeit beschränkt und verfälscht, wertet die dergestalt einschränkende und auswählende Religionswissenschaft als *Mythos*.”

der Zukunft, indem sie sich als Paradijs zerstört." ¹⁾ Dit systematisch noodzakelijke zondebegrip mag nu niet ontaarden in het „radikaal boze”, de „erfzonde” e.d., want het wereldgebeuren kan niet messiaans gericht zijn op toekomst, wanneer de absolute verworpenheid alleen nog maar de onverdiende genade ener verlossing van de wereld en redding in een hiernamaals toelaat i.p.v. de innerlijke „verlossing” der mensheid in ons mogelijk te maken. Hiertegenover staat het kritische begrip der „genade” als immanente bevrijding. Evenmin is het joodse henothéisme en het visioen van het „uitverkoren volk” meer dan een mythe. „Denn Menschheit heisst nicht das aus einem nationalen Imperialismus zu bändigende Ganze aller Menschen, sondern ist die Idee einer Gemeinschaft freier Wesen, deren Wirklichkeit als messianische Zukunft der Gerechtigkeit geahnt wird.” ²⁾ Ook op den hoogsten trap van religieus beleven, waar de „heilige wereld” opstijgt in het vrome bewustzijn, dreigen de zelfde gevaren als altijd en overal: de polaire transcendentie wordt tot een absolute gemaakt en de totale immanentie wordt prijsgegeven aan een uiteenvallen van het tijdelijke en het eeuwige, van het „Diessaits” en het „Jenseits”. Het individu gelooft in zijn onsterfelijkheid als compensatie voor zijn onvervuld gebleven idolen. De „onsterfelijkheid” in de reine sfeer van de „heilige wereld” der mystiek is een geheel andere, onmythische: ieder moment en ieder ding is daarin onsterfelijk, overgoten als het is door het licht der Ahnung. „Es ist die entwürdigende Verwendung eines Ahnungswertes der Unsterblichkeit, die sich aus dem Weiterlebeverlangen des enttäuschten Individuums den Mythos eines „Himmels” schafft, abseitig der Welt. Eine Religionsphilosophie, die in dem Bemühen diesen Wahn zu zertrümmern, nicht ihre Aufgabe sähe, bliebe ein Trabant eines egoistisch-naiven Mythos.” ³⁾

Dit proces van wetenschappelijke uitzuivering kan men niet vertrouwend overlaten aan de geschiedkundige ontwikkeling zelf: de noden der bijzondere bezinningsmethoden eisen gebiedend, dat het toeval en de willekeur der historische verschijnselen in hun onberekenbaren gang gecompenseerd wordt door bewuste arbeid: deze taak neemt de kritische-prologische filosofie op zich. Juist op het godsdienstige gebied is de neiging groot God een heilsplan toe te schrijven, volgens hetwelk de religieuze „waarheid” stap voor stap aan het licht zou komen. LESSINGS *Erziehung des Menschengeschlechts*

¹⁾ 28, 292.

²⁾ 28, 293.

³⁾ 28, 295.

schlechts is er een sprekend voorbeeld van. De verschillende (bij LESSING: paedagogische) graden van openbaring zijn in deze opvatting niet autonoom, maar meer of minder afwijkende verschijningsvormen van de éne, ware godsdienst: maar het probleem is niet „de éne, ware godsdienst”, doch de eenheid der alle op hare wijze even „ware”, d.w.z. het heilige onder een bepaald aspect verwerkelijkende godsdiensten, niet om de onderscheiden te doen vervagen of op te heffen, maar om deze krachtiger levend te bewaren in en door een wederzijds commercium. Het godsdienstphilosophische probleem onderscheidt zich hierin gezinszins van het aesthetische of ethische. ¹⁾ ²⁾

Tenslotte verdient nog het verschijnsel de aandacht, dat steeds bij opbloeiend religieus besef groepen zich vormen, die zich bewust van elk kerkelijk leven verre houden, maar op profane wijze de wereld

¹⁾ Vgl. 28, 298/9.

²⁾ Het probleem, dat op deze plaats van de kritische beschouwing aan de orde gesteld wordt (28, 300—313), n.l. of de kerken zich terecht als „gemeenten”, d.w.z. vormen van gemeenschap beschouwen en of ze het recht hebben zich als wereldwerkelijkheden in religieuze zin aan te kondigen, is enigszins heterogeen. Dat de kerkgemeenten geen gemeenschappen zijn, is duidelijk, maar heeft met den vierden eis niets te maken. Er is een religieuze gemeente mogelijk, in paedagogischen zin, waarin de religieuze oorspronkelijkheid in den broeder gewekt wordt en zich voor de genialiteit in den andere open houdt als streng reciproke wilshandeling (vgl. pp. 125 en 151). Het prediken vervult deze taak voor een deel en de protestantse kerk is daarom religieus vruchtbaarder dan de katholieke, die als sacramenteel instituut de predicatie niet wezenlijk acht. Maar het specifiek religieuze maakt deze „gemeente” niet werkelijk: het is voor de opvoedingsgemeente niet essentieel, of een mathematisch of een religieus probleem haar wekt. Maar afgezien daarvan zijn het gezamenlijk bidden en het gezamenlijk cultusdaden verrichten geen gemeenschap vormende handelingen: in het zich gezamenlijk richten tot God versterkt de homo religiosus makrophonisch slechts zijn beleven, dat echter steeds zijn eigen beleven moet blijven, wil de fundamentele zin der „Eenzigheid”, die met de „Gegeneenzigheid” polair verbonden is, niet verloren gaan. Daarom is de joodse voorstelling, dat het gezamenlijk bidden de voorwaarde is voor het godsrijk, omdat door het daarbij wegvallen van de geestelijke onderscheiden tussen de gelovigen de ware messianiteit wordt voorbereid (COHEN), een misvatting, evenals het christelijk adagium: *extra ecclesiam nulla salus*, dat uit de sacramentale voorstellingswereld stamt. „Wie wunderbar wertvoll der Kultus der Gemeinde auch sein mag — so ist er doch nichts anders als das Mittel für die Kraftentfaltung der religiösen Einzigkeit.” (307) Wordt dit middel tot zelfstandig doel gemaakt en stelt de kerk zich in de plaats van de „wereld”-werkelijkheid als „corpus Christi”, dan is het met de religieuze ervaring voorbij. Daar dit gevaar steeds dreigt, is het meeste te verwachten van „der kirchenfreie Pietismus, dessen Blick nicht gebunden noch verengt ist durch eine kirchliche „Gemeinde der Heiligen”, sondern auf das Ahnungserleben der Einzigkeit gestellt, nun gerade die Welt in ihrer Ganzheit und in jeder Kreatur als Offenbarungswirklichkeit Gottes zu gewinnen sucht.” (313)

willen reinigen, zodat zij aan hun „Ahnung” beantwoordt. „Es ist also die Abkehr vom Kirchlichen, vom äusserlich Bekenntnishaften, rituell Oberflächlichen des Lebens, ganz allgemein zur „Reinheit”, deren tiefster Sinn immer der ist, eine Weltwirklichkeit zu gestalten, in der die Ahnung ein Nu der Ewigkeit und Wahrheitswertigkeit ersehen kann.”¹⁾ Drie zulke profane vormen, die de ware bronnen van religieus leven zijn en het godsdienstig beleven vrijwaren voor kerkelijke ontaarding, zijn het vegetarisme, het communisme (als spontane vorm van samenleven, niet als politieke staatsvorm natuurlijk) en het „Ahnungserleben des Mysteriums von „Geist und Leben””. Deze drie verschijnselen corresponderen met de religieuze werkelijkheden, die wij genoemd hebben: schepping, messianisme en heiliging. In het *vegetarisme* leeft het besef van de verwantschap van alle creaturen als schepselen Gods, zodat het gebod: gij zult niet doden! tot een absoluten eis wordt. Acht al het levende en blijf rein! is voor dit beleven het hoogste en deze mens zoekt den intiemsten omgang met alle levende wezens en wordt — in zijn zuiversten vorm — *kluizenaar*. „Was diese Menschen eines Vegetarismus verbindet, ist nicht ein Bekenntnis mit der Absicht, sich kirchenhaft zu besondern. Denn sie bindet kein Bekenntnis von einem Gott, sondern das Gelöbnis, eine Weltwirklichkeit zu leben, die ein lauterer Gebiet der Nähe Gottes werden kann.”²⁾

Tegenover den kluizenaar staat als geheel ander type van den homo religiosus de *monnik*, de tot klaarheid gekomen *ἄσκητις*. Deze is niet alleen te denken, maar moet samen met anderen de wereld ontvluchten, om uit het diepe beleven van de ongerechtigheden in de maatschappij een rijk uit de waarheid van den eeuwigen vrede te stichten. Zo ontstaan *orden* in haar naar typisch communistisch recht geregelden gemeenschapsvorm (men denke behalve aan katholieke kloosterorden ook aan de protestantse Mennonieten- en Huttertergemeenschappen). In alle leeft meer of minder klaarbewust de wil een „zuurdesem voor de gehele mensheid” te zijn, waarmee zij en ook in hun gehele leefwijze duidelijk de bron van hun „Ahnungs”-beleving verraden: het messianisme. Wat het laatste en hoogste, het *mysterie van geest en leven*, betreft, daarvoor zijn nauwelijks bewoordingen meer te vinden. „Geest” is de religieuze uitdrukking voor de laatste wijdte aller werkelijkheid en de laatste diepte der eeuwig waarheden. „Leven” is het ongedeelde Ene, waarin alle beleven zich

¹⁾ 28, 314.

²⁾ 28, 316.

voltrekt als verbijzondering van dit „Urohngesonderte”. Worden deze beide als ononderscheiden één beleefd, als gelijk aan omvang en machtigheid, dan staan we in de mystieke ervaring van het „horende zwijgen”. „„Geist”, *das ganz Innenseitige des Erlebens*, „Leben”, *das immerdar „Jenseitige”, mahmend Jenseitige; und doch ein wechselweise Incinandersein beider.*”¹⁾

„Es lebt die Ahnung des Mysteriums, wenn der Religiöse, dessen Gemüt danach steht, im „Gotteshause” zur Feierlichkeit zu gelangen, die Glocken über die Weiten klingen hört; wenn der Priester aus seinem Breviarium Romanum das Gebet sagt, von dem er weiss, dass zu dieser Stunde viele Tausend gleich ihm Geweihte in demselben Gebet zum Ewigen sprechen; es lebt diese Ahnung in der Seele, wenn in der Silvesternacht die Familie zur ungewohnten Stunde versammelt ist und bei den Schlägen der Turmglocken die Eltern still und tief über die Kinder blicken und sich die Hände reichen . . . *In solchen Augenblicken steht der Geist mitten im Mittellosen, befasst vom Unfasslichen, ununterschieden im Leben.*”²⁾

In zulke ogenblikken wordt de eenheid der ervaring voor het religieuze beleven werkelijkheid en daaruit put het beleven de oneindige kracht tot zijn oneindigen weg der verbijzonderende concretering *aller* „werkelijkheid”. „Opdat langs oneindigen weg het commercium en de communio van de eenheid der ervaring zich verwerklijken kan, van dat oneindig gedifferentiëerde analogon met het oneindig ononderscheidene en volle des levens, waaruit en waarin alles is.”³⁾

¹⁾ 28, 321.

²⁾ 28, 323.

³⁾ 30, 58.

TWEEDE GEDEELTE

KRITISCHE BESCHOUWINGEN.

Der Transscendentalphilosophie höchster Gegenstand: Gott, die Welt, und dieser ihr Inhaber, der Mensch in der Welt in Einem das All der Wesen vereinigenden System der reinen Vernunft vorgestellt. I. KANT, *Op. Post.* Ak. XXI, 38.

In einem gewissen Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei, und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme.

M. SCHELER, *Abhandlungen und Aufsätze* I, 319.

Het is niet de bedoeling van deze kritische beschouwingen, details van het zich over zulk een groot gebied der scibilia uitstreckende denken van GÖRLAND te bestrijden of vanuit een ander gezichtspunt te belichten. Gelijk dit systematische denken zelf moet onze behandeling er van methodologisch zijn. GÖRLAND zelf noemt immers zijn filosofie, in tegenstelling tot het hem verweten panlogisme, een *panmethodisme*.¹⁾ De systematische eenheid der ervaring wordt gezocht in de eenheid der methode, die alle vormen van het beleven op eendere wijze beheerst en door welke deze samenhangend tot bewustzijn gebracht en in objectiverende oordelen voorlopig vastgelegd worden. Deze eenheid van methode — het moge uit het eerste gedeelte van dit onderzoek gebleken zijn — vormt het bezinningsobject van wat GÖRLAND onder „philosophie” verstaat. Dit centrale, alle ontwikkelingen haar stuwkracht verlenende punt, willen wij in dit tweede gedeelte nader beschouwen om de volkomen willekeur te vermijden, waardoor men anders gevaar loopt aan de betekenis van dit werk voorbij te gaan, wanneer men onderdelen er van polemisch tracht te naderen.

Zo vindt men bijvoorbeeld in de betrekkelijk weinige literatuur

¹⁾ Zie p. 172.

over GÖRLAND, voorzover die ons bekend geworden is en boven de kortademige boekbespreking uitgaat, aan de *Aesthetik* verweten, dat men er zo weinig aan heeft voor de moderne kunstwetenschap en dat deze toch wetenschapskritische beschouwing aan de modernste literatuur geen recht doet wedervaren. ¹⁾ Naar aanleiding van de *Religionsphilosophie*, die het meest de aandacht getrokken heeft, krijgt GÖRLAND te horen, dat hij de jongste psychologische en phaenomenologische analyses van het godsdienstige beleven tot zijn schade verwaarloost voor een deductieve constructie ²⁾; dat er een tegenspraak bestaat tussen de methodische functie van de religie en de plaats, die zij in het systeem als „gebied” inneemt ³⁾; dat FRIES' rationale, speculatieve onderscheiding van „Glauben” en „Ahndung” ten onrechte door hem bestreden, want misverstaan wordt. ⁴⁾ Tegen de *Ethik* heeft men geopperd, dat het abstracte rationalisme er van de irrationaliteit der werkelijke geschiedenis aan een schematische ideaalvorming opoffert ⁵⁾ of dat de beschouwingen over leugen, list en onwaarachtigheid (11) de antinomie in het waarheidsbegrip — onder waardegezichtspunt — over het hoofd zien. ⁶⁾ Wezenlijk dieper, want systematisch gericht, zijn naast boven genoemde verhandeling van GRAUPE enkele opmerkingen van KORTMULDER ⁷⁾, die vraagt naar het verband tussen natuur en gemeenschap, een dubbel gebruik van den term „natuur” meent te ontdekken en wijst op de totale verwaarlozing van het psychologische probleem en het proces van

¹⁾ D. BARTLING, *Een critische filosofie van de stijl; inleiding tot Görlands Esthetica*, i. *Annalen v. h. Genootschap v. wetensch. filosofie IX* (1939), 57; 61; 70; 73.

²⁾ J. HESSEN, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus* (Freiburg. 1924²), 139/140.

³⁾ H. GRAUPE, *Die Stellung der Religion im systematischen Denken der Marburger Schule* (Berlin. 1930), 53.

⁴⁾ E. GAEDE, *Die Religionsphilosophie von J. F. Fries und Albert Görland* (Oschersleben. 1935), 51 sqq.

⁵⁾ E. TROELTSCH, *Ueber Massstäbe zur Beurteilung historischer Dinge*, i. *Protestantische Monatshefte XX* (1916), 280; *Die alte Kirche* i. *Logos VI* (1916/7), 276/7 [Vgl. 28, 3 sqq.]; vgl. voor hetzelfde verwijt van deductief „rationalisme” tegen de *Religionsphilosophie*: K. KESSELER i. *Jahrbücher der Philosophie III* (1927), 170/1 en de bondige weerlegging daarvan door K. PLACHTE: *Albert Görlands Religionsphilosophie* i. *Geisteskultur XXXVIII* (1929), 133 sqq.

⁶⁾ K. VERHOFSTAD, *Waarheid en Leugen* i. *Bijdragen van de Philos. e. Theol. Faculteiten d. nederl. Jezuïeten I* (1938) /2.

⁷⁾ R. J. KORTMULDER, *Nieuw-kantiaansche Ethica II* i. *Tijdschrift voor Wijsbegeerte XIV* (1920), 319 sqq. [Vgl. 4.]

de zelfbewustwording der werkelijkheid; op een andere plaats ¹⁾ stipt dezelfde schrijver de vraag aan, waar de plaats voor de filosofie in het systeem is en hoe de verhouding is tussen willen, voelen, „ahnen” en — het denken, dat niet tot het zijns-denken van de natuur beperkt kan blijven. De systematische hoofdwerken — *Prologik* en *Aristoteles und Kant* — vonden sporadische en slechts refererende behandeling, waarbij, gelijk in de zoëven aangehaalde studies, klachten over de eigenzinnigheid der formuleringen telkens weerkeren. ²⁾ ³⁾ Hoeveel waars er vanuit bepaalde beperkte gezichtshoeken in deze kritieken ook moge steken, wij zullen in de volgende bladzijden slechts zulke vragen aan de door GÖRLAND gevolgde methode — die als elke μέθοδος door het te bereiken doel gedefiniëerd is — richten, die geschikt zijn om het wezen van dit filosoferen nog duidelijker te maken, dan waarvan het zichzelf reeds expliciet bewust is. Er zal daardoor meteen enig licht vallen op de ononderzochte vooronderstellingen, die er aan ten grondslag liggen.

Gelijk in de inleiding is uiteengezet ⁴⁾ willen wij de problemen, waartoe de prologische filosofie aanleiding geeft, in twee grote groepen verdelen, waarbij de tweede groep wederom in tweeën blijkt uiteen te vallen. Vanzelf dringt zich namelijk de vraag aan ons op, *in hoeverre GÖRLAND de door hem aan de filosofie gestelde opgave vervuld heeft*. Dit is het eerste probleem, dat hieronder behandeld wordt in het hoofdstuk „Immanente Kritiek”. Maar in de tweede plaats is het van groot belang te zien, *welke plaats het prologische idealisme inneemt niet alleen in het engere verband van de z.g. Marburgse school, waaruit het is voortgekomen, maar ook in het wijder verband van het idealisme in ruimeren zin*. Hierover spreken wij in het hoofdstuk getiteld „Filiatie”. Daarnaast moeten wij een blik werpen op *die vraagstellingen van het hedendaagse denken, die wij reeds boven* ⁵⁾

¹⁾ R. J. KORTMULDER, Boekbespreking van GÖRLANDS *Religionsphilosophie* i. Nieuw Theologisch Tijdschrift 1923, 314/5.

²⁾ E. CASSIRER, *Aristoteles und Kant*, i. Kantstudien XVI (1911), 431 sqq.; P. H. v. D. GULDEN, *Görlands Prologik* i. Tijdschrift voor Wijsbegeerte XXVI (1932), 286 sqq.

³⁾ Wij vermelden hier volledigheidshalve nog het uitvoerige, zich van alle kritiek onthoudende referaat van K. VORLÄNDER: *Eine Neubegründung der Ethik auf kantischer Grundlage* (A. Görland) i. Kantstudien XXIII (1919), 444 sqq. Onze eigen studie *Ethiek vóór en na Kant* i. Annalen v. h. Genootschap v. wetenschappelijke filosofie IX (1939), 1 sqq. vond haar inspiratie in GÖRLANDS gedachten, speciaal in een ethica-college uit het jaar 1929.

⁴⁾ Zie pp. 18 sqq. en 24 sqq.

⁵⁾ Zie p. 30 sqq.

samenwatten onder den naam — die ons zelf allerminst bevredigt en die ook niet geijkt is, maar waarvoor zich ons geen betere aanbod — „*antiscientisme*”. Dit aldus in drie beschouwingen uiteen vallende tweede gedeelte van deze studie vereiste uiteraard feitelijk een apart boek wegens de veelheid der problemen, die zich hier voordoen en het zal ons dan ook niet mogelijk zijn meer dan suggesties te opperen in welke richting de door GÖRLAND opgeworpen vraagstukken tot een adaequatere oplossing zouden kunnen worden gebracht. Tot deze vraagstukken behoren ook juist die, welke in het kritisch idealisme naar prologischen trant, al dan niet opzettelijk, misschien door het uitgangspunt ook wel noodzakelijk, worden voorbij gezien. Het is juist op deze punten, dat de kritisch vragende beschouwingen ons gelegenheid zullen geven een kleine bijdrage te leveren tot het aan de orde stellen van die problemen, die ons van de grootste betekenis voorkomen voor de toekomst der wijsgerige bemoeienis en haar vruchtbaarheid voor de geestelijke cultuur. Reeds nu wijzen wij er echter op, dat, moge er in het GÖRLANDSE kriticisme eenzijdigheden, lacunes en voor de toekomst onvruchtbare vooroordelen aan te wijzen zijn, er ook inzichten in zijn doorgebroken, die naar onze mening niet weer verloren zullen mogen gaan. De prologische problematiek staat — hoe anders het ook op het eerste gezicht moge schijnen — midden in het heden en ook al is haar schepper de laatste vertegenwoordiger ener schooltraditie, hij is noch epigoon, noch een door den tijd achterhaalde, bij de ontwikkeling achtergeblevene. Ook voor GÖRLAND en zijn krachtig en moedig filosoferen geldt het woord van WINDELBAND over KANT, dat hem verstaan betekent, boven hem uit gaan. Wij matigen ons niet aan — het zij nogmaals onderstreept — in deze de uiteenzetting van GÖRLANDS systematiek afsluitende pagina's boven zijn streng en jaren lang consequent voortgezet denken uit te stijgen: maar wij hopen te kunnen aanduiden, waarom de eeuwig behoeften van het wijsgerige denken en de opgaven, die deze tijd eraan stelt, door *dit* denken niet ten volle kunnen worden bevredigd en vervuld.

I. IMMANENTE KRITIEK.

1. Het voornaamste kenmerk van GÖRLANDS standpunt is, dat de filosofie als een uitsluitend *formele* aangelegenheid gevat wordt. Met het onmiddellijke toch hebben de specifieke bezinningsmodi, de bijzondere wetenschappen te maken, de filosofie is een bezinning, van den tweeden graad op de veelheid der objectivatie-

richtingen en de daarin levende systematische tendenties. De wetenschappen worden als gegeven aanvaard en slechts onder kritiek gesteld van de principia, die in een „constructieven” opbouw van het wezen van wetenschap in het algemeen gewonnen worden. De filosofie heeft dus geen eigen werkelijkheidsgebied voor zich, zij richt zich niet op enig „zijn”, zij is verlost van den last van elke onmiddellijkheidsbetrekking. De mogelijkheid, dat er nieuwe zijns-sferen in het „Allgewese”, ook wel „leven” genoemd, zouden worden ontdekt, wordt dan ook open gelaten. De vraag, of deze velden, aan autonome methoden in de toekomst nog te ontspringen, zich tussen de reeds gecultiveerde zullen inschakelen of aan het einde der reeks de voorlopig bereikte grootste mate van concretisering van het religieuze nog zullen verdichten, wordt wijselijk onbesproken gelaten. Immers de beproefde systematische opbouw maakt het eerste onwaarschijnlijk en de bepaling van den religieuzen ervaringsmodus het laatste feitelijk onmogelijk. Maar het formele standpunt dwingt tot het laten bestaan dezer mogelijkheid en reeds dit kleine, nergens van enige betekenis wordende, trekje bewijst hoe formeel constructief deze filosofie is. Nu is deze karaktertrek geenszins apriori bedenkelijk: want een empirisch-inductieve analyse van wat zich als „wetenschap” aandient, zou nimmer tot enig inzicht in het wezen daarvan voeren, zo er geen schiftend criterium aan het onderzoek ten grondslag werd gelegd. De vraag is alleen, of het op welke gronden dan ook gekozen criterium blijkt te voldoen, d.w.z. niet te veel van het zich onkritisch aanbiedende afwijst. Want — en dit besef is ook bij GÖRLAND zeer levend — het gaat niet om een willekeurige definitie en het kortweg verwerpen van alles, wat daaraan niet blijkt te beantwoorden (een methode, die gemeenlijk op onvruchtbare benamingsstrijd uitloopt), maar om een bezinning in dienst van de bezinningen van den eersten graad, opdat zij haar opgave bewuster vatten en haar taak in het geheel daardoor beter vervullen kunnen. Daarom ligt alle nadruk op het kritische gedeelte, waarin niet alleen geschift en verworpen, maar vooral gesterkt en geleid wordt. Het gezichtspunt, dat zo als voor-oordeel regulatief is, de idee dus der prologische filosofie, is *het beginsel van eenheid ondanks verscheidenheid*, een tot eenheid samenwerken „kraft und trotz” veelheid en onderscheid. Met dit beginsel nu dringt een niet meer formeel element in de beschouwing binnen en in deze eigenaardige heterogeniteit in de principia zien wij het eerste punt, dat nadere overweging behoeft en in de prologica onbezien is blijven staan. Ware het formele gezichtspunt streng doorgevoerd, dan zou de onafgebroken verdieping en verdere

spanning der correlativiteit het overal weerkerende en als kritisch instrument gehanteerde, immers aan het wezen van het op objectiviteit uitgaande vragen ontdekte, wetenschap constituerende principe gebleven zijn. De prologica zou dan wetenschapstheorie gebleven zijn. Hiertegen wordt bewust geprotesteerd; het doel is een ander dan formele wetenschapsleer in dezen zin te zijn. Het eigenlijke doel, waartoe alle prologische ontwikkelingen pretenderen slechts het middel te zijn, is de *eenheid der ervaring* mede, en wel door bewustmaking der in de specifieke wetenschappen reeds werkende tendentie in deze richting, te helpen bevorderen. Deze eenheid der ervaring is een *materieel probleem*, dat onmiddellijk terugwijst naar den samenhang van het „zijn” in zijn onderscheiden aspecten van natuurzijn tot en met de heilige wereld van het „ahnen”. Afgewezen worden alle monismen, die volgens goed kritische traditie als de werkelijkheid vervalsende hegemonieaanspraken van beperkte beginselen worden ontmaskerd. Afgewezen wordt ook elke metaphysische leer van het zijn als zijn, daar deze zich immer ontpopt als een op waardeoordelen berustende uitdrukkingswereld van een „ziel”, als een stijlphaenomeen dus. Als wat moeten wij dan deze „eenheid der ervaring” opvatten en hoe legitimeert zij zich als prologische idee? Deze idee manifesteert zich in de voortschrijdende auxiliariteit der principia, in het groeiende con-mercium der wetenschappen, die ondanks deze samenwerking toch onderscheiden blijven in haar zinrichting. Dit commercium tendeert naar een „analogon” van het oorspronkelijk „dichte”, onbezonnen alleven, waarin en waaruit alles is en wordt. Dat dit analogon naar eenheid heet te tenderen, bewijst, dat het „Allgewese” als een samenhangende eenheid gedacht wordt. Dit blijkt ook daaruit, dat de opvatting van dit laatste als „chaos” explicite verworpen wordt.¹⁾ De ontologisch-metaphysische vooronderstelling, die hierin ligt en die den gehelen systematischen opbouw beheerst, doorbreekt het formele uitgangspunt en is niet anders te rechtvaardigen dan als wereldbeschouwelijk. Niet in dien zin, dat hierin een typische „Phänomenologie einer Seele” i.c. die van GÖRLAND zelf, aan het woord zou komen — deze vraagstelling, hoe revelerend zij mogelijk ook zou zijn, laten wij in deze hele studie bewust terzijde —, maar in den veel dieperen zin, dat in dezen vorm van wereldbeschouwelijk apriori iets aan de orde komt, dat den mens als zodanig eigen is, dat den mens als geestelijk wezen zo al niet definiëert, dan toch

¹⁾ 1, 42/3; de pogingen, die hier gedaan worden om het begrip tot een zuiver methodologisch te maken, overtuigen niet.

zeer vergaand karakteriseert. Ontologische en anthropologische vragen blijken zodoende in de fundamenteen der kritische filosofie aanwezig te zijn, maar niet als vragen onderkend te worden.

2. Voor wij tot de in de inleiding geformuleerde specialere vragen van deze immanente kritiek overgaan, willen wij nog een andere quaestie aanroeren, die ons voorkomt van niet minder ingrijpenden aard te zijn, die zeer zeker niet tot volle duidelijkheid is gekomen en daardoor een belangrijk probleem aan het oog onttrekt. Tussen de vier gebieden van natuur, gemeenschap, stijl en religie wordt een streng parallelisme geconstrueerd: het natuurzijn wordt gedacht, het gemeenschapshandelen gewild, de stijl in het gevoel geschapen en het Godsvertrouwen in de „Ahnung” verwerkelijkt. Op al deze gebieden heerst de correlativiteit met haar bekende proceskarakter, waardoor de „Gegenständlichkeit” en de „Gesetzlichkeit” steeds dieper worden gefundeerd en steeds exacter worden bepaald, zodat de specifieke ervaring aldoor tegelijk hechter en omvattender wordt. Dit „ervaringsproces” is er een van groeiende bewustwording, van voortschrijden in de richting van concreter begripsvorming. Dit alles nu is afgelezen aan en schijnt onmiddellijken zin te hebben voor het natuurdenken, want daar is de correlatie-stichtende actus die van het denken zelf. Op de gebieden van het willen, voelen en „ahnen” echter is de werkelijkheid-stichtende actus van anderen aard en wordt de ervaring-constituerende correlatie eerst door het denken gesteld. Dit „denken” — GÖRLAND wijst er uitdrukkelijk op tegen het verwijt van „rationalisme” ¹⁾ — is een bewustwording van steeds specifieke soort, het is, zo men wil, een het oorspronkelijke „leven” begeleidend zelfbezinning. Maar is nu de correlatieve binding, b.v. op het gebied van het handelen, er een tussen willen en gemeenschap of tussen het gemeenschapservaring stichtende wilsbegrip en het gemeenschapsbegrip? Men kan hier niet op dezelfde wijze „kriticistisch” argumenteren als bij het natuur-denken. Daar heeft het een goeden zin de „natuur” niet buiten het „denken” nog een eigen werkelijkheid van metaphysischen aard te geven, maar de gemeenschap van het handelen is niets anders dan het systeem van al het willen en juist als zodanig autonoom, „vrij” van het natuur-zijn. Welke rol speelt hier nu de bewustwording, het „denken”? Is dit proces mede constitutief voor het — zuivere — handelen of is dit laatste er onafhankelijk van? Met deze vragen raakt men aan een ingewikkelde groep van problemen, die bij voortduring de wijsgerige speculatie verontrust

¹⁾ Vgl. 1, 215 sqq.; 28, 3 sqq.

hebben, reeds lang vóór het transcendentale idealisme was geschapen. In de prologische beschouwing — die zich hier van haar typische formele zijde toont — schijnt daarvoor geen plaats. En toch betreffen zij het fundament, waarop het gehele prologische gebouw rust. Want de prologica is zelf niets anders dan „zelfbezinning” van — den mens of van het denken? Alles is hier problematisch en ononderzocht gebleven. Men kan natuurlijk zuiver formalistisch de volgende parallel trekken en GÖRLAND zal dit in zijn angst voor elk binnendringen van de (anthropologische) relatie subject-object zeker zo bedoelen: overal gaat het om den opbouw van geldigheid, die in haar correlatieve structuur het doel aller bezinning is en deze bezinning vertoont zich — formeel identiek — zowel in het natuuronderzoek, waar het natuurzijn polair doorzichtig gemaakt wordt, als in het gemeenschapswillen door handelen, dat evenzeer in de spanning van wetmatigheid en voorwerpelijkheid gebracht en daardoor tot „wetenschappelijken” vorm verheven wordt — en zo ook overal elders. Het woord „bezinning” is dan in de plaats van „denken” getreden en daarmee inderdaad de misvatting van logificering, mathematisering, „physicalisering” e.d. voorkomen en de ongetwijfeld scheve naast elkaar stelling van wetenschap, zedelijkheid, kunst en religie vermeden. Maar het probleem van de verhouding van natuur-„onderzoek” en wils (etc.)-„bezinning” is daardoor niet opgelost, nog afgezien van de boven aangeroerde inderdaad niet prologische, maar wel eminent philosophische vraag naar de rol, die deze bezinningen in de verwerkelijking *existentieel* spelen: in het natuur-onderzoek bestaat, gelijk boven gezegd, dit probleem uiteraard niet. Wederom blijkt hier het, een goeden zin hebbende, formalisme, dat dit panmethodisme kenmerkt, problemen zichtbaar te maken, die het zelf niet aanvatten kan en daarom weg wil argumenteren. De prologische bezinning voert hier rechtstreeks in de anthropologische vragen der existentialiteit. ¹⁾

¹⁾ Vgl. H. NOACK, *Symbol und Existenz der Wissenschaft* (Halle. 1936), 114: „Muss doch das philosophische Denken sich dadurch bewähren, dass es alle theoretische Besinnung und wissenschaftliche Erkenntnis zusammenfasst, auf das Ganze des Daseins und ihre eigene Aufgabe darin richtet und so wiedereinmünden lässt in das tätige Leben, dem sie freiere Sicht für den Einsatz geben sollen;” vgl. 158 sqq.; 203: „Die wissenschaftliche Besinnung¹ muss sich aber davor hüten, das symbolische Gefüge ihrer Begriffe als ein selbstgenugsames und eigenwertiges Reich vom Leben abzutrennen und in der Abrundung desselben ihre eigentliche Aufgabe zu sehen. Diese kann nur darin bestehen, der Unmittelbarkeit des tätigen Daseins einen Zuwachs an Selbstbewusstsein und geistiger Macht zu geben, auf den das ganze Interesse der theoretischen Besinnung ursprünglich gerichtet ist.”

3. Zo worden wij opnieuw voor de alles beheersende grondvraag gevoerd: *is met het prologisch kriticisme de wijsgerige opgave in haar gansen omvang verstaan?* De beantwoording van deze vraag hangt evenmin uitsluitend af van de traditie als men zich van haar ontdoen kan door een beroep op de vrijheid van definitie. Wij willen de vraag naar de lijn der engere en wijdere traditie voor het tweede deel van dit hoofdstuk bewaren en den uitweg van willekeur bij bepaling en doelstelling als niet ernstig te nemen ter zijde laten. Neen, de prologische doelstelling zelve moet blijken dieper te voeren dan de hier beproefde benadering laat zien. De vraagstelling is van den aanvang af een *systematische*. Op geen specifieke werkelijkheid zal de filosofie zich bezinnen, geen „zijn”, al ware het ook het omvattendste, zal tot begrip gebracht worden. Want bij al deze bemoeienis blijft steeds het systematische probleem van de eenheid onbedacht en wordt dringender naarmate de verbijzondering voortschrijdt. Evenmin is enig systeem het lokkende einddoel: want elk voortijdig systeem — en elk systeem is altijd voortijdig in zijn statische afgeslotenheid — onthult de analyse als stijlphaenomeen en dus als uit specifiek interesse geboren of, erger, als „-isme”, dat in grensoverschrijding niet alleen de methodische zuiverheid veronachtzaamt, maar daarmee werkelijkheidssferen aan het oog onttrekt en voor het beleven afsluit. Vandaar de even heftige bestrijding van ARISTOTELES' metaphysica als van rationalisme (in enge betekenis!) en irrationalisme, om van alle wereldbeschouwelijke monismen te zwijgen. Het systematische denken wil daarentegen de volheid van de veelheid niet alleen bewaren, maar zelfs principiëel tot in het oneindige uitbreidend verdichten en de eenheid der ervaring in de dienstbaarheid van allen aan allen gewaarborgd zien. Met een door GÖRLAND zelf gebruikt, politiek beeld: een republikeins-demokratische verhouding moet er heersen in het land der wetenschappen, geen op welken grondslag dan ook opgetrokken monarchie. Hiermee is inderdaad een goede scheiding te weeg gebracht en zijn de wetenschappen niet alleen in haar eigenlijke tendenties beter verstaan, maar ook beslist gediend. Nu ligt echter in het wezen dezer systematische bezinning, dat zij de *alheid* der bezinningsrichtingen in haar beschouwing moet betrekken, op straffe van gevaarlijke openingen te laten bestaan, waardoor wereldbeschouwelijke neigingen gereed staan binnen te dringen. Het blijkt, dat wetenschappen als *psychologie* (denk-, bewustzijns- en „geestes”-psychologie!), *geschiedenis* en *anthropologie* (geneeskunde; existentie”-philosophie”; „kennistheorie”!) niet, of slechts zeer ten dele (geschiedenis als de aan de „Revolution

der Denkungsart" gebonden gang der apriorisering¹⁾; delen van de psychologie onder de stijlwetenschappen²⁾ en aan existentiële problemen herinnerende elementen uit de godsdienstphilosophie³⁾) aan de orde komen. Men kan dit nog verklaren door er op te wijzen, dat deze wetenschappen eerst bezig zijn zich te constitueren, wat zelfs van de geschiedwetenschap, als men op methodologische zelfbezinning let, gelden kan. Maar erger is, dat de prologische beschouwing zelf, de *philosophie* dus, in het commercium niet onder gebracht is en dat ook niet kan worden. Zij is een paradox bedrijf, zweeft boven het commercium, waarvan ze het „geweten" is, maar beantwoordt toch aan correlativiteitseisen der wetenschappelijkheid en is er zodoende in betrokken. Bovendien: indien de wetenschappen, gelijk herhaaldelijk onderstreept wordt, de systematische tendentie reeds in zich dragen, en die dus ook geleidelijk en onontkoombaar verwerkelijken, is dan deze prologische bezinning niet werkelijk overbodig geworden, in veel dieperen zin, dan toen men de filosofie overbodig geworden waande, wanneer eenmaal het laatste stofgebied haar zou zijn ontvallen door emancipatie? Inderdaad, men ziet niet, wat een *wetenschapsleer* in den gesaeculariseerden zin nog voor wijsgerigs aankleeft: met de apriorisering is zij een immanente wetenschapsaangelegenheid geworden, wel is waar niet door enig specifiek wetenschapsgebied monopoliseer- of behandelbaar, maar toch principiëel niet van andere orde. Het haar „gegeven" onmiddellijke zijn de wetenschapsmethoden en haar „gebied" is dus maar in schijn van een zo anderen aard, dat er van een beschouwing van den tweeden graad te spreken valt. Zo schijnt het tenminste. Toch wil de prologica iets anders zijn en nooit zij zich met den ouden eerwaardigen naam van „wijsbegeerte". Hierin ligt, dat zij boven haar eigen formuleringen uitwijst en dat zij haar eigen formalisme doorbreekt. Om dit goed te verstaan moeten wij vooruitlopen op de later aan de orde komende filiatie, waarin deze filosofie thuis hoort. Het Marburger kriticisme wilde van meet af „*kritiek der cultuur*"⁴⁾ zijn en allermint wetenschapstheorie om haarzelfs wille. Zo was het ook bij KANT geweest. Het XIXe eeuwse burger-ideaal van de liberalistische „gemeenschap" leidde in den diepsten grond de „terug-naar-KANT"-beweging en een fundament voor deze politieke ideologie

¹⁾ 11, 132.

²⁾ 18, 86 sqq.

³⁾ 28, 79 sqq.

⁴⁾ Vgl. P. NATORP, *Kant und die Marburgerschule* i. Kantstudien XVII (1912), 218/9; 31, 381/3.

was slechts te vinden in formele parallelisering van het gemeenschapsgebied met het natuurwetenschappelijk terrein. Zo werd het recht, d.w.z. de rechtswetenschap, de mathesis der ethiek en konden *aesthetica* en godsdienstphilosophie niet tot haar recht komen! GÖRLAND nu staat nog slechts ten dele onder dezen ideologischen dwang (zijn *Ethik* vertoont er nog de meeste sporen van, gelijk te verwachten was): enerzijds is hem de starheid van het apriori ten overstaan van de jongste wetenschapsontwikkeling onhoudbaar gebleken en daarmee het onverwoestbaar fundament — ook der „cultuur”, en anderzijds zijn hem de ogen geopend voor gans andere zijden dezer zelfde „cultuur”: in de *aesthetica* gaat het hem niet meer om kunst, maar om het oerbeleven van den (levens-)stijl en in de vroomheid der mystiek ontbloeit voor hem een geheel andere werkelijkheid, dan de „ethische” of „humaniteits”-religie van COHEN en NATORP bevroeden lieten. De „logos” verwijdt zich en raakt tegelijk volledig in beweging, niet de (quasi) noodzakelijke zelfbeweging van HEGEL, maar de vrije beweging van het vragende onderzoek.¹⁾ Hierdoor is niet alleen de mogelijkheid, maar de noodzakelijkheid gegeven van een nieuw mens- en daarmee wereld- en Godsverstaan. Dezen speculatieven moed echter heeft GÖRLAND niet gehad: losgeraakt van iedere ideologische vooringenomenheid heeft hij zich teruggetrokken op een *positivistische* wetenschapsanalyse, op een door geen „wijsheid” meer gebonden, slechte oneindigheid van bezinningsgebieden. Toch wil zijn denken „systematisch” blijven, ja het ziet daarin de enige philosophische opgave. Onbewust en onuitgedacht stijgt het daarmee uit boven zijn bescheiden kritische doelstelling en roept onontkoombaar het probleem op van den *zin* der „ervaring” zelf. De prologica wil een bezinning op bezinningen zijn, maar het vraagstuk van den zin zelf komt in haar nergens aan de orde. Geldigheid is behalve een formeel verschijnsel een vorm van zingeving, een *symbolische vorm* en als zodanig mede constitutief voor den menselijken „geest”. Elke geldigheidsbeschouwing blijft aan de oppervlakte, die niet naar de *functie* dezer geldigheid dóór

¹⁾ 18, 195: „Logos heisst Besinnung „Den Logos geben” heisst PLATO „Rechenschaft geben”; und bedeutet „schwer werden über eine Sache”, bedeutet Leidenschaft der Frage. Keinem einzelnen „Vermögen” ist der Logos verschrieben, nicht dem „Verstand”, noch der religiösen „Ahnung”, nicht der „Ratio”, noch dem „Gefühle”. Für alle ist er das Schöpferische schlichthin, ist Sinngebung schlichthin und darum Loslösung von jedem Gegebenen, damit es, das bloss Gegebene, zu einem der freien Besinnung Aufgegebenen sich erhöhe und am Ende und am Ziele das „Konkrete”, d.h. erfülltes Erlebnis werde.”

vraagt, een functie, die niet anders dan *existentieel* verstaan kan worden.¹⁾ De prologica ziet slechts de „wetenschappen” met haar *wat-is-dat?*-vraag: voor de *waarom?*-vraag sluit zij de ogen. En toch sluit zich in deze laatste vraag eerst de volledigheid van het systematische en in haar ligt het eigenlijke wezen der wijsbegeerte. Wij ontveinzen ons niet, dat deze diepste samenhangen nog eerst vaag vermoed beginnen te worden, zij het ook, dat ze in alle waarlijk filosofische be-zin-ning altijd bevroed werden. Zij zijn meer programma dan dat men op resultaten zou kunnen wijzen. Maar dat deze vragen de aandrift tot alle systematische reflexie vormen en dus ook den prologischen denkgang in de diepte begeleiden, daarop wilden we wijzen. In voorbeeldige methodische voorzichtigheid waakt GÖRLAND er zowel voor, den wereldgeest in zijn zelfontwikkeling te willen onthullen, als ook een persoonlijk, voor niemand dan hemzelf bindend, wereldbeeld te dichten. Maar gebonden door zijn generatie en de school, waaruit hij voortkwam, bleef hij op zijn moeizamen weg tussen HEGEL en ARISTOTELES door in een onbevredigend positivisme steken. Het onbevredigende is echter juist in hoge mate revelerend: was hier niet met zulk een ijzeren consequentie de weg der „transcendentale” bezinning in één bepaalde richting afgelegd, dan zou de daar boven uit gaande betekenis van het filosofische vragen niet zó duidelijk aan den dag getreden zijn.

4. Wenden wij ons nu tot *de nadere vragen*, zoals zij in de inleiding geformuleerd zijn²⁾, dan dienen wij voorop te stellen, dat ook hier slechts enige gezichtspunten kunnen worden aangeduid, niet om de aangesneden problemen zelf te behandelen, maar om GÖRLANDS werk nader te karakteriseren door het tegen een achtergrond van actuele en eeuwige vraagstukken te plaatsen.

De t.a.p. onder 1 *a* tot *h* opgesomde quaesties zijn van verschillenden aard. Zij betreffen n.l. hetzij het probleem van de *grondslagen* der wetenschappen, hetzij het *object*, of wel de verschillende aspecten van de *eenheid der methoden*, terwijl in de waarheidswaarde, waarvan onder *h* gewaagd wordt, in zekeren zin al deze vragen haar innerlijk verband vinden. Men kan zeggen, dat op dit terrein de hoofdaangelegenheid der prologische bezinning ligt en dat de behandeling van de specifieke gebieden — ethica, aethetica enz. — slechts een uit de hier gewonnen centrale inzichten voortvloeiend, zij het ook de waarde ervan bewijzend corollarium is. De indeling van ons eerste

¹⁾ Vgl. H. NOACK, *op. cit.*, 105 sqq.

²⁾ Zie pag. 23.

gedeelte is daarmee dan ook in overeenstemming: over het aparte probleem, dat deze „gebieden” opwerpen, en dat o.i. niet zo grondig en over het algemeen bevredigend als het centraal-constructieve is opgelost, komen wij onder 5 te spreken.

Indien men heeft kunnen beweren, dat de wetenschappen zich haar behoefte aan philosophische fundering steeds meer bewust wordend en bij de theoretische „vak”-wijsbegeerte geen voldoende oplossing van haar moeilijkheden vindend, zich zelf tot filosoferen gezet hebben en dat „de” filosofie nu het toekijken heeft, dan wordt dit door de prologica althans grondig weerlegd. De wetenschappen kunnen zelf niet filosoferen, tenzij men haar beoefenaars bedoelt, die inderdaad den blik kunnen omwenden van het object naar de methode en die daar in bepaalde wetenschapssituaties toe gedwongen zijn. De reflexie op de methode(n) als zodanig, los dus van enig speciaal vakgebied, kan men dan „philosophisch” noemen op bepaalde historische gronden (hoewel dit niet noodzakelijk is), en men kan niet ontkennen, dat daarmee een autonoom probleem gesteld is.

a. De hedendaagse wetenschapssituatie nu stelt ons voor de *relativering van het waarheidsbegrip* met alle consequenties van dien en de prologica toont de onhoudbaarheid van deze relativering aan door de betekenis van „wetenschap” en „waarheid” in het juiste licht te stellen. Dat het tot deze misvatting kon komen, ligt aan een verouderd „philosophisch” wetenschapsbegrip, dat de wetenschappen in haar ontwikkeling meende te kunnen binden en toen deze den band ontsprongen, vervielen ze, bij gebrek aan houvast, in skepsis met betrekking tot haar eigen arbeid. Twee grote stromingen hebben decennien lang, de ene direct, de ander indirect naar deze situatie gevoerd. Het pragmatisch-empiristische positivisme, door COMTE geïnitieerd, stelde zich in principe tevreden met praktische beheersbaarheid, deed elk ongeïnteresseerd onderzoek in de ban en liet zodoende het waarheidsbegrip eenvoudig vallen.¹⁾ Anderzijds bleef het idealisme ondanks de débâcle na de HEGELSE overspanning steeds, vooral dank zij LOTZE, levend: in dit idealisme werd vastgehouden aan een absolute waarheid, die in apriorische vormen door den menselijken geest gevat kan worden.²⁾ Toen nu in de wiskunde eerst, in de physica en de historische wetenschappen later, het apriori

¹⁾ A. COMTE, *Cours de philosophie positive* (Paris. 1877⁴) I, 8 sqq. (première leçon).

²⁾ H. LOTZE, *Logik* (1874), §§ 346—365.

zijn absoluutheid verloor en een veelheid van principia mogelijk bleek, waaruit men scheen te kunnen kiezen — over het criterium dezer „keuze” ontstond strijd —, toen brak het relativisme, gesterkt door de eerstgenoemde tendentie van sociologisch-pragmatistischen huize, overal door en het agnosticisme met betrekking tot „de” waarheid leverde de wetenschappen uit aan conventionalistische willekeur. Kennisleer wordt tot logistische taal- en tekentheorie, in de plaats van de waarheid treedt de tautologische formule en niet de verifieerbaarheid maar de falsificeerbaarheid wordt het kenmerk der wetenschappelijke formules, die geen oordelen meer pretenderen te zijn. ¹⁾ Slechts een radikale ommekeer in het begrip der „waarheid” kan hier klaarheid brengen. De waarheid is niet in onveranderlijke absoluutheid verborgen in de verschijnselen en in het zuivere denken in haar grondtrekken openbaar, *maar zij is wordende in grondleggingen van hypothetisch karakter*, die niet ontwikkelbaar zijn in „dialectischen” voortgang en evenmin de speelbal van waarnemingen uit een capricieus, irrationeel „gegeven”. Geldigheid is een evenwichtige correlatie, waarin noodzakelijkheid en waarheid als verwisselbare termen gesticht, „veranstaltet” worden. Het „denken” is niet zelfgenoegzaam (logos-metaphysiek), het scheidt niet monarchisch zijn (transcendentale apriori-overspanning) en evenmin is het een tekenspel in dienst van andere belangen (relativisme) om van het abstraherend empirisme met zijn verholen wereldlogoshypothese (aristotelisme) geheel af te zien. De waarheid wordt in de bezinning op systematische, d.w.z. gerichte wijze tot stand gebracht: het vallen van het starre apriori wordt zelf een teken voor de juistheid van het idealisme geacht, het idealisme dan verstaan in zijn dynamisch karakter. Dit is de kern der prologica en GÖRLANDS voornaamste bijdrage tot het filosofische grondprobleem. Dat dit nieuwe vragen zichtbaar en onontkoombaar maakt, daarop is

¹⁾ Vgl. E. MAY, *Am Abgrund des Relativismus* (Berlin. 1941), 154 sqq.; J. THYSSSEN, *Der philosophische Relativismus* (Bonn, 1941), 9 sqq.. De wijze, waarop deze beide studies het relativisme overwinnen willen, is wel is waar radikaal aan die van GÖRLAND tegengesteld (vasthouden aan een „philosophischen” grondstock van absolute waarheden, MAY in apriorischen, THYSSSEN in empiristischen zin), maar zij karakteriseren den probleemstand goed, ook omdat het eerste zich in natuurwetenschappelijke, het tweede in geesteswetenschappelijke richting oriënteert.

Voor nader inzicht in beider positie zie men E. MAY, *Die Bedeutung der modernen Physik für die Theorie der Erkenntnis* (Leipzig. 1937), 45-154 en J. THYSSSEN, *Die philosophische Methode* (Halle. 1930).

Wat de „falsificeerbaarheid” betreft vgl. K. POPPER, *Logik der Forschung* (Wien. 1935), §§ 19 sqq.; 79 sqq.

boven reeds gewezen: dat de „eenheid” der ervaring zowel in het „Allgewese” als in de zich problemen stellende bezinning (het „denken”) schijnt te liggen, dat m.a.w. het *dualisme* noch geponeerd, noch overwonnen is en de eenheidstendentie niet vrij van speculatieve, onverantwoorde smetten is gebleven, maakt echter de grote verdienste van het inzicht der *apriorisering*, waarvan een *aposteriorisering* beantwoordt, niet ongedaan. Deze dynamische vorm van het waarheidsbegrip, waarin geheel gebroken is met de fijnste schijnbaar onuitroeibare en in KANTS transcendentalisme voortwoekerende uitlopers van het overeenstemmingsbeeld der *adaequatio*, stelt in staat de z.g. grondlagenkrisis als volkomen normale ontwikkelingsverschijnselen te zien, die slechts door speculatieve atavismen in een alarmerend licht geraken. Of de *wiskundige grondoordelen* op aanschouwelijke intuïties van ruimte en tijd zijn gegrond dan wel op volkomen daarvan vrije relatie-definities berusten, die een „werkelijkheid” omschrijven, welke in spelregels van tekencombinaties dreigt te verlopen, kan slechts voor diegenen aanleiding tot strijd geven, die in vóór-niet-euclidische, KANTSE speculatie zijn blijven hangen. Welke intuïtie ook de aanleiding moge worden tot het opstellen van wiskundig geldige correlaties, het specifiek mathematische ligt hierin niet besloten. De wiskunde is dan ook noch een zeer elementaire physica (EINSTEIN ¹), noch een „apriorische” begripswetenschap (alle idealisten van PLATO tot POS) ²), maar de constituerende van een bijzondere voorwerpelijkheid, wellicht de eerste in den zin van elementairste. Deze voorwerpelijkheid ligt nergens anders verantwoord dan in haar eigen wetmatigheid en is daarom in het geheel niet, positief noch negatief, betrokken op andere ervaringsmodi — dat zij wijders in relatie tot die andere modi treedt is een systematische vraag, die met de grondslagen niets heeft uit te staan —. Want de autonomie, die elk „gebied” eigen is, betekent geen willekeur, maar onafleidbaren, oorspronkelijken opbouw van poolelementen in correlatieve geldigheid. Er is dus een mathematisch „object”, of beter gezegd, het wordt door de vele wijzen van verdichting en verruiming van het wiskundig „veld”, maar het is noch afgeleid uit een aanschouwing, noch gaat het op in de impliciete definities van den theoretischen wetmatigheidssamenhang: in beide gevallen

¹) A. EINSTEIN, *Geometrie und Erfahrung* (Berlin. 1921), 8 sqq. Wat hier voor de geometrie wordt beweerd, is reeds door J. ST. MILL voor de gehele wiskunde volgehouden (*A System of Logic* [1843] II, § 6).

²) H. J. POS, *Filosofie der Wetenschappen* (Arnhem. 1940), 25 sqq.

zou de wiskunde met alle geldige waarheid haar wetenschapskarakter inboeten; daarmee is tevens gezegd, dat er door den prologischen gang der apriorisering nimmer een „krisis” kan ontstaan, daar het exacter worden van de theorie en het precieser worden van het object met geen wetenschapsleer of kennistheorie in conflict kunnen raken. De schijn van een probleem kan hier alleen ontstaan uit het conflict van kennistheoretische dogmata. Dat een reëel en niet expliciet gesteld, hoewel in de discussie verborgen meeklinkend probleem ligt in het wezen van het experiment en de verificatie in de wiskunde, wordt hiermee allerm minst geloochend: is wiskunde wetenschap, dan heeft zij deze vraag tot klaarheid te brengen, een vraag, die slechts door prologische bezinning uit de verwarrende grondlagenstrijd als kern kan worden onderkend; zij heeft echter geen enkel krisiskarakter. ¹⁾

b. De *verhouding van logica en wiskunde* — zijn zij ononderscheidbaar één of, indien verschillend, welke van beide is dan de voorwaarde voor de ander? — is een probleem, dat door de axiomatisering der logica ontstaan is. Toen men van de traditionele „evidenties” en „denknoodzakelijkheden” overging tot het exact bepalen, wat de voor de logische oordelen onontbeerlijke vooronderstellingen waren en waartoe hun van alle affectieve en psychologiserende taalvermomming ontdane geldigheidssfeer te reduceren viel, bleek men met een relatietheorie te doen te hebben en wel met een theorie van *oordeelsfuncties* („Aussagenkalkül”). De implicatie, die de onverenigbaarheid van oordelen definiëert, is het oer-gestelde, dat het gehele systeem zijn geldigheid verleent en het tot instrument maakt voor alle verdere wetenschap. In zijn boven de „klassieke” logica uitgestegen en verruimden vorm biedt de in logistische formulering tot steeds groter exactheid komende moderne logica het beeld van de „abstractste” (in prologischen zin!) wetenschap, die als techniek door de wiskunde gebruikt wordt en vervolgens door alle „concretere” wetenschappen evenzeer. In de discussies over de ver-

¹⁾ Dat de wiskunde zelf haar principia, die niet als *grondslagen*, maar als *grondleggingen* zich correlatief met haar voorwerpsveld verdiepen en verruimen, heeft te verantwoorden en dat wij scherp hebben te onderscheiden tussen een „wijsgerige beoefening der wiskunde” en een „wijsbegeerte der wiskunde” in engeren zin, die vanuit ontologisch en anthropologisch gezichtspunt de wiskunde niet beoefent, maar er over speculeert, wordt zeer duidelijk gesteld door E. W. BETH, *Inleiding tot de wijsbegeerte der wiskunde* (Antwerpen-Nijmegen, 1940): zó alleen kan iedere „krisis”-gedachte overwonnen worden, ook al is de term „wijsgerig” voor het immanent wiskundig onderzoek naar de grondslagen nog een symptoom van de vroegere vermenging dezer vragen.

houding dezer wetenschap tot de wiskunde is men boven uiterlijkheden (axiomatisering [die echter in geen wetenschap ontbreekt], „functie”-theorie) en kennistheoretische misvattingen (mathematische oerintuïtie, die ook het „logische” zou funderen) niet uitgekomen. De logische oordeelstheorie stelt de *eenduidigheid* als basis van alle verdere objectiviteit ¹⁾, de wiskunde spant in dit eenduidige „iets” de eerste, „algemeenste” quantitatieve (en kwalitatieve) correlaties uiteen. Daarom miskent RUSSELL ongetwijfeld het zeer duidelijke verschil tussen beide velden van onderzoek, wanneer hij ze identiek noemt ²⁾; dat zij echter zeer dicht bijeen staan in de systematische hiërarchie is even duidelijk. Op de verdieping van de *implicatie-relatie* zal alles in de toekomst aankomen, waardoor het onderscheid steeds duidelijker zal worden: de prologica geeft het inzicht, dat het feit, dat zij correlatieve opbouw van functies is, de logica met alle andere wetenschappen op één niveau plaatst, terwijl het feit, dat deze functies een eigen karakter hebben, haar van de mathesis, wier functies evenzeer specifiek zijn, en een reeds veel grotere gecompliceerdheid vertonen, onderscheidt. ³⁾

c. Ook in de quaestie van het z.g. *opgeheven zijn van de causaliteit*

¹⁾ Het op pag. 48 buiten het prologisch-philosophische probleem sluiten van de stoische wending naar de oordeelslogica is de (vermoedelijke) GÖRLANDSE wijze van zien: indien men in de formele logica een correctheids- en symboolvraagstuk ziet, dan is zij juist. Tracht men de eenduidigheid echter als object-constituerend op te vatten, dan is de oordeelslogica een eminent systematisch probleem. De ontwikkeling der logistiek schijnt hierop te wijzen (vgl. noot 3).

²⁾ Zie p. 50.

³⁾ Het artikel, waarin GÖRLAND zich over deze quaestie heeft uitgesproken (6), blijft bij de *begripsleer* staan, om van daaruit een continuën overgang via de *verzamelingenleer* naar de *arithmetiek* te construeren. Dat in de „logica” het kernpunt echter gevormd wordt door de *implicatietheorie* en dat de *oordeelstheorie* funderend is voor de *begripsrelaties*, komt niet tot uitdrukking. De grond ligt in een te eenzijdige oriëntatie aan RUSSELL. Misschien houdt GÖRLAND implicatie en eenduidigheid voor tot de stringentie der theoretische zijde van de ervaring behorende factoren. Dit is daarom onmogelijk, omdat de „implicatie” op geldigheid aanspraak maakt en dus een correlaat vooronderstelt: wij menen daarin de eenduidigheid zelf te zien als de allerelementairste structuur van het „object”, nog elementairer dan het telbaar zijn. Men bedenke in dit verband, dat het *beginsel van identiteit* in den vorm $p \supset p$ teruggevoerd wordt op het axioma $P \mid \bar{P}$ (vgl. W. BURKAMP, *Logik* [Berlin. 1932], §§ 216/7). W. SCHUPPE (*Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik* [Berlin 1910²], § 7) zegt terecht: „Die Logik lehrt also nicht eine subjektive Verfahrungsweise des blossen Denkens (ohne Objekte), — die ist gar nicht denkbar — sondern gibt inhaltliche Erkenntnisse, natürlich allgemeinsten Art, vom Seienden überhaupt.” Meer dan een vermoeden, dat de logica op deze wijze prologisch te doorlichten zou zijn, is dit echter niet; vgl. 31, 196/7.

in de mikrophysica, waaraan veel wereldbeschouwelijke fantasieën zijn ontsproten, wordt door de prologica het juiste gezichtspunt voorbereid. Zoals de euclidische meetkunde een grensgeval — exact definiëerbaar — der niet-euclidische is, zo is de causaliteitswet (*causa aequat effectum*) een grensgeval van de statische waarschijnlijkheid. Wederom was het foute vooroordeel, dat de causaliteit noodzakelijk was voor het exacte natuurbegrip, de oorzaak, dat een onzekere krisisstemming ontstond, toen de meetmethoden zelf de eenduidige bepaling van het element onmogelijk bleken te maken. Weliswaar wist men deze onzekerheidsfactor binnen exacte grenzen te fixeren, maar de causaliteit scheen voor de voorstelling verloren te zijn gegaan. Nu is het duidelijk, dat niet de „causaliteit” de natuur definiëert, maar de mathematisch bepaalbare, *functionele afhankelijkheid* van de vier-dimensionale „Weltlinien”¹⁾. De correlatie tussen deze wetmatigheden, waarin de exact gedefiniëerde waarschijnlijkheid, als omvattender principe, de causaliteitswet in zich sluitend, functioneert, en de erdoor omschreven wordende experimentele gegevens is de geldigheidsverhouding, waardoor de „natuur” zich voortschrijdend verwerkelijkt. Het experiment heeft hier niet de bepaaldheid der natuur te schande gemaakt — de speculatie zag in een metaphysisch geschouwde „natuur” reeds de „vrijheid” der willekeur zich manifesteren en zij begiftigde de electronen reeds met een „wil”, daarmee tevens de relatie tussen wil en vrijheid vervalsend, die het slechts psychologisch zinvolle begrip „willekeur” niet kent —, maar stijgende precisering onthulde de voorlopige, grove onexactheid van het causaliteitsprincipe als maat-staf: daarmee de idee der functionele bepaalbaarheid niet alleen niet verzakend, maar juist bevestigend, daar zonder deze idee als leidmotief de statistische waarschijnlijkheid allen zin zou verliezen. De causaliteitswet is gebleken een onexacte vorm van het „causaliteits”-*principe*, d.i. de idee der functionele afhankelijkheid te zijn, een ontwikkeling, die een voorbeeld van continuë apriorisering is.²⁾

d. De structuur van de *aanschouwingsruimte* is een psycho-fysiologisch probleem en in ieder geval geen metrisch vraagstuk. Het metrisch-definitoische karakter van „ruimte” en „tijd”, voorzover zij tenminste in de physica functioneren, is door de relativiteits-

¹⁾ Vgl. A. HAAS, *Einführung in die theoretische Physik* (Berlin. 1921), § 128 (II, 180 sqq.).

²⁾ Vgl. 1, 71 en 292—297; E. MAY, *Die Bedeutung der modernen Physik für die Theorie der Erkenntnis* (Leipzig. 1937), §§ 36—52; E. WIND, *Das Experiment und die Metaphysik* (Tübingen. 1934). §§ 24 sqq.

beschouwingen wel zeer duidelijk geworden. Hun absoluut, evident en aprioristisch-noodzakelijk karakter hebben ze volledig verloren en het begrip „ruimte” is verwijd tot meerdimensionaal ordenings-schema, dat ook den „tijd” als factor in zich heeft opgenomen in die speciale verbijzondering, die de physica voor haar coördinaten-stelsel behoeft. Alle qualitates occultae zoals zwaartekracht en alle entia occulta als absolute ruimte, absolute tijd, „aether” e.d. zijn volledig tot *metrische bepaaldheden* der „logische”, dat wil hier zeggen fysisch gedefiniëerde en uit de veelheid der mathematisch mogelijke schemata „gekozen” „ruimte” geworden. Het GALILEI-NEWTONSE maatsysteem, dat zich verborg in de „aanschouwelijke” „evidenties”, is ook hier weer tot een afleidbaar grensgeval geworden van het dieper gelegde „apriori” en alleen de prologische beschouwing vermag ook hier de relativiteit te behoeden voor relativistische interpretaties van subjectivistisch willekeurigen aard.¹⁾

e. Wat de *mogelijkheid van normwetenschappen* aangaat: hoofdzakelijk zijn het twee opvattingen, die er omtrent de kennis van normen bestaan. Of wel men acht alle normen gefundeerd in willekeurige waarderingen en dus onmiddellijk afleidbaar uit elke werkelijkheids- („theoretische”) wetenschap²⁾, òf men oordeelt, dat de waarden zelf en haar hiërarchie in een speciale wezenswetenschap algemeengeldig te kennen zijn.³⁾ (Van een positivistische wetenschap van geldende en gegolden hebbende normen — b.v. „science des mœurs” tegenover „morale” naar sociologistischen trant⁴⁾ — zien we hier af.) In het tweede geval alleen kan men van normwetenschap spreken, in het eerste erkent men slechts hypothetische imperatieven, zelfs in de ethica. De prologica staat op het hypothetische standpunt en in GÖRLANDS *Ethik* is van enig „sollen” dan ook geen sprake. In de gemeenschapswetenschappen is een „waarde” slechts dan relevant, wanneer die zich bevindt op de eeuwige lijn van alle waardenverwerkelijking, d.w.z. wanneer zij wil en gemeenschap projectief dieper op elkaar betreft.⁵⁾ De z.g. waardenschouw blijkt in de

¹⁾ „Die Welt ist eine (3 + 1)-dimensionale metrische Mannigfaltigkeit; alle physischen Feld-Erscheinungen sind Aeusserungen der Weltmetrik”, zegt H. WEYL, *Raum Zeit Materie* (Berlin. 1921⁴⁾), 258. Vgl. E. CASSIRER, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (Berlin. 1920), 58 sqq.; R. CARNAP, *Der Raum* (Berlin. 1922) II en III.

²⁾ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* (Halle. 1928⁴⁾) I, 47 sqq.

³⁾ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik* (Halle. 1927³⁾), 64; NIC. HARTMANN, *Ethik* (Berlin. 1926), 134/5; J. COHN, *Wertwissenschaft* (Stuttgart. 1932), 105/6.

⁴⁾ L. LÉVY-BRUHL, *La Morale et la Science des Mœurs* (Paris. 1903).

⁵⁾ 9, 273.

Aesthetik een stijlphaenomeen, geen kennisfunderende methode.¹⁾ Deze in zichzelf consequente opvatting gaat wederom geheel voorbij aan den mens als geestelijk wezen, tot wiens fundamentele trekken behoort, dat hij zichzelf kent als staande onder absolute geboden. In den „homo daimonios”, waar inderdaad de volle mens doorbreekt, schijnt deze waarheid toch wel gezien te worden, maar het aesthetisch-specifieke, dat dit begrip aankleeft, beperkt het inzicht toch weer tot begrensde geldigheid.²⁾ Met dit alles blijft het merkwaardig, dat de prologica zelf een normatieve wetenschap is, die immers uit een constructief wezensinzicht „eisen” voor de ware wetenschapsontwikkeling opstelt en aan deze norm gemeten veel uit de zich aandienende theoriën verwerpt. Verwerpt als niet beantwoordend aan de hoogste waarde der eenheidsidee, waaronder het „analogon” der kennis wordt gesteld. In hoeverre men hier met meer te doen heeft dan met den daemonischen stijl van den „wetenschappelijken” mens en of hier niet de waarde van de wetenschappelijke waarheid in de menselijke existentie als zodanig geworteld blijkt, komt niet tot uiting. Het stellen van dit probleem zou echter de grenzen der prologica overschrijden, dat zij toegegeven: een reflexie van het denken op de prologica zelf ware hiertoe vereist en de mogelijkheid van zulk een reflexie, d.w.z. haar methode, levert een met de middelen der prologica niet aan te vatten probleem op.³⁾

f. Tot een analoge overweging geeft ons het vraagstuk van de deling van het veld der wetenschappen in de twee grote groepen der *natuur- en geesteswetenschappen* aanleiding. Deze onderscheiding berust op een oeroud intuïtief geschouwd ontologisch dualisme, dat in de leer der twee substanties van DESCARTES ook aan den aanvang van den nieuwen tijd het denken beheerst. De XVIIe en XVIIIe eeuw bouwden zich het door het opbloeiende natuuronderzoek en het meer en meer zich van zijn autonome macht bewust wordend verstandsdnken gesterkte z.g. „natuurlijke systeem der geesteswetenschappen”, waarvan de Verlichting slechts de uiterste consequentie bracht. Het substantialistisch denken raakt daarbij meer en meer op den achtergrond en het accent wordt verschoven naar een verstandelijke regeling van het menselijke handelen in al zijn vormen: rationalisme en intellectualisme, sterk gevoed door

¹⁾ 18, 145 sqq.; 519.

²⁾ 18, 576 sqq.

³⁾ De normatieve geaardheid van de prologica tracht GÖRLAND wederom in correlatieve objectiviteit op te lossen. Of dit gelukt, mag worden betwijfeld: vgl. § 6, p. 243 sqq.

stoïsche invloeden, beheersen recht, moraal, politiek en religieuze voorstellingen, terwijl van geschiedenis als wetenschap van het worden der cultuurvormen nog nauwelijks sprake is.¹⁾ KANT heeft ook in dit opzicht de Verlichting, haar voleindigend, overwonnen. Overal het structuuronderzoek der ervaring stellend in de plaats van substantie-speculatie, ging hij er toe over de cultuurwetenschappen — ook al heetten zij toen nog niet zo, ja al bestonden zij als wetenschappen nog nauwelijks — van de methode der natuurwetenschappen te bevrijden, door deze laatste kritisch te begrenzen. Alles, wat de mens van zichzelf als natuurwezen en van de natuur als geheel maakt, stelde hij onder autonome principia; in praktische rede en „aesthetische Urteilkraft” ontdekte hij dimensies der ervaring, waarvan het voorafgaand metaphysisch naturalisme de eigenaardigheid niet had vermogen te zien. KANTS mens is een burger van twee werelden, de zinnelijke wereld en die van den „geest”, ook al gebruikt hij dien term nog niet in dezen zin.²⁾ Het beperkte van KANTS denken echter, waarin hij nog niet aan de traditie ontkwam, lag in het *statische* zijner opvatting. Algemene principia beheersen het natuurkennen zowel als het cultuurhandelen en het individueel concrete wordt in geen gebied naar waarde geschat. Daarom heeft KANT geen oog voor de werkelijke *geschiedenis*, het wordende „continuum van het heterogene elementen”. Het handelen van het atomistisch gedachte individu heeft slechts zin voorzover het gemeten wordt aan de idee der vrijheid, d.i. de idee ener mensheidsgemeenschap: de moeizame, geleidelijke verwerkelijking dezer gemeenschap en de *dynamische factoren*, die in deze werken, blijven als het „toevallige” „dohuisgebeuren” buiten beschouwing. Principia der *beoordeling* levert de filosofische bezinning, geen principia voor de *kennis* der culturele werkelijkheid. Zo is ook GÖRLANDS *Ethik* een „kritiek der wereldgeschiedenis”, die tot het begrijpen („verstaan”) dezer wereldgeschiedenis niets bijdraagt.

Na KANT komt nu — wellicht onder invloed der historische situatie — een besef op van de belangrijkheid dezer concrete historische ontwikkeling in staat en recht eerst, in kunst en godsdienst later.³⁾ Het is de verdienste van E. LASK deze ontwikkeling bij FICHTE te hebben aangetoond en diens inzichten, aan welker pro-

¹⁾ Vgl. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* (Berlin, 1929) II, 90 sqq.

²⁾ Voor de ontwikkeling van het begrip „geest” vgl. H. DREYER, *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel* (Berlin, 1907) en R. HILDEBRAND, *Geist* i. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch* IV, I, 2 kol. 2623—2741.

³⁾ Vgl. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* (Berlin, 1927) VII, 93 sqq.

grammatische formulering RICKERT bijna onmiddellijk kon aanknopen, scherp te hebben onderscheiden zowel van HEGELS „emanatistische” als van romantische aesthetiserende opvattingen.¹⁾ In dit opzicht staat FICHTE de Historische School nader en uit het vruchtbare antagonisme tussen deze drie richtingen, die in vele punten ook zeer dooreengestengeld verlopen, groeit in de XIXe eeuw langzaam het machtige bouwwerk der historische wetenschappen: DILTHEY's „Kritik der historischen Vernunft”²⁾ en RICKERTS „Logik der Kulturwissenschaft”³⁾ leverden er aan het eind der eeuw de eerste philosophische bezinning op. Dat het begrip „geest” een erfenis van HEGEL is en in de tegenwoordige wetenschapssituatie niet meer geheel past, daarover is men het in meerdere of mindere mate eens en de terminologie op dit gebied van de beschouwing der wordende cultuurwerkelijkheid is dan ook tamelijk verward, wat niet wegneemt, dat een specifiek wetenschapsobject er in methodische bezinning meer en meer door wordt verhelderd.⁴⁾

Als orthodox kantiaans criticist wendt GÖRLAND zich met onbegrijpelijke eenzijdigheid van deze gehele ontwikkeling af en hoewel zeer weinig orthodox in andere opzichten, houdt hij vast, al moge dit op het eerste gezicht paradox schijnen, aan het *statische beginsel*. Paradox, want wie legt sterker nadruk op het voortschrijden der ervaring in apriorisering en aposteriorisering, op het proces van de eenwording der specifieke bezinningsmodi, op de wetenschaps-geschiedenis? Inderdaad, maar daarin ligt dan ook de gehele zin der „geschiedenis” en het concrete gebeuren wordt gemeten aan dit denkproces, dat het enige proces in wezenlijken zin schijnt te zijn en dan nog geen continuum, maar een reeks van stadia, aan welke overgangen geen aandacht besteed wordt (de prologica is geen leer van de „Forschung” maar een kritiek van de labiele momenten der geldigheid)⁵⁾. Vandaar, dat GÖRLAND uit de methodologische litera-

1) E. LASK, *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (Tübingen. 1902) passim.

2) W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* (Berlin. 1923²) I, 116 [1883]; VII, 191 sqq.

3) H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (Tübingen. 1915³), 2 [1899]; *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Tübingen. 1921⁴), 143 sqq.; 211 sqq. [1896—1902].

4) Vgl. H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Tübingen. 1921⁴), 136 sqq.; E. ROTHACKER, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* i. Handbuch der Philosophie (München. 1927) II, C, 4 sqq.

5) De poging van E. MATTHEWES, *Das Problem der Geschichte bei A. Görland* i. *Geisteskultur* XXXVIII (1929), 197—206 om uit verspreide opmerkingen in 2 en 11 een geschiedenisphilosophie, die het concrete probleem van het continue geschieden zou kunnen stellen en zo de geschiedkundige wetenschap logisch zou

tuur der geesteswetenschappen slechts het moment der *aesthetische stijlbeplating* — de „persoonlijke kern”, die volgens ROTHACKER het eigenlijke object dezer wetenschappen zou zijn — releveert en dan gemakkelijk aantoonst; dat dit moment geen dichotomie der wetenschappen rechtvaardigt.¹⁾ Niet vergeten moet hierbij worden, dat ook de stijl-wetenschap voor GÖRLAND volkomen statisch is: van het *ontwikkelingsproces der persoonlijkheid* („werde der du bist”), van de karakterologische genetica is evenmin sprake als van concreet staatkundig, economisch of politiek worden. Daarom vermag de prologische kritiek in de „geesteswetenschappen” slechts zichzelf niet verstaande romantische aethetica te zien, terwijl de gesaeculariseerde en van alle optimisme ontdane HEGELSE geestleer, zooals die zich in DILTHEY’S methodologische bezinningen in de juiste verhouding tot de vakwetenschappen tracht te stellen²⁾, voor deze kritiek niet bestaat. Daarbij kan men de kracht der argumenten, die tegen de dichotomie gebezigd worden en die, afgezien van onzake-lijkheden t.o.v. het woord „geest”, tegen eenzijdige, meestal uit afweer tegen het naturalisme geboren, kennistheoretische en logische onhoudbaarheden gericht zijn, volkomen erkennen. Zo is inderdaad de begripsvorming in de natuur- en de geesteswetenschappen niet radikaal tegengesteld, hebben de geesteswetenschappen geen eigen metaphysische werkelijkheid tot object, die door een intuïtieve methode

kunnen funderen, te destilleren, overtuigt niet. Het „kontinuerliche Verschieben und Umordnen im dynamischen Spiel der Begriffe” bevat juist het hele probleem en dan nog alleen van de abstracte geestesgeschiedenis: tijdstijlen laten zich door zulk een „verlegging van de dominante” karakteriseren, maar hoe het van de ene figuratie van de altijd in volledigheid aanwezige motieven (!) tot de volgende komt is „immanent methodisch” onverklaarbaar. Godsdienstsociologische en wetenschapssociologische onderzoekingen als die van M. WEBER en M. SCHELER zijn door GÖRLANDS methodologie niet te vatten en toch benaderen zij de concrete „geestes”ontwikkeling oneindig exacter. Vgl. nog 18, 351/2.

¹⁾ 1, 158 sqq.

²⁾ W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* (Berlin. 1927) VII, 150: „HEGEL konstruierte die Gemeinschaften aus dem allgemeinen vernünftigen Willen. Wir müssen heute von der Realität des Lebens ausgehen; im Leben ist die Totalität des seelischen Zusammenhanges wirksam. HEGEL konstruiert metaphysisch; wir analysieren das Gegebene. Und die heutige Analyse der menschlichen Existenz erfüllt uns alle mit dem Gefühl der Gebrechlichkeit, der Macht des dunklen Triebes, des Leidens an den Dunkelheiten und den Illusionen, der Endlichkeit in allem, was Leben ist, auch wo die höchsten Gebilde des Gemeinschaftslebens aus ihm entstehen. So können wir den objektiven Geist nicht aus der Vernunft verstehen, sondern müssen auf den Strukturzusammenhang der Lebenseinheiten, der sich in den Gemeinschaften fortsetzt, zurückgehen.”

onmiddellijk te vatten zou zijn, en is het „historische” evenzeer een bewerkstelling, die zich voor het onmiddellijke schuift („Rasterbilder” zijn de (interpreterende) documenten), om in het onmiddellijke „Gesetzlichkeit” en „Wiederholbarkeit” op te bouwen. RICKERTS opvatting van het metaphysisch werkelijke, waarin verschillende — onverbonden blijvende! — gezichtspunten abstraherend veranderingen („umformen”) te weeg brengen, waarbij dan de individualiserende cultuurwetenschappen aan bovenindividuele waarden metend toch weer een zekere algemeenheid niet vermijden kunnen ¹⁾ en DILTHEY’s voorstelling van het hypothetisch karakter der natuurwetenschappelijke begrippen, die den werkelijken stroom der verschijnselen ondergeschoven worden ²⁾, dit alles is meer dan problematisch. En GÖRLANDS streng vasthouden aan de *formele* eenvormigheid der ervaringsconstituering verdient zeker den voorkeur boven elk onkritisch realisme, idealisme of perspectivisme, maar dit neemt niet weg, dat het onderscheid tussen natuur- en wat wij liever *menswetenschappen* zouden willen noemen, fundamenteel blijft en door de prologische filosofie niet *kan* worden gegrepen. En wel hierom, omdat door de prologische kritiek de onmiddellijkheid van het „leven” per definitionem niet gegrepen kan worden. En juist daarin ligt de werkelijkheid van den mens met zijn historisch-existentiële beslissingen, die de „cultuur”, *waartoe ook de wetenschap in haar wording behoort*, schiept en daarvoor verantwoordelijk is. Wij komen daarmee terug op het vraagstuk van de eigenaardige dubbelheid op de gebieden van de gemeenschap en den stijl tussen de constitutie van de kennisgeldigheid en de — eveneens correlatieve — wils- en gevoelsverwerkelijking. In de *godsdiensphilosophie* wordt nu plotseling de concrete stroom dezer verwerkelijking van betekenis! Hier wordt de vertwijfeling juist geboren uit het conflict tussen het „rationele” weten en de „irrationele” levenstoevalligheid, hier,

¹⁾ H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissensch. Begriffsbildung* (Tübingen-1921⁴), 166: „Mit dem Nachweis, dass die Naturwissenschaft die Wirklichkeit nicht abbildet oder ihren Inhalt nicht so in ihre Begriffe aufnimmt, wie er ist, sondern ihn nach bestimmten Gesichtspunkten in allgemeingültiger Weise umformt, ist zunächst also die Möglichkeit einer völlig anders verfahrenen Wissenschaft gegeben, die unter anderen Gesichtspunkten eine Umformung der Wirklichkeit vornimmt”

²⁾ W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* (Berlin. 1927) VII, 92: „In der von den Naturwissenschaften den Sinnesphänomenen untergelegten Ordnung nach Gesetzen sind die sinnlichen Qualitäten durch Formen der Bewegung repräsentiert” Bij de geesteswetenschappen daarentegen „gibt es keine hypothetischen Annahmen, welche dem Gegebenen etwas unterlegen.” (118)

niet in de stijlwerkelijkheid van den homo daimonios wordt de „mens” in zijn volle existentialiteit gezien, maar niet ten volle begrepen. Want de religieuze ervaringsstichting van de „Gegeneinzigkeit” dient slechts om — in overeenstemming met den gehelen aard van dezen daemonischen levensstijl van den zich in dienst van de idee der ervarende bewustwording wetenden mens — het vertrouwen in de eenheid der ervaring staande te houden. Pereaat mundus, fiat scientia! schijnt hier het laatste woord. En toch komt in het steeds opgevallen feit, dat GÖRLAND als enige der Marburgers een eigen autonome plaats aan de religie inruimt, het diepere inzicht tot uiting. Door het Godsvertrouwen wordt het mogelijk den *zin* van het natuurdenken, van het gemeenschaps*handelen* en het stijlscheppen ondanks de zinloze toevalligheid van het gebeuren in den tijd niet te zien verloren gaan. In den grond is het dus niet de kennende bewustwording, maar het cultuurverwerklijken in existentiëlen zin, waarom het gaat en waarin deze wetenschappelijke bewustwording, overkoepeld door het „ahnen” van „zin”, een beslissende rol speelt. Tot voldoende uitdrukking komt dit, hier slechts aangeduide, echter niet, omdat ook in de *Religionsphilosophie* de beschouwing terugbuigt van een bezinning op het onmiddellijke in zijn zin naar een kritiek der godsdienstwetenschappen. Op dit punt zou men, wat GÖRLANDS systeem betreft, nog slechts verder kunnen vragen naar een mogelijke gespletenheid in de persoonlijkheid van zijn schepper, waardoor de geschouwde concrete, wijsgerige opgave telkens weer ondergaat in de daemonie van de idee der ervaringseenheid en van den kritischen dienst daaraan. Dit gezichtspunt hebben wij echter in den aanvang afgewezen. Wat de *philosophische opgave* aangaat, dient men hier aan te knopen om de filosofie tot werkelijke wijsgerigheid te brengen: het begrip „wetenschap” dient van formeel concreet existentiëel te worden gemaakt en zodoende de prologica zelf in een wijder verband te worden verstaan, verstaan in anderen zin, dan het stijl-„verstaan” door GÖRLAND wordt toegegeven en als middel gebruikt om de „verstaande” „geesteswetenschappen” in het veld van den levensstijl te betrekken en te denatureren. ¹⁾

¹⁾ Het enige ons bekende werk, dat dit probleem duidelijk stelt is H. NOACK, *Symbol und Existenz der Wissenschaft* (Halle. 1936). Zeer scherp b.v. 171: „Denn da die Erkenntnis als solche nicht, wie die technische Unterwerfung der Natur, die sittlich-politische Ordnung des Volkslebens, die ästhetisch-kultische Lebensgestaltung und die gläubig ahnende Heiligung der Welt wieder eine eigenbedeutende Sinngebung, sondern die forschend-besinnende Auslegung der Wirklichkeit im Sinne solcher ursprünglich verstehenden Erfahrungsformen darstellt, so ist sie selbst nur ein dienender Teil derselben.”

g. Over het *methodisch monisme van de z.g. Weense school* kunnen wij kort zijn. Het is het meest opvallende voorbeeld uit den jongsten tijd van de altijd terugkerende pogingen om het begripsapparaat, dat op een bepaald terrein vruchtbaar is gebleken, in al te groot vertrouwen op zijn praestatievermogen ook op anders gestructureerde gebieden te willen aanwenden. Want dit methodisch monisme ontpopte zich al spoedig als een *physicalisme*, een usurpatieverschijnsel dus, hetgeen iets geheel anders is dan het formele monisme der correlativiteit, dat de prologica verdedigt. Wel is waar wordt aangetoond, dat een andere basis even denkbaar is ¹⁾, maar in de wijze van behandeling openbaart zich een metaphysisch vooroordeel. Uit behoefte aan „logische” eenduidigheid en antipathie tegen bepaalde vraagstellingen, die gaarne als „schijnproblemen” ontmaskerd worden, is deze beweging voor „eenheidswetenschap” ontstaan en verklaarbaar. Eenheidswetenschap heeft echter met alle rationalistische ontologie gemeen, dat zij een eenvormig zijn vooronderstelt, hetwelk zij door één methode meent te kunnen benaderen. Deze eenvormigheid, die iets anders is dan eenheid, is echter een ongegronde vooronderstelling, die zichzelf weerlegt, doordat wezenlijke verschijnselen erdoor tot „schijn” worden gedegradeerd, een „schijn”, die echter als zodanig werkelijk is en vergeefs om verklaring vraagt. Hoewel het physicalisme geen noodzakelijke consequentie van de logistisch-taalkundige overwegingen der „Weners” behoeft te zijn, is de heftige discussie, die het centrale probleem der z.g. „Protokoll-sätze” te voorschijn heeft geroepen ²⁾, toch een aanwijzing voor de richting, die dit empirisme op smalste basis onweerstaanbaar neemt. Deze „logische opbouw der wereld” is een uit skepsis geboren dogmatisme, dat het probleem van de geldigheid en haar opbouw niet adaequaat verstaat. ³⁾

¹⁾ R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt* (Berlin. 1928), 85 sqq.; *Die alte und die neue Logik* i. Erkenntnis I (1930), 24; *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft* i. Erkenntnis II (1931), 432 sqq.

²⁾ Vgl. vooral de discussie tussen NEURATH en CARNAP in Erkenntnis III (1932/3), 204—229 en L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London. 1922).

³⁾ Voor de totale blindheid inzake het begrip van het „gelden” zie men R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt* (Berlin. 1928) § 42: „Die Begriffe Sciendes und Geltendes sind also relativ und drücken die Beziehung jeder Konstitutionsstufe zu der nächstfolgenden aus.” Wat van ethische, aesthetische en religieuze problemen overblijft, wanneer men met de grondstelling ernst maakt, dat „die Gegenstände aller Wissenschaften aus denselben Grundgegenständen durch blosser Anwendung der Stufenformen Klasse und Relation konstituiert seien”.

h. Dit brengt ons tot het laatste punt: *de waarheidswaarde der wetenschap*. Daar GÖRLAND de kennistheoretische vraagstelling, die noodzakelijkerwijze anthropologisch karakter draagt, verwerpt, moet voor hem het probleem der waarheid een zeer specialen vorm aannemen. Daar de scheiding in (kennend) subject en (gekend) object voor de prologica niet primair is, kan de afbeeldingstheorie zelfs geen betekenis krijgen en in KANTS transcendentale wending dezer waarheidsopvatting speurt zij nog de „onverbeterlijkheid”.¹⁾ „Waarheid” en momentele geldigheid, die altijd een voorlopig bewerkstelligde correlativiteit is, worden synoniem. Dit dynamische, „relatieve” waarheidsbegrip is het, dat GÖRLAND in LESSINGS denkstijl bewondert.²⁾ Met pragmatisme, fictionalisme of conventionalisme, om van MACHS economisme geheel te zwijgen, heeft dit begrip „waarheid” niets gemeen ondanks zijn antithese tot elk waarheidsabsolutisme. De *wordende waarheid* ontvouwt en verdiept zich en wordt gemeten aan haar functioneren in het auxiliair verband der zich constituerende ervaring. Tegelijkertijd — en dit is de andere zijde van het vraagstuk, die reeds vooruit wijst naar het systeem der wetenschappen — dwingt het door COHEN geformuleerde „Grundgesetz der Wahrheit” er toe, juist in deze auxiliariteit der gebieden de volle prologische waarheid te ontdekken. Geen gebied der ervaring op zich zelf is „waar”, maar in zijn „abstractheid”, systematisch gesproken, is het onwaar. Eerst in de zich voleindigende, zich opbouwende concreetheid van het geheel der ervaring is de werkelijke waarheid aan te treffen, d.w.z. nooit aan te treffen, maar als op weg te — postuleren en als tendentie in de geschiedenis der wetenschappen te vooronderstellen. Het komt ons voor, dat twee verschillende waarheidsbegrippen hier onverbonden naast elkaar staan. De waarheid als zich spannende geldigheidsbetrekking heeft niets te maken met den auxiliairen opbouw der geldigheidsmodi. De laatste verradt een onbewust ontologisch-metaphysisch atavisme, dat pas goed duidelijk wordt, wanneer men zich herinnert, dat het doel van den ervaringsopbouw is een „analogon” van het oorspronkelijk „dichte” „leven”, waarin en waaruit alles is, te bewerkstelligen. In dit „analogon” komt malgré soi de overeenstemmingstheses weer aan het

behoeft geen nadere uiteenzetting. Proeven van dergelijk psychologisme vindt men *op. cit.* §§ 151/2, van physicalisme bij O. NEURATH, *Soziologie im Physikalismus* i. Erkenntnis II (1931), 393 sqq. en van „positivisme” in R. v. MISES, *Kleines Lehrbuch des Positivismus* (den Haag. 1939) §§ 25—27.

¹⁾ 1, 274 sqq.

²⁾ 39.

woord, ook al geven wij toe, dat het prologisch correlatieve uitgangspunt met deze these onverenigbaar is. Opnieuw wreekt zich hier het gebrek aan een anthropologische beschouwingwijze, die het vraagstuk van den *zin van de waarheid* eerst 'zichtbaar' vermag te maken en daarmee eerst de prologische geldigheidsstelling discutabel maken kan. Dan worden ook de theorieën van JAMES, POINCARÉ en VAHINGER opnieuw relevant en in ieder geval minder naïef, dan zij in het licht der prologica schijnen. Ook de *waarde*, die de waarheid en met haar de wetenschap als de methode der waarheidsvinding voor den — mens heeft en de vraag, of de waarheid dan wel een andere waarde in het systeem der waarden de hoogste plaats inneemt. De platonische, door RICKERT¹⁾ en BAUCH²⁾ weer opgenomen, vraag naar het „goede” als centrale „idee” is namelijk niet als probleem van den „daemonischen stijl” in de aethetica onder te brengen, althans daar niet uit te putten. Steeds zien wij ons gedwongen op het centrale punt onzer bedenkingen terug te komen: hoe voortreffelijk GÖRLANDS wetenschapstheorie ook in staat is de „wetenschap” te bevrijden van doctrinair „philosophische” voorgedij en het proceskarakter der geldigheidsstichting tot zelfbewustzijn te brengen — en dat wel op *alle* gebieden, hetgeen een nieuwe grote verdienste is —, andere zijden van het ervaringsproces, andere dimensies van het fundamentele verschijnsel der bewustwording worden er totaal in verwaarloosd, en daardoor wordt aan de wijsgerige opgave te kort gedaan. Gelijk reeds eerder opgemerkt, worden veel van deze quaesties wel gezien, maar ten onrechte ondergebracht bij afgeleide probleemstellingen — zo de gehele quaestie van subject en object bij de stijlvragen. Dit *schijnt* te recht te geschieden, daar de formele vraag naar de vraag zelf in zeker opzicht inderdaad de fundamenteelste is. Maar deze „vraag” is in ander opzicht tevens een gedraging (Verhalten) en wel een menselijke gedraging en in deze merkwaardige tweezijdigheid ligt wederom, anders geformuleerd, een anthropologisch en wellicht ontologisch vraagstuk. En ook dit is weer negatief aangeduid in de herhaaldelijk terugkerende bewering, dat niet de mens denkt, maar dat „Es” in hem denkt, wanneer hij (Es?) verder tast op den oneindigen weg der waarheidsvinding.³⁾ Het bijkans krampachtige streven om in de „objectiviteit” elk spoor van „subjectiviteit”, van existentiële gronding te doen verdwijnen

1) H. RICKERT, *Vom System der Werte* i. Logos IV (1913), 295—327.

2) B. BAUCH, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* (Leipzig, 1923), 467 sqq.

3) B.v. 18, 206; 343.

en anderzijds iederen vorm van naar zin vragen een aesthetisch-personalistische interpretatie te geven, onttrekt de diepste problemen aan het oog en verarmt de philosophische problematiek onnodig.¹⁾

5. Wanneer wij nu een blik werpen op het nooit verouderende vraagstuk van de systematiserende *classificatie der wetenschappen*, dan spreekt het vanzelf, dat ook GÖRLAND hiervoor geen uiteindelijke oplossing maar slechts een vruchtbaar gezichtspunt aan de hand heeft kunnen doen, doch tevens, dat juist de prologica er in zekeren zin haar kernprobleem in moest zien. De prologische filosofie zoekt immers naar de voorwaarden voor de eenheid der ervaring, zodat haar het methodische probleem van den samenhang der wetenschappen in de eerste plaats moet bezig houden. Haar pluralistische instelling dwingt haar een principe te zoeken, dat ondanks de veelheid der ervaringsrichtingen de eenheid daarin kan garanderen en dit impliceert twee dingen. Vooreerst zijn alle wegen, waarlangs deze eenheid bereikt wordt door een gewelddadig monisme, van welk gebied deze tendentie dan ook uitgaat, haar afgesneden. Het probleem der classificatie is trouwens voor het monisme niet eigenlijk meer aanwezig. In de tweede plaats is het voor haar empirische denkwijze uitgesloten een dialectisch systeem „apriori” te ontwikkelen: zij aanvaardt, wat het beleven haar biedt en pretendeert slechts dit „beleven”, d.i. het tot bewustzijn komende en tot begrip gebrachte

¹⁾ De zin van het vragen moet evenals de zin van iedere gedraging existentiëel te verstaan zijn en dient in dat verband tot probleem gemaakt te worden. Dat men daarbij niet de Badense richting der waardeidealisten behoeft te volgen, maar inmiddels concreet-realistischer heeft leren zien, bewijst een werk als H. HEYSE, *Idee und Existenz* (Hamburg, 1935), dat een merkwaardige tegenhanger vormt van B. BAUCH, *Die Idee* (Leipzig, 1926). Maar den waardeidealisten danken wij het opnieuw stellen van de zin-vraag. Dat GÖRLAND de zin-vraag uitsluitend als stijlprobleem kan zien, bewijst 20; wij lezen daar o.a.: „Gibt es keinen Sinn des Lebens, so kann er doch vielleicht gegeben werden. Vielleicht also können wir fragen: Was können wir tun dass wir unserem Leben einen Sinn geben? Das was wir hier mit „Sinn” meinen, ist also nicht mehr eine objektive Form, passend für Alles, was Mensch ist, und nicht für jeden, der Mensch heisst und lebt, vorher gegeben. Wenn wir also unserm Leben einen Sinn geben sollen, haben wir nicht nach irgend einer Normalanweisung zu verfahren; denn wir sollen nicht unserm Leben einen Sinn (*den gibt es nicht!*), sondern seinen Sinn, seinen einmaligen Sinn geben Besinnen wir, dass der Sinn unseres Lebens sei, unser Kunstwerk zu sein.” (158/160) Vóór het stijlprobleem van het karakter van individu, groep, volk en ras ligt de vraag naar het wezen van den mens, wiens „wezen” alleen in een existentiële zininterpretatie kan worden ontsloten (vgl. A. GEHLEN, *Der Mensch; seine Natur und seine Stellung in der Welt* [Berlin, 1940], Einführung). Voor deze vraagstelling heeft GÖRLAND geen oog en zijn systematiek geen plaats.

„leven”, te ordenen. Deze ordening moet „natuurlijk” zijn, d.w.z. het ordenende principe moet niet van buitenaf worden aangebracht, maar van binnen uit de verschillende elementen richten. Deze elementen (de wetenschappen) mogen dus ook niet los naast elkaar staan, methodisch uiteen vallen, daar in dat geval de eenheid der ervaring illusoir zou worden, en een uiterlijke, logisch-abstractieve „eenheid” geen enkele waarde voor de „zelfbewustwording” der elementen zou hebben. In de methodische ontwikkeling der wetenschappen zelf moet dus de factor te vinden zijn, die de reeksvorming beheerst. Dat het een enkelvoudige reeks moet zijn, is niet vanzelfsprekend, maar wordt stilzwijgend aangenomen.

Nu is het duidelijk, dat de ordening der wetenschappen niet naar deze immanente tendentie tot éénwording behoeft te geschieden. Geheel andere maatstaven kunnen hier aangelegd worden, maatstaven, die afhankelijk zijn van aan de „ervaring” transcendente gezichtspunten, die in de perioden van de menselijke zelfbezinning niet steeds dezelfde zijn. ¹⁾ Zo heeft men getracht de wetenschappen naar haar objecten te ordenen en daarbij soms zelfs de digniteit dezer objecten in absoluten of in kennisrelatieven zin als leidend beginsel genomen. ²⁾ Een ander maal heeft de verschuiving van het zwaartepunt der existentiële („philosophische”) bezinning veroorzaakt, dat gehele kennisgebieden uit de hiërarchie werden geschrapt ³⁾ of dat de ordening werd gezocht in den verschillend hogen graad van dienstbaarheid der wetenschappen aan één harer. ⁴⁾ Met de emancipatie der weten-

¹⁾ Over de geschiedenis van de classificatie der wetenschappen vindt men wel veel incidentele opmerkingen, maar weinig volledige overzichten, terwijl een systematische behandeling van het probleem, onder welk gezichtspunt dan ook, geheel ontbreekt. Het materiaal is kort beschreven bij W. WUNDT, *Einleitung in die Philosophie* (Stuttgart. 1920⁸), 38—81 en uitvoerig in R. FLINT, *Philosophy as Scientia Scientiarum* (Edinburgh. 1904), 67—340.

²⁾ Dit geldt voor PLATO en in nog sterkere mate voor ARISTOTELES, omdat voor den laatste de wetenschappen zich reeds meer specifiek aftekenden en toch de grondconceptie van de opstijging in waarde der objecten en parallel daarmee de groeiende bevrijding (vergoddelijking) der zich er mee bezig houdende „ziel” behouden bleef (*Resp.* VI en VII; *Met.* 1025b sqq.; *Ethic. Nic.* 1177a/b).

³⁾ EPICURUS en de STOA, zoals trouwens later COMTE en de moderne positivisten, zijn hiervan voorbeelden. De traditionele, zeer invloedrijke indeling (der „philosophie”) in *logica*, *physica* en *ethica* stamt uit de stoische gedachtensfeer en is niet platonisch-aristotelisch, hetgeen reeds SEXT. EMPIRICUS zag (*Adv. Math.* VII, 16).

⁴⁾ Dit was de middeleeuwse wijze van zien, de platonisch-aristotelische opvatting in christelijk gewaad. Als voorbeelden: HUGO VAN ST. VICTOR, *Eruditio didascalica* en ST. BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*. Met

schappen van alle voorgedij in de Renaissance en haar geleidelijke vrijwording in existentiëel opzicht — hetgeen slechts een schijnbare „vrij”wording was, daar een eerst nog bewuste, later geheel vergeten anthropologische binding bleef bestaan — werden nieuwe classificaties mogelijk. Op de menselijke vermogens baseerde men zich nu ¹⁾ of ontwierp een meer of minder suggestief beeld van samenhang, waarbij de meer summatieve dan systematische tendentie de ééndimensionale reeks, zo zij te voren al duidelijk tot bewustzijn gekomen was, geheel losliet. ²⁾ Met KANT trad ook hier de grote wending in: van de objecten en de vermogens richtte hij zijn aandacht op de methoden en onderscheidde apriorisch, empirisch en geloofsweten, terwijl er bij hem, mede tengevolge van den toestand van het wetenschappelijk onderzoek in zijn dagen — iets, wat bij geen enkele wetenschapstheoretische beschouwing ooit vergeten mag worden — van een feitelijke classificatie nog nauwelijks sprake is. Wel is het van groot belang, dat bij KANT het immer reeds al dan niet latent aanwezige inzicht in de onderscheidene „gebieden” der menselijke activiteit een systematiserende rol ging spelen; het „kritische” gezichtspunt stond voor KANT zonder enigen twijfel in dienst ener anthropologie en zijn wetenschapstheorie was middel, geen doel. ³⁾ Met het uitbreiden der „transcendentale” methode op al deze „gebieden” vangt die eigenaardige verstrengeling van problemen aan, die het Neokantianisme kenmerkt en die het vraagstuk ener wetenschapssystematiek acuut maakte.

Tussen KANT en COHEN liggen echter HEGEL en COMTE en zonder den invloed van beiden is de herleving van het Kriticisme niet gebleven. Weliswaar had HEGEL voor de positieve wetenschappen met haar „verstandelijk” denken en experimenterende methoden niet veel achting en kon hij haar resultaten slechts waarden als voorarbeid voor de speculatieve „redelijke” ontwikkeling ⁴⁾ en trachtte

ALBERTUS MAGNUS begint de autonomie der artes liberales: „il augure une tradition nouvelle: cultiver la philosophie et les sciences, non plus comme des simples instruments théologiques, mais pour elles-mêmes, au même titre que la théologie (M. DE WULF, *Histoire d.l. phil. méd.* [Louvain. 1936⁸] II, 132). Bij ST. THOMAS komt de scheidingslijn dan te liggen tussen de theologia rationalis en de theologia revelata, maar de eerste levert toch slechts de praecambula fidei. De classificatorische belangstelling voor het door de ratio naturalis grijpbare is door deze ontwikkeling niet vergroot (vgl. E. GILSON, *Le Thomisme* [Paris. 1927⁸], 42 sqq.).

¹⁾ FR. BACON, *De augmentis scientiarum* II, I; D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*.

²⁾ DESCARTES, *Principia Philosophiae*, Praefatio (het beeld van den boom).

³⁾ Zie p. 283 sqq.

⁴⁾ HEGEL, *Sämtliche Werke* (ed. Glockner) I, 515 sqq.; VIII, 53; 283; XVII, 87 sqq.

COMTE de wetenschappelijke ontwikkeling de meest willekeurige beperkingen op te dringen. Maar aan verschillende zijden van het grote proces van den ervaringsopbouw, zoals zich dat in de wetenschap voltrekt, hebben zij voor het eerst volle aandacht besteed. Door *alle* vormen der tot bewustzijn gekomen cultuurgebieden zich volgens één methodisch rhythmie als fasen van den „geest” te laten ontwikkelen bracht HEGEL systematische eenheid in het geheel der ervaring en bracht zodoende de bij KANT uit anthropologische tendenties streng gescheiden gebieden van den geest wetenschapstheoretisch („logisch”) in één vlak, terwijl zijn uitgaan van theologische en, ruimer genomen, geesteswetenschappelijke bezinning een epistemologisch tegenwicht vormde tegen het eenzijdig natuurwetenschappelijk uitgangspunt van KANT.¹⁾ COMTE van de andere zijde ontdekte den samenhang in methodisch-technischen zin van de weliswaar wederom tot de mathematisch-fysische wetenschappen teruggebrachte ervaringsmodi — met zijn „physique sociale” is hij de eigenlijke schepper van het „physicalisme” —, en wekte zo het eerste besef van een werkelijk commercium, een wederzijdse samenwerking en natuurlijke hiërarchie der wetenschappen.²⁾ Dat hij hiermee zijn wet van de drie stadia en de overtuiging, dat de wetenschappen in haar natuurlijke orde ook historisch waren te voorschijn getreden, verbond, deed de belangstelling voor de geschiedenis der wetenschappen ontwaken in een andere betekenis dan die van antiquarische nieuwsgierigheid. Hoe de invloed van deze beide grote denkers op de verschillende philosophische richtingen van de XIXe eeuw moge zijn geweest en met name op COHEN en CASSIRER, laten wij hier rusten: in GÖRLANDS wetenschapssystematiek komen beider grondgedachten duidelijk tot uiting, waarmee natuurlijk niet gezegd wil zijn, dat men de prologische filosofie „hegelse” of „positivistische” neigingen kan toeschrijven.

Binnen elk der gebieden wordt een ordening van *abstracter* naar *concreter* beproefd zó, dat iedere volgende, concretere *methode* de voorgaande als *techniek* benut en haar in zich opneemt. Hierdoor ontstaat er een wederzijdse toenadering tussen de wetenschappen, die zich op elkaar instellen en zo de ervaring dichter, homogener maken. Dat dit op het veld van het natuurdenken duidelijk in het oog springt, behoeft geen betoog. Om misverstand te voorkomen ware de term „abstract” wellicht beter te vermijden, daar het hier

¹⁾ Vgl. R. FLINT, *op. cit.*, 156/7.

²⁾ A. COMTE, *Cours de philosophie positive* 1, deuxième leçon.

niet om een abstractieproduct uit een concreter „gegeven”, maar om een meer elementair opbouwprincipe gaat, waaraan steeds nieuwe, concretiserende bepalingen worden toegevoegd. In zoverre kan ook in het gebied van de gemeenschapservaring gesproken worden van een concretiserenden opbouw vanuit het economische handelen via het rechts- en staatshandelen naar het handelen in de gemeente der opvoeding, waar de vrijheid van den natuurdwang volledig werkelijk en het zelfbewustzijn van den „mens” aan de idee der „mensheid” volledig „concreet” wordt. Bij de stijlwetenschappen van den homo cognatus, den homo humanus en den homo daimonios is deze opstijging minder duidelijk en in de religieuze sfeer is van een veelheid van wetenschappen feitelijk geen sprake meer. Men kan er hierbij echter aan herinneren, dat de stijlwetenschappen zich nog nauwelijks geconstitueerd hebben en de religieuze ervaring misschien minder een „gebied” dan wel een „grensdenken” betekent, dat krachtens zijn wezen zich tot geen gradatie leent. Overigens zijn de argumenten, waarmee deze verschillende hiërarchieën gestaafd worden niet zeer overtuigend: „dat men het zich niet anders denken kan”¹⁾ is óf een psychologisme óf een verkapte dialectische ontwikkelingsthese, die het zuiver empirische van het prologische „gegeven”, de wetenschappen, ten onrechte tracht te verhullen. Het ontologische realisme van COMTE in deze behoeft niet vermeden te worden door een concessie aan het logisme van HEGEL, noch door een phaenomenologisme à la HUSSERL: methodologisch gezien heeft men hier geen nadere fundering van node. Geheel anders staat het met de overkoepelende eenheid der gebieden. Het moet o.i. erkend worden, dat hier een systematisch probleem van de eerste orde ligt, maar dat GÖRLAND in dezen opbouw geslaagd is, moeten wij betwijfelen. Een éénduidig methodisch principe toch ontbreekt. Heterogene motieven worden aangevoerd om den samenhang der autonome methoden aannemelijk te maken. Het economische talent en de verdeling van arbeid zouden in de biologische dualiteit van het menselijk geslacht en het natuurlijk verschil in aanleg hun fundament vinden²⁾ en bovendien zou men om de middelen tot het doel in het projecterende gemeenschapshandelen te kunnen vinden de „natuur” moeten beheersen en deze dus vooronderstellen³⁾. Waarom men — methodisch, wel te verstaan — eerst de mensheid in zich moet hebben verwerkelijkt, voordat men een

¹⁾ 1, 349.

²⁾ Zie p. 119.

³⁾ Zie p. 117.

stijlvol leven kan scheppen of, wetenschapstheoretisch geformuleerd, waarom men de „persoon” als voorwaarde moet beschouwen voor de „persoonlijkheid” bij de ervaringsopbouw dezer beide werkelijkheidsvelden, is niet in te zien ¹⁾, tenzij men gedachtengangen van gans anderen aard in het geding brengt, die ongetwijfeld onuitgesproken op den achtergrond staan, maar daarom niet minder on-methodologisch zijn. Wellicht nergens komt duidelijker aan het licht dan hier, dat GÖRLANDS systeem — systeem, want hierin wordt de systematiserende methode tot dogmatisch systeem — op wereldbeschouwelijke basis rust, een basis, die in de prologische bezinning niet meer tot probleem gemaakt kan worden. Het is het van KANT en FICHTE stammende, het Neokantianisme van Marburgse richting geheel beheersende *ethicisme*, dat de natuur als materiaal voor de verwerking der zedelijke vrijheid waardeerde en het primaat van de humanistische persoon boven de (romantische) persoonlijkheid postuleerde. GÖRLAND ziet wel is waar de willekeur van dit standpunt (zo goed trouwens als van het romantiserende tegendeel), en tracht er aan te ontkomen door het stijlvolle als noodzakelijk op het handelen te betrekken, het daardoor ondragelijk verengend, en het bijna materialistische argument in het geding te brengen, dat men zich eerst van den natuurdwang moet bevrijd hebben tot de „freie Musse”, om zich aan de veredeling en de vorming van den schonen levensstijl te kunnen wijden. ²⁾ Van stringentie en methodischen opbouw is bij zulk een heterogeniteit van motieven geen sprake. Dat de gebieden van den stijl en van de gemeenschap niet in omgekeerde volgorde, of misschien nog juist nevensgeschikt beide aan het gebied van de natuur zouden kunnen aansluiten, moge gezien de onuitgesproken anthropologische vooronderstellingen uitgesloten zijn, methodologisch verantwoord is het geenszins. Hier treedt opnieuw de moeilijkheid in het licht, die we boven aanstipten, n.l. dat de verhouding tussen de wetenschappen en de werkelijkheidsgebieden buiten het natuurdenken niet ondubbelzinnig is. Het onderling verband van de belevingsmodi van denken, willen en voelen is een anthropologisch vraagstuk, terwijl de „wetenschappen”, waarin deze belevingen tot begrip gebracht worden in methodisch geheel andere relaties staan. Aan de vermenging van deze beide gezichtspunten is het onbevredigende toe te schrijven, dat de „ervarings”-opbouw bij GÖRLAND heeft. Een typisch anthropologisch dogmatisme verbergt zich in een pan-

¹⁾ Zie p. 151/2.

²⁾ 18, 540 sqq.; een geheel aan FICHTE georiënteerde ontwikkeling!

methodistisch gewaad en brengt overal schijn-eenheid te voorschijn. Een éénduidige reeks van wetenschappen, zo daar al van te spreken valt, kan op deze wijze nooit opgesteld worden en door ook hier het schema abstract-concreet aan te wenden laat GÖRLAND de problemen, die hier liggen, niet tot hun recht komen. *De polydimensionaliteit der werkelijkheid laat zich slechts anthropologisch-ontologisch binden tot systematische eenheid, epistemologisch behoeft niet van een enkelvoudige reeks van kennismodi sprake te zijn.*¹⁾ Beide beschouwingswijzen samen te willen dwingen lijdt tot verwarring.

Dat de religie aan het eind der reeks komt te staan, spreekt bij de eigenaardige interpretatie van dezen ervaringsvorm van zelf, daar haar zin van den aanvang af op de garanderen van de mogelijkheid aller ervaringsmodi wordt gerestringeerd. In hoeverre deze restrictie houdbaar is, kunnen wij hier laten rusten. Dat de „vertwijfeling” tot de religieuze ervaring voert, is een duidelijk bewijs, dat hier anthropologisch-existentiële motieven werken: want deze vertwijfeling is er een aan de *verwerkelijkings* mogelijkheid op de drie voorafgaande velden, niet aan de *kennismogelijkheid*. Hierop komen wij trouwens nog terug.

Het komt ons voor, dat de betekenis van het vraagstuk der classificatie niet genoeg beseft is — niet alleen door GÖRLAND. Het groeperen der verschillende objectivatierichtingen kan immers met zeer verschillend doel ondernomen worden en in deze doelstelling openbaart zich het algemeen wijsgerig karakter der betreffende epistemologie. Het systeem der wetenschappen kan een doel in zichzelf zijn óf een middel tot het inzicht in iets, dat daar achter ligt. COMTE en HEGEL vormen hier een historische scheidingslijn. Alle vroegere pogingen in deze richting, hoe verscheiden ook van principe, zochten óf door de resultaten der wetenschappen heen een metaphysische eenheid te vatten óf door haar kenmethoden den menselijken geest in zijn kosmisch verband te begrijpen: zij waren *ontologisch* of *anthropologisch* gericht. En dat er deze pogingen veel aan gelegen moest liggen juist den schijnbaren chaos der kennisgebieden in een doorzichtigen kosmos

¹⁾ Dat dit niet noodzakelijk is, bewijst de tweedimensionale methodologische ordening, die P. OPPENHEIM ontwierp (*Die natürliche Ordnung der Wissenschaften* [Jena. 1926]; *Die Denkfläche* [Charlottenburg. 1928]) naar de gezichtspunten abstract-concreet en typerend-individualiserend. Men behoeft voor de zwakke zijden van deze studies — onkritisch empirisme en een pijnlijk voelbaar gemis aan inzicht in het wezen van geldigheid en haar proceskarakter — niet blind te zijn om het als nuttige tegenhanger van GÖRLANDS verschillende gezichtspunten vermengend constructief idealisme te waarderen.

te veranderen, spreekt bij de diepere bedoeling vanzelf. Reeds HEGEL vat het vraagstuk eigenlijk niet meer in dezen zin. Voor hem zijn de wetenschappen niet meer het uitgangspunt, maar het resultaat, en wel een resultaat, dat wezenlijke correcties vertoont vergeleken bij het ongereflecteerde, niet „redelijk” bezonnen beeld, feitelijk dus doel. Een inzicht in het wezen der dingen van diepere, oorspronkelijker soort ontwikkelt de grondtrekken der werkelijkheid en verleent den wetenschappen zodoende haar legitimatie van betrekkelijke geldigheid. Deze „ontwikkeling” brengt noodgedwongen een vaste ordening met zich mee en de systematisering is van probleem impliciet gegeven geworden. De achtergrond van dit denken is nóch ontologisch, nóch anthropologisch, maar „logisch” in metakosmische betekenis: Gods gedachten vóór de schepping ener eindige wereld ontvouwen zich hier. ¹⁾ Ook bij COMTE zijn de wetenschappen doel, maar totaal anders gezien. De eindige wetenschappen zelf moeten gesteund worden in haar ontwikkeling, nu zij met moeite het mythologische en metafysische stadium te boven zijn gekomen. Zij mogen niet in elkaar vervloeien, maar evenmin mogen zij elkaar uit het oog verliezen: zij moeten samenwerken in dienst van de problemen, die de nood des levens stelt. Vandaar de strenge hiërarchie van de wiskunde tot de zesde grondwetenschap, de sociologie, een hiërarchie, die op formele gronden berust. Moge er nog een vaag ontologisch besef bestaan, de wetmatigheden, die „geabstraheerd” worden, zijn het enig relevante: geen verklaringen of inzichten worden gezocht, maar functionele afhankelijkheden van verschijnselen. ²⁾ En ook daar, waar men het enge positivisme te boven kwam, bleef deze functionele betekenis der wetenschappelijke oordelen als laatste inzicht bewaard, een inzicht, dat alle werkelijk in-zicht onbereikbaar en overbodig achtte. Gaf HEGEL in een gigantische poging een teveel, een niet waar te maken, absoluut inzicht, sedert COMTE heeft men zelfs het zoeken daarnaar in de ban gedaan en het „causalisme” van een MEYERSON ³⁾ is een eenzame stem in het koor van het *functionalisme*. Ook dit laatste zoekt naar ordening, functionelen samengang in het groot. De philo-

¹⁾ HEGEL, *Sämtl. Werke* (ed. Glockner) IV, 45/6.

²⁾ A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif* §§. 12 sqq.; *Cours* (1877⁴) I, 9/10; 23; 88.

³⁾ E. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences* (Paris. 1927) passim; kritiek op HEGEL en COMTE speciaal 453 sqq. Ook de andere werken van dezen denker draaien alle om het zelfde vraagstuk (*Identité et Réalité* [1908]; *La déduction relativiste* [1925]; *Le Cheminement de la Pensée* [1931]); vgl. A. METZ, *Une nouvelle philosophie des sciences* (Paris. 1928) en J. BENRUBI, *Philosophische Strömungen in Frankreich* (Leipzig. 1928), 227 sqq.

sophische achtergrond van deze epistemologie is *methodisch-logisch* en verwant met formalistisch aesthetische neigingen van vele mathematici, wil geslotenheid van wereldbeeld. Wel te verstaan, van wereldbeeld: het ontologische is uitgeschakeld als schijnprobleem (of als voorlopigheid), het anthropologische in psychologische functionaliteit opgelost en in den ijlen aether der „beelden”, ook „talen” genoemd, vermeit zich het intellectuele spel. Hoogstens, dat men de tot taalprobleem verworpen wetenschapstheorie nog beoefent met de bijgedachte aan de praktische noodzaak om elkaar onderling te verstaan: humanistische ideologieën bloeien op dezen bodem. Bij CARNAP ¹⁾, PEARSON ²⁾ en GOBLOT ³⁾, om slechts deze te noemen, is deze richting van denken de volstrekt heersende geworden.

Waar staat nu in dezen samenhang GÖRLANDS classificatie? Het karakter van de wetenschap is bij hem zonder enig voorbehoud functionalistisch: op den opbouw van correlatieve geldigheid gaat het gehele onderzoek uit, van verklaring, inzicht in het wezen der verschijnselen, bevrediging van den vragenden geest in dieperen zin is geen sprake meer. De wat?- en hoe?-vraag heeft het volledig van elke waarom?-vraag gewonnen. De systematische ordening dient de wetenschapsontwikkeling zelf, het zich indefiniet verdichtende geldigheidssysteem is het doel, dat door de prologische zelfbezinning bevorderd wordt. Het „Grundgesetz der Wahrheit” postuleert een methodisch monisme, dat zich in „überregionale Kategorien”, „kommutabele Bedeutungen” en „Transzendenz-Signale” expliciteert. Het dialektische systeem der prologismen bindt door zijn elk gebied beheersende „eisen” de bewustwording aan het voortschrijdend functionalisme en snijdt alle andere vraagmogelijkheden den pas af. Dit helè systeem nu — wij komen er in talloze variaties telkens op terug — is zelf in sterke mate bepaald door factoren, die binnen dit systeem niet verantwoord kunnen worden, daar zij niet functionalistisch-wetenschappelijk van oorsprong zijn. Waar hun bronnen liggen, kunnen we vermoeden uit datgene, wat explicitis verbis en heftig, zij het ook vaak zonder den eigenlijken zin van het bestredene te peilen, wordt afgewezen. Alle *ontologie*, vooral in de gedaante van

¹⁾ R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt* (Berlin. 1928) vooral §§ 165, 169.

²⁾ K. PEARSON, *The grammar of science* (London. 1892¹/1911²) cap. III en X; vgl. R. METZ, *Die philosophischen Strömungen in Grossbritannien* (Leipzig. 1935) I, 97—103.

³⁾ E. GOBLOT, *Essai sur la classification des sciences* (Paris. 1898); *Le système des sciences* (Paris. 1930), 33; vgl. D. PARODI, *La philosophie contemporaine en France* (Paris. 1925³), 395 sqq.

aristotelische metaphysica en modern irrationalisme, wordt als de uiterste tegenpool van het prologisch criticisme verworpen; de *anthropologische* interpretatieve fundering van het systeem der wetenschappen, zowel naar platonischen als naar modern baconisch-kantsen trant, wordt vermeden door het totaal ondergeschikt, „afgeleid” maken van de correlatie subject-object, hetgeen gepaard gaat met typisch Marburgs-eenzijdige uitlegging van PLATO en KANT; ¹⁾ voor de *logische* ontwikkeling van fichteaans-hegelsen huize bestaat een zeker respect ²⁾, maar een nog groter respect voor de wordende wetenschappen zelve dwingt er toe, de willekeur van deze afleidingen te laken; vooral — en hierin verraadt zich een anthropologisch dogmatisme van wereldbeschouwelijk aard — vreest GÖRLAND iedere absolute afsluiting, ieder uiteindelijk inzicht en dit is wel de grond, waarom hij van de HEGELSE onderneming niets wil weten. Hij ziet den mens, in dienst staande van de idee der ervaring, boven zijn eigen verwerpelijke nietigheid uitstijgende in het besef van „Es denkt in mir”, als oneindig perfectibel in de richting van deze zelfverloochening. De dooreenmenging van de ervaringsorde en de verwerkelijkingsoorde, waarop wij reeds wezen, brengt ook hier een zekere dubbelzinnigheid te weeg, maar het schijnt niet twijfelachtig, dat tenslotte de orde van de bewustwording het in digniteit wint: in dienst van de idee van het wordende analogon van het oorspronkelijke „leven” komt de mens tot zijn bestemming. Zo worden feitelijk de wetenschappen middel en doel tegelijk, maar het doel is dogmatisch gesteld, wellicht alleen volledig te verstaan uit den daemonischen waarheidsstijl van den filosoof GÖRLAND.

De positie van GÖRLANDS wetenschapssystematiek is dus allerminst enkelvoudig, afgezien van het feit, dat zij, wat den opbouw der gebieden betreft, geenszins boven de postulatorische bewering, die door een samenraapsel van heterogene motieven ternauwernood omhuld wordt, uitkomt. Wij zien in haar een eigenaardig samenstel van tendenties, dat zeer verschillende systematiseringsmotieven tracht te verbinden. Het resultaat is onorganisch en heeft door het vele verzwegene op den achtergrond, dat in zo scherpe tegenstelling staat tot de streng methodische formuleringen en in welks dienst deze epistemologische onderzoekingen staan, iets onuitgedachts. Het zwaartepunt ligt elders, dan waar de woorden het leggen en het gebied van dit zwaartepunt — de mens in zijn wezen en roeping — komt

¹⁾ Zie p. 261 sqq.; 274 sqq.

²⁾ 1, 189 sqq.

niet methodisch, maar slechts hier en daar op bekentenisachtige wijze tot uitdrukking en bepaling. Uit kleine trekjes slechts blijken de eigenlijke motieven, die de systematisering leiden, zo de voortschrijdende bevrijding van den natuurdwang in de gemeenschap om tot de zelfbewustwording der opvoedingsgemeente vrij te worden, de binding van den op den bodem van deze vrijheid zich verwerkeliijkenden levensstijl tot den dienst aan de ideeën van het ware, goede en schone om in de beleving van de heiligheid der wereld het vertrouwen in de mogelijkheid van de eenheid der ervaring onverliesbaar te winnen. Geen „*panmethodisme*”, maar een *perfectibilisme* van zeer bijzonder, boven den persoonlijken levensstijl uitgestegen karakter is de motor van deze systematisering.

6. Wij komen nu tot de *methode van GÖRLANDS filosofische bezinning* zelf en de vragen, die zij opwerpt. „Methode” dient hier niet te worden opgevat — geheel trouwens in overeenstemming met de verlegging van het brandpunt uit de subject-object-verhouding naar de systematische relaties der geldigheidsstructuren — als de weg, dien het tastende onderzoek volgt. „Methode” wordt opgevat als de gang langs de stadia van den zich verdiependen correlatie-opbouw van wetmatigheid en voorwerpelijkheid, en heeft dus niets zoekends, maar is streng gericht, gericht op het doel van de eenheid aller ervaring, waarvan volgens KANT slechts in het enkelvoud te spreken valt.¹⁾ Willen wij dus de GÖRLANDSE methode recht doen wedervaren, dan dienen wij haar ook als zodanig te nemen en de vraag naar de wijze, waarop de resultaten der prologische reflexie worden gewonnen, ter zijde te stellen. Hieruit volgt het merkwaardige feit, dat de specifieke wetenschappen en de zich op haar richtende reflexieve bezinning dezelfde methode moeten hebben. Dit maakt ook het „wetenschappelijke” dezer bezinning uit, dat zij niet waant buiten het schema der correlativiteit te kunnen treden op straffe van onverbindende, ja „betekenis”-loze woordcombinaties in plaats van wetenschapstheoretische oordelen te produceren. Deze wetenschap der wetenschappen is haar eigen weg der apriorisering gegaan, kent haar eigen „revoluties in denkwijze”, kortom is methodisch niet te onderscheiden van welke andere wetenschap ook. Haar object is dan ook geen „gegeven”, dat zij achteraf abstraherend analyseert en evenmin een schepping in den zin van COHENS „Erzeugnis”. De „wetenschap”, wier op eenheid gerichte tendenties zij in het bewustzijn heft, is niet haar object, maar deze eenheid zelf in haar wording

¹⁾ KANT, *Opus Postumum*, Ak. XXI, 10 en vaker.

bouwt zij op in correlatieve oordelen, die in hun uiteenspannend karakter oer-delingen zijn. Vandaar het uiteen vallen van alle onderzoekingen in twee streng parallele, correlatieve gedeelten: een „constructief” en een „kritisch”. In het constructieve deel wordt de wetmatigheid van het samengaan van veelheid en eenheid in haar onophefbare wederzijdse bepaaldheid ontwikkeld, terwijl het kritische onderzoek de daaraan beantwoordende voorwerpelijke vast-stelt. Juist daardoor komt het bij deze — civielrechterlijk competenties afbakenende, niet strafrechterlijk censurerende — „kritiek” tot het stellen van „eisen” aan de wetenschappen. Indien de wetenschappen zelf het object van onderzoek waren, dan zou dit onbegrijpelijk blijven. De eenheid wordt geconstitueerd in voortdurende oriëntatie aan de relatieve eenheid der bepaalde wetenschapssituatie en deze eenheid is zelf voorlopig en gelegen op den oneindigen weg der verwerkelijking van de idee van het analogon van het oorspronkelijke Ene „dichte”. Deze „eisen” zijn dus feitelijk van den zelfden aard als alle maatregelen, die genomen moeten worden om de voorwerpszijde der ervaring zó toe te bereiden, dat zij beantwoorden kan aan de wetmatigheid, d.w.z. dat een experiment uitvoerbaar wordt. Ook de natuurwet modificeert het „gegeven”, niet in dien zin, dat het vooraf gegevene veranderd wordt, maar zó, dat een beheersbaar „gegeven” geconstitueerd wordt. Wil men van voortschrijdende eenwording der ervaring kunnen spreken, dan dienen de ervaringsmodi zó te worden opgebouwd, dat ze door de wetmatigheid dezer eenheid kunnen worden beheerst. En natuurlijk omgekeerd: de wet geldt niet minder voor haar „gevallen”, dan deze voor gene. Samen vormen zij immers een betekenisgeheel, dat geldt, zij het ook momentaan in eeuwige labiliteit.¹⁾

Zo gezien is er van een vicieuzen cirkel in het geheel geen sprake. De methode is universeel, slechts het object is verschillend bij de specifieke wetenschappen en bij de filosofie. De „bezinning” is in beide gevallen eender en het is reeds misleidend te spreken van den eersten en den tweeden graad of van „reflexie”. Geheel zuiver en bewust is deze methode doorgevoerd in de *Prologik* en met verschillende variaties, veroorzaakt door den verschillende graad van doorwerktheid der onderscheiden gebieden, in de *Ethik*, de *Aesthetik*, en de *Religionsphilosophie*. De „constructieve” delen dezer werken zijn niet constructief in speculatieven, maar slechts in dien technischen zin, dat de beide zijden der correlativiteit zich nu eenmaal niet tegelijk laten beschrijven: systematisch heeft geen der beide polen overwicht over de andere.

¹⁾ Zie p. 71/2.

Geheel anders wordt de zaak, indien men met het begrip der *reflexie* ernst maakt. Dan stelt men zich kennistheoretisch-anthropologisch in en ziet het „denken”, dat zich eerst op het object, welk dan ook, richtte, zich bezinnend omwenden naar zichzelf en zijn vragen richten aan zichzelf. Het „subject”, dat „zelfbewustzijn” bezit en de onderscheidenheid zijner objectivatierichtingen tot probleem maakt, vraagt op geheel andere wijze dan de op correlatieve geldigheid uit zijnde „wetenschap”. Het wil niet de wetmatigheid van het wat? en hoe? bepalen, maar het vraagt naar het waarom? en waartoe? Of men deze vragen, die onafwijsbaar zijn, „wetenschap”, „philosophie” of anders wil noemen, is van secundair belang. Zij worden door GÖRLAND volkomen geëlimineerd en daarin ligt de eenzijdigheid zijner bepaling, wat onder „philosophie” te verstaan is. Daarom ook richt hij zijn aandacht uitsluitend op de *eenheid* in de veelheid der ervaringsmodi en is het bestaan dezer *veelheid* voor hem probleemloos. Hij laat deze veelheid niet ondergaan in een monisme en evenmin offert hij de eenheid aan een betrekkingloze disparaatheid. De eenheid is hem werkelijk *probleem*, d.w.z. „fragwürdig”. Maar de veelheid is in de prologische filosofie een wel is waar correlatief te binden, maar toch probleemloos — gegeven. Ja, „probleem” is per definitionem de steen des aanstoots, die in elke veelheid voor het (functionele) denken ligt, maar dat de veelheid zelf probleem zou kunnen worden, komt niet tot bewustzijn. Indien dat geschiedt, dan betekent dit, dat de veelheid om verklaring vraagt en daarmee opent zich wederom een perspectief op een waarom?-en waartoe?-vraag. Waarom deze omweg over de differentiatie van het oorspronkelijk Ene naar het Analogon? Waartoe deze ontvouwing in onderscheiden — volgens GÖRLAND zelf onafgesloten uitbreidbaar te denken! — zinsferen? Metaphysica en anthropologie raken elkaar in deze vragen en het gaat niet aan in dergelijke bezinningen niets anders te willen zien dan aesthetische stijlphaenomenen die den kosmos van de persoonlijkheid des vragers bepalen. Ongetwijfeld is dit laatste ook waar en een legitieme beschouwingswijze, maar de waarheid zoekende zin dezer probleemstellingen gaat niet op in haar waarachtigheidsgraad. Het moge waar zijn, dat het vraagstuk van de *algemeengeldigheid* in zijn dubbele betekenis (geldig voor alle subjecten en voor alle objecten) met alle andere kentheoretische problemen bij dergelijke werkelijke *reflexie* eerst recht acuut wordt, in de prologica is het van zijn aporetisch karakter ontdaan door het uit te bannen en in een opzettelijk positivisme alle filosofisch heil te zoeken. Dat bovendien gemeend wordt, dat een dergelijk „positivisme” zich met de eigenlijke „Weltlinie des

Denkens" dekt, en dat als kroongetuigen hiervoor KANT, LEIBNIZ en PLATO worden genoemd ¹⁾, is op zijn minst genomen eigenaardig en doet dezen denkers zeker te kort. Hierbij moeten wij nu nog een ogenblik stil staan. Wij willen met dit alles echter niet zeggen, dat de typisch GÖRLANDSE vraagstelling overbodig, foutief of bij deze denkers mutatis mutandis niet te vinden is: wij ontkennen alleen, dat met haar de wijsbegeerte uitgeput zou zijn.

7. Het laatste aspect, waaronder wij in de inleiding zeiden, dat de prologische filosofie bekeken zal worden, was in zekeren zin in de voorafgaande opmerkingen reeds voortdurend aan de orde. Deze paragraaf kan dan ook als recapitulatie van de immanente kritiek beschouwd worden.

Wij hebben gezien, dat sommige, zeer in het oog springende verschijnselen der wetenschapsgeschiedenis volledig tot hun recht komen en dat daardoor ontstane controversen veelvuldig als schijnproblemen konden worden ontmaskerd. Tevens echter vermag de prologica niet voldoende rekenschap te geven van andere verschijnselen, die weliswaar slechts indirect tot haar, opzettelijk gelimiteerd, veld van onderzoek behoren, maar toch zowel traditioneel wijsgerige problemen zijn als in eerste instantie door wetenschappen benaderd worden, die de prologica ten onrechte verwaarloost. Dat de functionalistische vorm der nieuwere natuurwetenschap — die bovendien onder haar eigen beoefenaars bestrijders vindt — als prototype van wetenschap in het algemeen wordt beschouwd, is een verdere eenzijdigheid. Dat de werkelijkheidsgebieden, die de natuur te boven gaan en waarin de mens met zijn cultuurscheppende kracht en zijn historische existentie, zijn zelfbewustzijn en zijn zich hoewel in de natuur geworteld toch tegelijk aan die gebondenheid ontworstelend wezen het centrale punt vormt en als object en als subject, slechts van hun zuiver formele zijde gevat worden, brengt talloze vraagstukken tot verdwijning. Bovendien wezen wij op het fundamentele feit, dat „zijn" en „denken" zich analoog mogen verhouden als b.v. „gemeenschap" en „willen", maar dat het probleem van de relatie tussen het „denken" en deze gemeenschapswerkelijkheid, dat zich in de gemeenschapswetenschappen zich steeds verdiepend ontvouwt, niet gesteld is en door deze parallelisering juist acuut wordt. Het woord „bezinning" dekt hier zeer heterogene processen en de rol, die deze „bezinning" bij de verwerking der „hogere" gebieden speelt, blijft volkomen in het duister. De opstijgende ordening der werkelijkheidsniveaus wordt

¹⁾ Zie p. 273 sqq.

wederom uitsluitend in methodisch-formelen zin aan de wetenschappen afgelezen en is in diepste wezen bepaald door onwetenschappelijke, wereldbeschouwelijke motieven. Deze motieven blijven wel is waar niet in het duister, maar worden op bijna naïef te noemen wijze als van zelf sprekend ingevoerd en aan de traditie van het aldus geïnterpreteerde idealisme ontleend.

Bij dit alles is het duidelijk, dat twee problemen bij voortdoring verwaarloosd of ook wel expliciet als methodisch verkeerd gestelde vragen bestreden worden.

Het *wezen van het zijn* en het *wezen van den mens* komen in deze beschouwingswijze nimmer en in geen enkel opzicht tot hun recht en toch liggen aan de hier uiteen gezette filosofie zeer bepaalde opvattingen zowel over het „zijn” als over den „mens” ten grondslag. Maakt men zich deze bewust, dan ziet men duidelijk, dat het bij de prologica niet blijven kan, niet in dien zin, dat zij zelf in de lijn harer apriorisering en aposteriorisering zal hebben voort te schrijden, d.w.z. slechts een labiele momentopname van dit proces vertegenwoordigt — GÖRLAND zelf zou dit met nadruk beamen —, maar zó, dat voor de prologica, althans in dezen vorm, onbehandelbare vragen duidelijk aan de orde gesteld worden. Dit nu geschiedt in vele „richtingen” der hedendaagse wijsbegeerte, die daarbij teruggrijpen kunnen op minstens even oude tradities. Maar — en wij zullen er in het derde deel van dit hoofdstuk op terug komen — door deze vragen in verband te zien met de, ongetwijfeld zeer belangwekkende prologische probleemstelling, valt er een nieuw, ongemeen verhelderend licht op. Dit is o.i. de waarde van deze uiterst eenzijdige, maar consequent doorgedreven methode.

Aan het probleem van het *zijn* en dat van den *mens* ziet men onmiddellijk, dat de *wetenschapsleer* van GÖRLAND het vraagbare aan het phaenomeen „wetenschap” bij lange na niet uitput. Maar een zekere interpretatie van den mens, zoals hij in het zijnde staat en zelf deel heeft aan het zijn, en van het zijn als den mens en al het andere omvattend en dragend wordt er eenvoudig in geaccepteerd. Deze interpretatie kan niet uit de prologica verantwoord worden, daar deze de methode der zinontdekkende en zingevende interpretatie niet ziet en zo zij haar al zag, haar niet als correlatie-stichtend zou erkennen. Wij matigen ons niet aan het ontologische en het anthropologische probleem en den samenhang van beide in een enkele bladzijde te schetsen, te minder, daar deze vraagstukken eerst weer herontdekt beginnen te worden. Wij willen slechts op enkele punten wijzen, die bijzonder geschikt zijn om de prologische wijsbegeerte nader te karakteriseren.

Reeds in het natuurzijn moeten verschillende zijnsmodi onderscheiden worden als het *er zijn* van het levenloze, het *leven* der organismen en het *existeren* van den zich tot al het andere en tot zich zelf verhoudenden mens. In het (psychische) leven en het (geestelijk) *existeren* liggen de voorwaarden voor de „hogere” zijns-sferen zoals de *gemeenschapsvormen*, de *stijlkosmen* en het *heilige*. Het totale onderscheid tussen deze zijnsvormen, dat gepaard gaat met een even totalen samenhang, valt niet samen met dat van de specificiteit in de eenheid der wetenschappen. De wetenschappen in haar systeem zijn, ook al moge het al te simplistische beeld, dat de afbeeldingstheorie van de waarheid ontworpen heeft, onhoudbaar zijn, in dieperen zin toch een afbeelding van de structuur van het zijn, dat zich in de oneindige variatie van de zijnden tegelijk discreet en continu uiteen legt. GÖRLAND spreekt immers ook van een „analogon” als idee der ervaring, en wel een analogon van een oer-zijn, dat geen „chaos” kan genoemd worden, en elders van de „„metaphysische” Stelle”, die principiëel voor elke correlatie-stichting relevant kan worden. Beide uitlatingen zijn uitteraard bedoeld om ieder absoluut idealisme, dat het zijn uit zichzelf spint, den pas af te snijden. Typisch voor de gehele prologische instelling is immers een onophefbaar *dualisme*, maar, afgezien daarvan, dat deze positie zonder meer wordt ingenomen, nergens wordt duidelijk, waarin eigenlijk de zelfstandige aanspraak van de „Gegenstandspol” gegrond is en waarin zij zich uit. In de wetenschapsonwikkeling gaat de „existentie” van het zijnde (deze term verkeerdelijk in algemenen zin genomen) geheel schuil achter de „realiteit” van het geconstitueerde en de „idealistische” neiging is zo onuitroeibaar, dat zelfs de natuurconstanten als methodische scheppingen beschouwd worden, zij het ook met enige aarzeling. ¹⁾ Van de vraag naar de zijnswijze der hogere entiteiten, zoals staat, kunstwerk, God, is nergens sprake en toch zou het merkwaardige verschijnsel der *commutabele betekenissen* ²⁾ hier een aanknopingspunt gegeven hebben, als de aandacht niet zo volkomen geabsorbeerd was door de technisch-methodische samenwerking der wetenschappen. De wetenschap zelf is een ontologisch probleem van de eerste orde: in de wetenschap toch, die een systematisering der onmiddellijke kennis is („Erkenntnis” en „Kenntnis”), wordt het zijn zich van zich zelf bewust en de plaats, waar dat geschiedt, is de mens. Hier raakt het *ontologische* probleem aan het *anthropologische*: de mens als hoogste vorm van het

1) Zie p. 81/2 en de daar aangehaalde plaatsen uit 1 en 31.

2) Zie p. 89.

organische en tegelijk daar boven uit, heeft zich geheel losgemaakt van alles, wat „Umwelt” en uitsluitend „intelligent” gedrag zou kunnen heten en ziet nu „de” wereld en zich zelf aan. Daardoor wordt het hem mogelijk ook nieuwe werelden te schouwen, wordt hij zich van verleden en toekomst bewust, handelt hij zich doelen stellend en de middelen daartoe zoekend, ontdekt hij de schoonheid, drukt hij zich uit en verstaat hij symbolen, spreekt en „denkt” hij en is hij in staat te „geloven” in welken vorm dan ook. In den mens ligt in zekeren zin de quintessens van al het zijnde, het centrum, waarin alle lijnen uitlopen, het krachtpunt, vanwaaruit de „hogere” werelden eerst hun „realiteit” ontvangen. *Realisme* en *idealisme* hebben beurtelings deze beide zijden der in de menselijke existentie samengehouden werkelijkheid ten onrechte voor de zijnswijze van het geheel verklaard. De ware ontologische probleemstelling houdt zich „diesseits von Realismus und Idealismus”¹⁾ maar vergeet daarom niet in het wezen van den mens het hartstuk van het zijn te zoeken: slechts dan is het zijn als zinvol te interpreteren, wanneer de menselijke existentie als het zingevende middelpunt wordt beschouwd. In het wezen van de existentie moet de grond daarvoor gevonden worden, dat de mens zich niet alleen kennend, maar ook willend, voelend, scheppend en gelovend tot het zijnde verhoudt en in deze funderende interpretatie van het menselijke zijn wordt de functionalistische kennhouding niet als de enige nóch als de voornaamste onderkend. De methode dezer interpretatie levert een groot vraagstuk op, een vraagstuk van bezinning op datgene, wat in de existentie altijd reeds geschiedt, daar het bestaan in deze zelfinterpretatie haar kern heeft. In het $\gamma\nu\omega\theta\iota$ $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ is deze eeuwige opgave der philosophische bezinning voor alle tijden geformuleerd.²⁾

Natuurlijk wordt deze zijnsinterpretatie in oordelen met geldigheidsaanspraak gevat. Deze geldigheid is echter van een anderen aard dan die van de in de wetmatigheid-voorwerpelijkheid-correlatie voortschrijdende wetenschap: zij is funderend, niet bepalend en van

¹⁾ Vgl. NIC. HARTMANN i. Kantstudien XXIX (1924), 160 sqq.

²⁾ De centrale betekenis der *existentiephilosophie* kan worden ingezien zonder dat men de sterk onder den invloed van stemmingen staande vormen, waarin zij gestalte kreeg bij KIERKEGAARD, JASPERS of HEIDEGGER, accepteert: maar de Probleemstelling van den laatste, die „existentiale Analytik des Daseins” met „Fundamentalontologie” identificeert, moet, afgezien van de verdere ontwikkeling der „Existentiale”, van het grootste belang geacht worden [vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Halle. 1929²) I, 13; 38; *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn. 1929), §§ 36—45].

„algemeenheid” kan bij haar slechts gesproken worden voorzover zij verstaan wordt. Veel van de ontmoedigende dispaaratheid der wijsgerige zinonthulling ligt hierin: demonstreerbaar of experimenteerbaar zijn haar uitspraken niet, met iederen denker vangt zij steeds opnieuw aan en toch gaat zij niet op in het stijlphaenomeen van zijn persoonlijkheid, dat zij óók is. De verhouding tussen al deze verstaansmodi — want ook de stijlervaring is een verstaan — is nog volkomen braakland voor de bezinning. De oordeelsvorm, die zowel filosofische als wetenschappelijke oordelen vertonen, mag dus niet misleiden tot de mening, dat de wetenschappelijkheid van beide groepen de zelfde betekenis zou hebben. En de *zin*, van alle oordelen, ook van de „wetenschappelijke” in engeren zin, is gegrond in existentiële, d.w.z. anthropologisch-ontologische verhoudingen.

GÖRLANDS *mensbeeld*, dat aan zijn beschouwingen ten grondslag ligt, is van dogmatisch-idealistischen aard, maar mist die eenheid, die een principiël doordenken van de hier liggende vragen zou hebben kunnen brengen. Eensdeels is de mens bij GÖRLAND *persoon, persoonlijkheid* en uit existentiële vertwijfeling tot *gelovige* geworden — object der specifieke wetenschappen. Anderdeels is hij het volkomen te verwaarlozen punt, waarin „ervaring plaats heeft”, het steeds wisselende werktuig van het „Es”, dat denkt. Ten derde is er principiël geen punt van het „Allgewese”, dat niet in elke correlatie gespannen kan worden: een steen kan evengoed stijlwetenschappelijk relevant worden als een „Aufsichtsratssitzung” een gemeenschaps-wetenschappelijk phaenomeen en daardoor rechtskundig een persoonsverwerkelijking kan zijn. Alles is in alles, oneindig dicht en verstrengeld, zodat van een wezenlijke *structuur* geen sprake is, laat staan van een *zijnsrangorde*. Slechts een formele wetenschapssystematiek blijft over. En toch kent deze denker zózeer het onwegdenkbare van de centrale menselijke situatie en haar rol in de zelfbewustwording van het zijn — wat op dit niveau der bezinning hetzelfde is als de zelfbewustwording des „geestes” bij HEGEL, ook al is de hegelse methode daarmee niet noodzakelijk verbonden —, dat zijn *Aesthetike* eindigt in deze merkwaardige belijdenis: „Die Idee lebt nur im Sterblichen der Ideale. Wundersames Heil, dass das Ewige sich retten kann in die Unendlichkeit alles Dahingehenden. Wie nach dem Wort eines Grossen der Tod der Kunstgriff der Natur ist, viel Leben zu haben, so ist die Vergänglichkeit jedes Ideals der Kunstgriff des Dämonischen, der ewigen Idee die immer endliche, aber ins Unendliche sich vollendende Offenbarung zu gewähren.” Het zijn wil zich openbaren, wil zich bewust worden van zich zelf en het kan dit slechts bereiken in de eindige pogingen der zinnende — stervelingen.

Met dit alles beroept GÖRLAND zich op KANT als zijn eigenlijken methodischen leidsman. Wat hiervan zij, moge in het volgende ter discussie worden gesteld.

II. FILIATIE.

1. Geen denker staat alleen. Al moge er veel waars steken in de opmerking van BERGSON, dat ieder filosoof eigenlijk maar één ding ziet en dus in oneindige variaties te zeggen heeft en ook al zien de geesteswetenschappelijke filosofiebeschouwers in deze kern iets volstrekt onafleidbaar persoonlijks, er is de keten der problemen, die ieder, naar den tijd waarin hij leeft, de vraagstukken onontkoombaar stelt, die aan de orde zijn. Aan dezen dwang is ook GÖRLAND niet ontkomen: herinneren wij slechts aan de grote rol, die de opstelling der niet-euclidische geometrieën, de relativiteitstheorie, de strijd tussen kapitaal en arbeid, het probleem van de sociale paedagogie, de groeiende belangstelling voor de romantische filosofie van den stijl, die zowel in de politieke begripsvorming als in de „geestes”-wetenschappen aan den dag treedt, de stijgende onkerkelijkheid en de daarmee parallel gaande verinnerlijking van het religieus besef, die zich uit in een vernieuwd interesse voor de mystiek, de roerigheid in theologicis e.d.m. in GÖRLANDS denken spelen. ¹⁾ Des te meer valt het op, dat het voornaamste probleem van onzen tijd, het opnieuw stellen van de vraag naar het wezen van den mens, in deze filosofie geheel verwaarloosd wordt. Een absoluut, ononderzocht vooroordeel laat hier geen vragen meer toe: de mens is niet, hij realiseert zich wordend en wel in steeds omvattender zin, naarmate zijn wetenschappelijke bewustwording zich uitbreidt en verdiept. Dit is het dogma, dat zich verraadt in het onbezien spreken van „den” mens, in het offeren van de menselijke existentie aan de verwerkelijking der ideeën, in de ontworteling en de ontwaarding van het tijdelijke zijn om den mens te doen zweven in de ijle lucht van de „Denkungsart”, in het niet erkennen, dat de eigenlijke „Fraglichkeit”, die de wijsgerige moet heten, bij deze en dergelijke vragen eerst *aanvangt*, en dit dogma moeten wij gedeeltelijk op rekening stellen van GÖRLANDS persoonlijk aard en voor een ander deel verklaren uit het wetenschappelijk-wijsgerig milieu, waarin hij gevormd werd en wat hij trouw bleef.

De door zijn opvoeding en afstamming diep in het joodse messia-

¹⁾ Zie pp. 44; 74 sqq.; 121; 125/6; 164/5; 193 sqq.

nisme gewortelde ¹⁾ HERMANN COHEN was zijn door hem steeds met eerbied, hoewel niet zonder kritiek beschouwde leermeester. ²⁾ Na de metaphysische speculatie der Romantiek — ethicistisch bij FICHTE, aestheticistisch bij SCHELLING, theologistisch bij HEGEL — was de ontzuivering gekomen en daarmee de nieuwe wending naar de ervaring en de daardoor opgeroepen bezinning op het menselijke kennen en zijn mogelijkheden. *Kennistheorie* ³⁾ was de opgave, die de filosofie zich gesteld zag en zo werd van de meest verschillende zijden ⁴⁾ een terugkeren tot KANT geëist. Vanuit de *wetenschappelijke ervaring* (naturalisme in al zijn gedaanten!) zocht men een fundament in de structuur van den menselijken geest en de menselijke psyche. Typerend is, dat COHENS vroegste studieën het probleem juist van de psychologische, aan HERBART en STEINTHAL, ja FRIES georiënteerde, zijde benaderen. ⁵⁾ Maar door de bestudering van KANT zelf kwam al spoedig de ommekeer naar het transcendentale, kenniskritische gezichtspunt en nu was de weg vrij voor de *methode der grondlegging* op alle gebieden der menselijke cultuur. ⁶⁾ Zich manifesterend in den gang der wetenschappen, geleid door de regulatieve ideeën, gaat de

¹⁾ Vgl. W. KINKEL, *H. Cohen* (Stuttgart. 1924), 27 sqq.; H. COHEN, *Ethik des reinen Willens* (Berlin. 1907²), 406 sqq.; *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (Giessen. 1915), 33/4; 101;126.

²⁾ Vgl. 33, 251; 1, 16; 212; 250.

³⁾ De term „Erkenntnistheorie“ stamt niet, zoals men gemeenlijk aanneemt, van ZELLER, maar wordt reeds in 1847 door I. H. FICHTE gebezigd (vgl. UEBERWEG'S *Grundriss* IV¹², 423).

⁴⁾ Wie COHEN in dezen eis reeds waren voorgegaan moge blijken uit het volgende lijstje:

CHR. WEISSE, *In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat*. 1847.

H. v. HELMHOLTZ, *Ueber das Sehen des Menschen*. 1855.

O. LIEBMANN, *Kant und die Epigonen*. 1865.

FR. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus*. 1866.

Ook H. LOTZE, de leerling van WEISSE, heeft zich voortdurend met KANTS problemen bezig gehouden, zonder nochtans een terugkeer tot de transcendentale vraagstelling als eis te stellen, terwijl zijn theïstische metaphysica hem steeds verder van KANT verwijderde. Toch is hij als eerste bestrijder van het vitalisme „kritisch“ ingesteld [vgl. G. LEHMANN, *Geschichte der nachkantischen Philosophie* (Berlin. 1931), 139—145].

⁵⁾ H. COHEN, *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentiae doctrinae* (Diss. Halle. 1865); *Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt* i. Zf. f. Völkerpsychologie IV (1866); *Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins* (1869).

⁶⁾ Vgl. E. CASSIRER, *H. Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie* i. Kantstudien XVII (1912), 252-273.

den mens transcenderende ontwikkeling haar gang en de geschiedenis der grondleggingen is de ontvouwing der werkelijke waarheid en ware werkelijkheid. De bij KANT nog in het centrum staande correlativiteit tussen denkkategorieën en aanschouwingsvormen verdwijnt en ondanks de steeds in uitzicht gestelde, maar nooit geschreven „psychologie” als afsluiting van het systeem, is het verstaanbaar, dat men reeds bij COHEN een hegels-speculatieve tendentie meende te bespeuren. ¹⁾

Uit de wereld van COHENS gedachten grijpt nu GÖRLAND voornamelijk drie methodische richtlijnen, die hij principiëel uitwerkt, in zoverre consequenter en zuiverder de diepste intenties van COHENS uit de problematiek van zijn tijd geboren „kenniskritiek” realiserend. Vooreerst is daar de methode van het oorsprongsdenken, dat de fundamenteën door funderingen vervangt en het proces der „Prinzipiierung” in nuce in zich draagt. ²⁾ Dan de systematische eenheid der bewustzijnsrichtingen, zich verdichtend in het inzicht, dat de „waarheid” slechts in het geheel te vinden is, het „Grundgesetz der Wahrheit” dus. ³⁾ Ten slotte de oriëntering aan den voortschrijdenden gang van de probleemstellingen, geheel losgemaakt van de aanleiding, waardoor zij aan de orde kwamen. ⁴⁾ Deze keten der apriorisering is dus totaal iets anders dan de keten, waarover wij in het begin van dit hoofdstuk spraken. Hier is een noodzakelijke gang te ontdekken, die niets heeft van de (schijnbare, want in anderen zin noodzakelijke) toevalligheid der elkaar afwisselende existentiële situaties. Het vraagstuk dezer wetmatigheid heeft GÖRLAND niet opgelost, maar het slechts in anti-thesen tot HEGELS dialectische methode als het principe van de „Revo-

¹⁾ Vgl. H. LÉVY, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie* (Charlottenburg. 1927), 31/2.

²⁾ Vgl. I, 16: „Den Blick für diese Grundmethode „exakter” Wissenschaft eröffnete mir HERMANN COHEN in seiner *Logik der reinen Erkenntnis*: in seinem Denkgesetz des Ursprungs und dessen genialer Erörterung erschaut er die allgemeine Struktur dieser Methode, ohne allerdings die klassische Illustration zu nutzen, die ihm die Entdeckung der nicht-euclidischen Geometrie hätte bieten können. Seitdem bemühte ich mich, dieser Grundmethode „exakter Wissenschaft” im philosophischen Felde zu dienen.”

³⁾ Vgl. 9, 238: „Diesen systematischen Verbund von Logik und Ethik vermöge einer kontinuierlichen Annäherung der Prinzipien sprechen wir als Forderung und Grundgesetz der Wahrheit aus. Es ist durch HERMANN COHEN zum Grundbestandstück aller Ethik geworden;” 33, 239: „Dieses Grundgesetz bedeutet, dass das Denkgesetz des Ursprungs sich fortsetze durch die Gesamtheit aller Gebiete, die der wissenschaftlichen Erfassung zugänglich sind; dass es das Gesetz der Möglichkeit eines Systems der Philosophie sei.”

⁴⁾ Zie het citaat uit 33, op p. 25.

lution der Denkungsart" aangeduid en meer aan de orde gesteld dan behandeld. ¹⁾

Het is opvallend, hoezeer GÖRLAND, ondanks een grote innerlijke verwantschap met COHENS zijn systematische overwegingen doorbrekende en onderwerpende wereldbeschouwing, steeds zuiver de methodische gezichtspunten heeft trachten vast te houden. Hij schiep een *aesthetica* als stijlkritiek, die zich veel meer dan die van COHEN uit de onmiddellijke en engere kunstbeschouwing transcendentiaal weet los te maken, en zijn godsdienstphilosophie overwint radikaal de typisch Kantse en Marburgse neiging tot ethico-theologie. In een onbeperkt vertrouwen niet alleen in de zelfrechtvaardiging, maar ook in den zin aller wetenschap ziet hij nog slechts het wijsgerige probleem in de systematische samenwerking aller wetenschappen en staat zodoende aan het einde van een formeel uitzuiveringsproces, dat van KANTS *redekritiek* over COHENS *kenniskritiek* naar zijn eigen *wetenschapskritiek* voerde. ²⁾ Of hij hiermee KANTS kriticisme werkelijk voortzette, is dubieus, maar in COHENS hernieuwing van dit kriticisme lag deze consequentie ongetwijfeld opgesloten. Dit aan de hand van COHENS werk te bewijzen zou ons hier te ver voeren: gewezen zij slechts op de voor hem typische verbinding van de platonische hypothesis met KANTS begrip van het transcendentale, en wel voor alle richtingen van het steeds verder objectiverende bewustzijn. ³⁾ De andere Marburgers zijn dezen weg niet gegaan en wat NATORP in COHENS systeem mist en waarin hij zelf in talloze pogingen heeft trachten te voorzien, is juist het door GÖRLANDS strikte consequentheid nog duidelijker als

¹⁾ Vgl. 2 met 1, 197/8: „Das methodische Grundscheema ist das Verhältnis zwischen $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ und $\pi\rho\acute{o}\beta\lambda\eta\mu\alpha$, zwischen einem als bestimmend Gesetzten und einem zur Bestimmung Aufgegebenen; und der methodische Gang ist die Umkehrung dieses Begründungs- und Bedingungsverhältnisses. Dieses unser „Zwischenstück“ hat eine enge und klare Aufgabe: es soll nicht eine Geschichte, noch eine methodologische Untersuchung der in der Geschichte gegebenen „Dialektiken“ sein. Darum vertiefen wir uns nicht in die Struktur dieser Dialektik, dieser vielleicht möglichen und durchführbaren Dialektik der „Revolution der Denkungsart.“ Ook hier dus een methodische radikalisering van een, in casu door KANT, gegeven motief.

²⁾ In *Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* (Berlin. 1883) stelt COHEN deze drie fasen eenvoudig identiek (§ 8), daarmee een programma opstellend, dat eerst GÖRLAND heeft trachten te verwezenlijken.

³⁾ Vgl. H. COHEN, *Der Begriff der Religion im System der Vernunft* (Giessen. 1915), 29: „Alle Gedanken sind Vorsätze des Denkens, sind Voraussetzungen, Probleme, Vorwürfe, die es zu behandeln und zu lösen gilt. So bedarf jede These ihre Hypothese, die wiederum ihre Hypothese ins Unendliche alles wissenschaftlichen Denkens hin fordert.“

gebrek aan het licht komende en geeft dezen laatste weer aanleiding NATORP, ondanks veel détailwaardering, ernstig te bestrijden. Op het *kenniskritische* standpunt kan het filosofische vragen slechts tot rust komen, indien het zich bezonnen heeft op de *subjectieve bewustzijnseenheid*, die de keerzijde vormt van het geheel der objectivaties. In een transcendentale bewustzijnstheorie, in een „algemene psychologie”, in een overkoepelende „logica” moet de filosofie een haar eigen terrein van onderzoek reserveren en van uit dit fond alle objectiverende wetenschap feitelijk eerst gronden. Zodoende wordt de filosofie van dienende kritiek toch weer grondwetenschap, waaruit alle specifieke wetenschap eerst afgeleid kan heten. ¹⁾ Ten slotte keert NATORP zelfs bewust tot de metaphysica van LAO-TSE terug en zoekt in het voor alle tegenstellingen liggende oer-leven, dat een stromen is (HERACLITUS!), den diepsten grond. ²⁾ Geen groter tegenstelling is er denkbaar dan tussen den mystiek-religieuzen eis van een „vollständiger Abbruch dieses ganzen stolzen Aufbaus einer sich selbst genügen wollenden Menschheit und Menschheitskultur” ³⁾ en de uit COHENS kenniskritiek door GÖRLAND ontwikkelde weten-

¹⁾ Vgl. P. NATORP, *H. Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems* (Berlin. 1918), 24/5: „Ethik und Aesthetik stehen bei Cohen zur Logik nur koordiniert; so begreift sich freilich, dass diese drei ihre Vereinbarung erst hinterher zu suchen haben in einem vierten, der Psychologie, an die darum die Aufgabe des Systems überwiesen wird. Und was tut sie? Sie prüft, entwickelt, stellt dar ihren Zusammenhang, Kollisionen und Einklang. Sie brauchen, scheint es, den Friedensrichter, sonst blieben sie miteinander in Streit. Daneben steht zwar auch etwas von wahrhafter Einheit. Aber wurzelhaft wenigstens scheint sie nicht zu sein. Von Ursprungseinheit, Erzeugung, Kontinuität hören wir hier, beim höchsten Problem der Philosophie, nichts — kann das genügen?; 32: „Jenes Urdenken aber, in dem beide [das Denken des Daseins und das Richtungsdenken (des Sollens)] wurzeln, welches beide nurnach seinen letzten korrelativen Grundmomenten ausdrücken: von seiten der Ursonderung und der Ureinheit, dieses stellt die Allgemeine Logik auf, die somit übergreift über Theoretik und Praktik, beide aus sich hervorgehen lässt, nicht bloss hinterher, nach dem sie erst für sich standen, sie miteinander vereinbart”; vgl. *Allgemeine Psychologie* (Tübingen. 1912), 62: „In der Tat gibt es keine Frage des Bewusstseins, deren Beantwortung nicht wenigstens ihre letzte Grundlage in der Transzendentalphilosophie zu suchen hätte”; *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme* (Göttingen. 1921³⁾), 3—6; *Ueber Philosophie und philosophisches Studium* i. Philosophie u. Pädagogik (Marburg. 1909), 211 sqq. passim; *Ueber Philosophie als Grundwissenschaft der Pädagogik* i. op. cit., 83; Husserls „*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*” i. Logos VII (1917/8), 224 sqq.

²⁾ Vgl. P. NATORP, *Praktische Philosophie* (Erlangen. 1925), 188 sqq.; vgl. *Platos Ideenlehre: Metakritischer Anhang* (1920), 465 sqq.

³⁾ P. NATORP, *Individuum und Gemeinschaft* (Jena. 1921), 21.

schapskritiek, die juist de mystieke Godservaring als garant van de mensheidscultuur immanent verantwoordt. NATORPS ontwikkeling, die door de logisch-kritische periode, door *Platos Ideenlehre* (1903) en de *Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910) begrensd, eigenlijk onder COHENS invloed onderbroken wordt, bewijst, dat hij in een gans andere „Weltlinie des Denkens” thuis behoort, dan in die, welke in immanente wetenschapskritiek uitmondt. Vandaar dan ook, dat GÖRLAND slechts waardering heeft voor zijn PLATOinterpretatie (in den oorspronkelijken vorm!) ¹⁾ en *sociale paedagogiek* ²⁾, terwijl hij den in NATORPS postume werk ontdekten voorrang van de *modale categorieën* in prologischen zin ombuigt en als inzicht, dat zijn eigen gedachten tot doorbraak bracht, prijst. ³⁾

Op twee plaatsen markeert GÖRLAND scherp, wat hem in de opvatting van de eigenlijkē opgave der filosofie van NATORP scheidt ⁴⁾ en deze zijn van kapitale betekenis voor het inzicht, dat er in de Marburgse school geen eenheid bestaat, maar dat er van twee tegengestelde richtingen gesproken moet worden, die zich beide „kritisch idealisme” noemen en op COHEN beroepen kunnen, daar den initiator van het neokriticisme een zekere tweeslachtigheid kenmerkt. Om het nogmaals kort te formuleren: *Kenniskritiek* vraagt uit de differentiaties der wetenschappen terug naar de eenheid van het bewustzijn, waarin de grond gevonden moet worden, waaruit deze specificaties zijn af te leiden. Vandaar, dat, volgens NATORP, het filosofische zich in de fundamenteën der wetenschappen zelf bevindt en verwerkelijkt en dat de verschillende gebieden (Theoretik, Praktik en Poetik) steeds het zelfde onder ander gezichtspunt onthullen: het filosofische denken is reflexief en wendt zich terug naar de bron, waaruit alles vloeit. ⁵⁾

¹⁾ Vgl. 38, 2; 18, 27; 32, 1—11, waar GÖRLAND, geïnspireerd door COHENS *Platons Ideenlehre und die Mathematik* (1878), en de reeds uit 1871 daterende beschouwing van PLATO als den „Begründer der Erkenntniskritik” [*Kants Theorie der Erfahrung* (1925⁴), 9 sqq.], vóór NATORP reeds in deze richting gaat.

²⁾ Vgl. 38, 4—28; 18, 323 sqq.

³⁾ Vgl. 1, 12 sqq.

⁴⁾ 10, 45 sqq.; 6, 37 sqq.

⁵⁾ Vgl. H. COHEN in de Inleiding op LANGE's *Geschichte des Materialismus* (Leipzig. 1898⁶) LI: „Philosophie als Kritik besteht in dem Nachweis ihrer selbst, in der Enthüllung des reinen Denkens in den Grundlagen und Grundmethoden der mathematischen Naturwissenschaft. In dieser Wiederentdeckung ihrer selbst besteht die unvertauschbar erste Tat der Philosophie, in welcher sie sich als Logik im weitesten Sinne oder als Kritik der Erkenntnis entfaltet”; P. NATORP, *Philosophie und Pädagogik* (Marburg. 1909), 244; *Praktische Philosophie* (Erlangen. 1925) § 1.

Wetenschapskritiek vraagt niet terug, maar laat het verder funderen (correlatief met het verder „exacter” bepalen) over aan de specifieke wetenschappen, terwijl zij als enig richtsnoer voor haar dienend vragen neemt: „Wie ist trotz und kraft Vielfalt der besonderen Erfahrungen (der besonderen Wissenschaften) Einheit der Erfahrung (im Systeme der Wissenschaften) möglich? Mein Schriftwerk beweist, dass unter dieser und nur dieser Frage des „kritischen Idealismus” mein Denken je gestanden hat.”¹⁾

Met ERNST CASSIRER staat de zaak nog weer enigszins anders. Zijn systematische belangstelling was van den beginne af gering: over ethica, aethetica en godsdienstphilosophie heeft hij zich niet uitgelaten. In zijn historische studies over de europese geestesontwikkeling (*Freiheit und Form* [1917], *Kants Leben und Lehre* [1918], *Idee und Gestalt* [1921], *Individuum und Kosmos* [1927], *Philosophie der Aufklärung* [1932], *Descartes* [1939], *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* [1939]) behandelt hij natuurlijk wel verschillende aspecten dezer vraagstukken, maar zijn eigen bijdrage tot de wijsgerige bezinning gaat in andere richting. Van den aanvang af analyseerde hij de ontwikkeling van de mathematisch-natuurwetenschappelijke *begripsvorming* en vond deze in den overgang van substantialistisch naar functionalistisch denken. Het functionalistische denken, dat niet uit de „ervaring” abstraheert, maar apriori constructief de bijzondere gevallen beheerst, werd hem karakteristiek voor den menselijken geest, zó, dat hij in zijn rijpste en diepste werk (*Philosophie der symbolischen Formen* [1923—29]) ook in mythe en taal primitievere vormen van deze zelfde tendentie meende te kunnen aantonen. Bovendien werden al deze vormen als „symbolische” geïnterpreteerd als uitdrukkingwijzen van den wezenlijk enen „geest”, die er zich in verschillende richting in onthult.²⁾ Twee dingen springen hierbij in het oog: CASSIRER nadert van alle Marburgers het dichtst

¹⁾ 6, 38; hoewel voor deze formulering geen parallel bij COHEN valt aan te wijzen, ligt toch in de opzet van zijn systeem (reine grondleggingen der gebieden, op elkaar betrokken door het „Grundgesetz der Wahrheit” en in kritiek op de wetenschappen [het zwakst in de *Aesthetik*] gewonnen) en in de aanleiding tot zijn criticisme (het methodisch verantwoorden van den kennisstichtenden gang der positieve wetenschappen) deze richting van denken duidelijk voorgetekend.

²⁾ Reeds in *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Marburg. 1902) lezen wij IX: „Zu den wesentlichen Hauptsätzen des Systems gehört es, dass das Sein, vor allem das geistige Sein, sich erst in der Tätigkeit enthüllt und offenbart . . . Das mathematische Motiv der Systembildung, das in den bisherigen Darstellungen vollständig zurückgedrängt war, [musste] notwendig an die erste Stelle treten;” vgl. *Substanz- und Funktionsbegriff* (1910), passim; *Das Erkenntnis-*

HEGEL, en GÖRLAND moet bij hem nog sterker dan bij NATORP een afdwalen van den kritisch-transcendentalen weg vermoeden en veroordelen.

Wat het eerste punt betreft kan men opmerken, dat weliswaar iedere dialectische ontwikkeling van categorieën ontbreekt ¹⁾, maar dat een geestesphilosophie, die de verschillende fasen van zelfuitdrukking in de onderscheiden richtingen van objectivering uit één principe tracht te verstaan, den door de moderne uitbreiding van den wetenschappelijken gezichtskring geboden, alle eenzijdige absoluutheid van den historischen HEGEL vermijdenden vorm van identiteitsphilosophie vertegenwoordigt. Kan men met enigen goeden wil in de laatste phase van NATORPS filosofie een verwantschap met HEGELS metafysische logica ontdekken, voor CASSIRER wordt de *Phaenomenologie des Geistes* een wezenlijke opgave. Hierin moeten wij H. LÉVY gelijk geven. ²⁾

GÖRLAND gaat maar eenmaal explicite op CASSIRERS beschouwingen in ³⁾ en wel juist op het punt van de scheppende beheersing van het

problem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (Berlin. 1922³⁾ II, 762: „In den verschiedenen Richtungen des geistigen Tuns entstehen uns die verschiedenen Ordnungen des Seins, entsteht uns das Gebiet der Natur, wie das der Kunst oder der Sittlichkeit. Die Auflösung des „Gegebenen“ in die reinen Funktionen der Erkenntnis bildet das endgültige Ziel und den Ertrag der kritischen Lehre“; *Philosophie der Symbolischen Formen* (Berlin. 1925) II, 35: „So stellt sich im Verhältnis des Mythos, der Sprache und der Kunst, so sehr ihre Gestaltungen in den konkreten geschichtlichen Erscheinungen unmittelbar ineinander greifen, doch ein bestimmter systematischer Stufengang, ein ideeller Fortschritt dar, als dessen Ziel es sich bezeichnen lässt, dass der Geist in seinen eigenen Bildungen, in seinen selbstgeschaffenen Symbolen nicht nur ist und lebt, sondern dass er sie als das, was sie sind, begreift.“

¹⁾ Ten allen tijde heeft CASSIRER vastgehouden aan zijn eens gedane uitspraak (*Das Erkenntnisproblem* III, 370): „Gerade durch den scharfen Gegensatz, in dem wir hier den absoluten und den kritischen Idealismus erblicken, tritt indessen die Eigenart des letzteren noch einmal in voller Klarheit und Schärfe hervor. Auch die transzendente Methode verlangt eine vollständige, auf apriorischen Grundsätzen beruhende Systematik der Grundbegriffe; — aber sie enthält kein systematisches Ableitungsprinzip, kraft dessen sich ein Begriff aus dem anderen entwickelt.“

²⁾ H. LÉVY, *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie* (Charlottenburg. 1927), 50; vgl. E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* II, 35: „Auch diesem Problem gegenüber bewährt sich somit, was HEGEL als das durchgehende Thema der „Phänomenologie des Geistes“ bezeichnet hat: das Ziel der Entwicklung liegt darin, dass das geistige Sein nicht bloss als Substanz, sondern „ebenso sehr als Subjekt“ aufgefasst und ausgedrückt werde“; vgl. op. cit. III, VI/VII.

³⁾ 6, 33 sqq.

zijn door het denken, een punt, waarin hij zich ook bewust van COHEN onderscheidt. ¹⁾ Waar de correlativiteit van de elkaar in volstrekt evenwicht houdende polen van wetmatigheid en voorwerpelijkheid wordt opgeofferd aan het overwicht van een van beide, acht hij de ervaring in haar diepe, alle bewustzijnsleven waarde gevende betekenis verloochend. Vandaar ook, dat hij tegen iedere neiging tot mathematisering der ervaring stelling neemt en wel merkwaardigerwijze door de correlativiteit der mathematische werkelijkheid zelve te poneren. Daartoe moet hij zich op FREGE-RUSSELL beroepen in tegenstelling tot CASSIRER, die zowel het intuïtionisme van BROUWER-WEYL als het formalisme van HILBERT weet te waarderen en tot zekere hoogte te verenigen. ²⁾

Van een rechte ontwikkelingslijn, waarop GÖRLAND zijn plaats zou zijn aan te wijzen, valt in de Marburgse school dus niet te spreken. De methodische basis, die deze denkers verenigt, is zuiver *negatief*: zij verwerpen ieder substantialistisch ding-begrip, ze bestrijden — voorzover ze systematisch denken — elke grensoverschrijding van een denkvorm op een hem niet oorspronkelijk adaequaat werkelijkheidsgebied (onder vasthouden aan één grondleggende realiseringsmethode) en bij hen vindt men een absoluut afwijzen van elk ander uitgangspunt dan den steeds bereikten stand van de positieve weten-

¹⁾ 1, 66/7; 212.

²⁾ De derde band (1929) van de *Philosophie der symbolischen Formen* neemt de problemen van de wiskunde en de physica weer op, maar ziet in de „exacte” wetenschappen nu verstaansvormen naast andere. „Die Ph. d. s. F. richtet ihren Blick nicht ausschliesslich und nicht in erster Linie auf das rein wissenschaftliche, exakte Weltbegreifen, sondern auf alle Richtungen des Weltverstehens. Sie sucht dieses letztere in seiner Vielgestaltigkeit, in der Gesamtheit und in der inneren Unterschiedenheit seiner Aeusserungen zu erfassen” (III, 16). In deze polydimensionaliteit vindt het „ik” zichzelf: „Wenn das Ich, als geistiges „Subjekt”, in das Medium des objektiven Geistes eingeht, so bedeutet das keinen Akt der Entäusserung, sondern einen Akt des Sich-selbst-Findens und des Sich-selbst-Bestimmens” (46). CASSIRERS PLATO-interpretatie is met deze centrale probleemstelling geheel in overeenstemming (*Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon* i. Lehrbuch der Philosophie [herausg. v. M. Dessoir] I, 83 sqq.). Dat de correlativiteit zo nooit wezenlijk tot haar recht kan komen en welke gevolgen dit heeft voor de kennistheoretische opvatting van den strijd tussen formalisme en intuïtionisme, blijkt 422 sqq. Voor de analoge „idealistische” interpretatie der moderne physica vgl. 472 sqq. en *Determinismus und Indeterminismus i. d. modernen Physik* (Göteborg, 1937): ook daar blijft zowel binnen de physica als in den overgang van haar tot de ethica etc. een constructief perspectivisme het laatste woord, „sobald wir den vollen Begriff der „Wirklichkeit” zu gewinnen suchen, der auf der Zusammenarbeit aller Funktionen des Geistes beruht und nur durch ihre Gesamtheit erreichbar ist.” (265)

schappen, die „transcendentiaal” op haar voorwaarden worden onderzocht. *Positief* kunnen de onderlinge tegenstellingen nauwelijks overschat worden. Om ons tot GÖRLAND te bepalen: COHENS ontwikkeling van den categorieën-samenhang is hem vreemd en diens grondbegrip van het „Erzeugen” bestrijdt hij; NATORPS reflexieve, subjectief-metaphysische methode wijst hij af, omdat voor zijn filosofisch probleem de wetenschappen geen middel, maar doel zijn; CASSIRERS symbolische geestphilosophie verwaarloost in zijn ogen de opgave, in wier dienst hij de wijsgerige bezinning onvoorwaardelijk stelt, n.l. de garandering van de alzijdig voortschrijdende, d.w.z. eenheid bewerkstellende ervaring. Het behoeft geen betoog, dat GÖRLAND hierin strenger, geconcentreerder en homogener te werk gaat, maar evenmin, dat vooral NATORP en CASSIRER ieder op hun wijze de mogelijkheid bezitten de filosofische reflexie, of wil men liever de transcendentale methode, zelf in de bezinning te betrekken, iets, waartoe GÖRLANDS prologica niet in staat is. Tegenover dit kapitale nadeel staat echter het voordeel, dat de prologische wijze van zien scherper leert onderscheiden, den positieven wetenschappen meer van nut is en haar behoedt voor speculatieve „Gedankendichtung”. Als zodanig lijkt ons deze wijsbegeerte meer in overeenstemming met den geest, waaruit het neokriticisme geboren werd — anderzijds verstaan de beide andere denkers, zij het ook onder bepaalde, allermint universelen, gezichtshoek, beter de wijsgerige grondvraag naar het wezen van den mens, dat zich bij hen op niet mis te verstane wijze aandient in het vraagstuk van den *subjectieven geest*.¹⁾

2. Alvorens wij overgaan tot het plaatsnemen van de hier behandelde

¹⁾ Niet meer dan *aandient* natuurlijk. De wijze, waarop CASSIRER de anthropologische interpretatie van de wiskunde, zoals die door O. BECKER beproefd is [*Mathematische Existenz* i. Jahrb. f. Philos. u. phänom. Forschung VIII (1927), 441—867 en *Ueber den sogenannten „Anthropologismus” in der Philosophie der Mathematik* i. Philosophischer Anzeiger III (1929), 369 sqq.], afwijst, bewijst, dat hij de anthropologische vraagstelling, door de op zich zelf wellicht onhoudbare thesen van BECKER heen, niet vermag te waarderen en de in zijn eigen vraagrichting stekende mogelijkheden niet kan toegeven. *Philos. d. symb. Formen* III, 470: „Das „Subjekt”, auf welches die reinen Konstruktionsprinzipien der Mathematik und damit das Reich der mathematischen Gegenständlichkeit zurückzubeziehen ist, bleibt das „Ich denke” von KANTS „transzendentaler Apperzeption”, also jenes „reine Ich”, der „Ich-Pol”, von dem auch HUSSERL ursprünglich ausgeht.” Hij sluit zich op in de *zin-vraag*, zonder deze op de *existentie*, zij het ook niet op het factische *hic-et-nunc-er-zijn*, van den naar zin vragende en zin-stichtende te betrekken. Vgl. voor deze consequentie: F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie* (Leipzig. 1929), 95 sqq. en H. NOACK, *Symbol und Existenz der Wissenschaft* (Halle. 1936), 105 sqq.

philosophie in het ruimer verband van het idealisme, stippen wij kort de beide denkwijzen aan, waartegen GÖRLAND zich uitdrukkelijk keert.

Daarbij doet zich het merkwaardige verschijnsel voor, dat degene, van wiens methode de door hem verdedigde opvatting het meest te duchten heeft, in opvallend mindere mate bestreden wordt. Terwijl aan de bestrijding van ARISTOTELES twee gehele werken (31 en 32) gewijd zijn, wordt HEGEL slechts zeer terloops en zonder dat zijn betekenis enigszins gepeild wordt, genoemd (1, 8/9; 189 sqq.). Verklaarbaar is deze vreemde verhouding uit het feit, dat ARISTOTELES rechtstreeks dan HEGEL het gebied van de wetenschapskritiek betreedt en dat GÖRLAND voor de wijdere probleemstelling, waarin HEGELS denken (trouwens ook dat van ARISTOTELES) zich beweegt, geen oog heeft. Zodoende wordt hem de Stagiriet eenzijdig en de Dialecticus in het geheel niet zichtbaar. ¹⁾

Men kan het in de Marburgse school een traditie noemen de eigen probleemstelling bij PLATO terug te willen vinden en op grond daarvan ARISTOTELES als den groten anti-kriticist te brandmerken. ²⁾ Er ligt in deze methode een betreurenswaardige blindheid voor de eigenlijke rol, die het wetenschappelijke en a fortiori het wijsgerige denken in

¹⁾ Niet verzwijgen willen wij hier, dat ook toevallige omstandigheden tot deze belangstelling voor ARISTOTELES het hare hebben bijgedragen: beide boeken ontstonden uit de beantwoording van prijsvragen, 32 op grond van een door de Philosophische Faculteit in Marburg, 31 van een door de Kantgesellschaft opgegeven thema. De eerste studie werd wel, de laatste niet bekroond. Voor het zeer interessante oordeel der jury, zie men Kantstudien XII (1907), 266. Op de bij die gelegenheid als belangrijkste beschouwde, zij het ook niet een eersten prijs waardig gekeurde, studie van CH. SENTROU (later onder den titel *Kant et Aristote, deuxième édition française de L'objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote* [Louvain-Paris. 1913] uitgegeven) komen we verder onder terug. Merkwaardig is, hoe beide auteurs het thema („KANTS Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des ARISTOTELES") opvatten: de Marburger in wetenschaps-theoretischen, de Neothomist in metaphysischen zin, en dat zij dus de eigenlijke vraag omzeilen.

²⁾ Dat GÖRLAND, COHENS suggestie volgend, feitelijk de uitvoerige ARISTOTELES-kritiek heeft geïntroduceerd, blijkt uit het volgende interessante lijstje:

1871. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, welks historische inleiding de kern bevat.

1878. COHEN, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*.

1885. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2e omgewerkte druk.

1899. GÖRLAND, *Aristoteles und die Mathematik*.

1903. NATORP, *Platons Ideenlehre*, welks XIe hoofdstuk ARISTOTELES aan de kaak stelt.

1909. GÖRLAND, *Aristoteles und Kant*.

elke gegeven cultuursituatie speelt. Wetenschap en wijsbegeerte beantwoorden vragen, die de uiterlijke of innerlijke nood der tijden stelt en een eigenaardige synthese van persoonlijke visie en objectief gegeven mogelijkheden bepaalt het stellingen- of aporieëngeheel, dat als „philosophisch systeem” dan in de geschiedenis van „het denken” zijn plaats inneemt. Het is verre van ons hiermee in de „persoonlijke kern” het angelpunt der wijsgerige bemoeienis en het object van den interpretatieven arbeid te willen zien. Maar wij eisen bij dezen arbeid, dat het interpretatieobject betrokken worde op de situatie, waaruit en waarvoor het leefde en waaraan het zijn zin ontleende. Een over alle situatie-veranderingen heenreichende, blijvende vraagstelling is een chimère. ¹⁾ Op ons concreet geval toegepast: indien men het wijsgerig denken wil benaderen vanuit de betrokkenheid, die het ten allen tijde op de positieve, specifiek-wetenschappelijke bezinning heeft gehad, dan zal men er rekening mee moeten houden, dat de wijze, waarop de wetenschappelijke methoden tot probleem gemaakt worden, telkenmale toto coelo verschilt. Aanduidenderwijze — de quaestie verdiende een uitvoerige behandeling onder verwijzing naar de gehele PLATO- en ARISTOTELES-literatuur — kan men zeggen, dat PLATO de *wiskunde* analyseerde, om de ziel de zekerheid te geven, dat wat sophistische skepsis en ochlokratische decadentie ook mochten beweren en schijnen te bewijzen, het eeuwig ware, goede en schone te kennen werkelijkheid was. ARISTOTELES kende deze problematiek niet meer: den physischen en biotischen kosmos wenste hij in zijn wonderbaarlijke teleologie tot het bewustzijn van zijn generatie te brengen, om het in klein-burgerlijke belangen verzinkende leven tot religieuzen schouw op te heffen. Daartoe analyseerde ook hij het kennen, maar vooral het voorwetenschappelijke, in de gemeenschappelijke taal neergelegde, weten en kwam hij vandaar tot het *physische* en *physiologische* begripssysteem, waarvan zijn „metaphysica” de beginselen opzoekt. PLATO leert aan het *hypothetisch-mathematische* denken hoe de ψυχή de stof beheerst en de van alle aardse gebrekkigheid vrije wereld der ideeën geschouwd heeft en er thuis behoort; ARISTOTELES leert door het *abstraherende* denken van den νοῦς de geordende eenheid ontdekken van de dingen dezer wereld en zo het religieuze verlangen bevredigen niet in een vlucht, maar in een vroom zich verdiepen in de concrete werkelijkheid. Ideeënleer en ontologische metaphysica als theologie verhouden zich zodoende diametraal tegen-

¹⁾ Op het probleem van de „Weltlinie des Denkens” en haar toch nog mogelijken zin komen we in § 3 terug.

gesteld tot de wetenschap en haar „wetenschapsleren” zijn incommensurabel. ¹⁾

Wonderlijk gemengd doordringen platonische en aristotelische gedachten elkaar bij de hernieuwing der wetenschappen: eerst, wanneer het bewuste *subjectivisme* doorbreekt, komt er een geheel nieuw element, dat zowel onakademisch als onperipatetisch en het eigenlijke kenmerk van den nieuweren tijd is. Het nieuwe wereldbeleven eist een nieuwe wetenschapsleer. Het wetenschappelijke denken schouwt geen eeuwige ideeën meer om zich daardoor te bevrijden en evenmin analyseert het langer de „objectieve” werkelijkheid om er het goddelijke *τέλος* in te ontdekken. Het vangt de wereld der relaties in formules om haar te *beheersen*, het verovert om te bezitten (zelfs in de z.g. geesteswetenschappen! ²⁾) en ontdekt, dat het alleen daar heerst, waar het zelf *construeert*. Zo ontstaan de problemen der moderne kennistheorie, die zich bij GÖRLAND tenslotte tot wetenschapstheorie toespitst. En het inmiddels gewekte historische bewustzijn doet nu een poging continuïteit te construeren tussen PLATO's *hypothesisleer* en KANTS *transcendentale methode*, waardoor ARISTOTELES gedoemd is met zijn *abstractietheorie* de de wetenschap, vooral de wiskunde en de mathematische physica (die echter nòch voor PLATO, nòch voor hem bestond!) mis verstaande *dogmaticus* te schijnen. ³⁾ Zomin als men met aristotelische motieven de moderne wetenschap kan interpreteren — hierdoor

¹⁾ Duidelijk blijkt dit b.v. uit de verschillende wijze, waarop beide denkers het mensenleven met het bestaan in een grot vergelijken: *Resp.* 514 A sqq. en *Cic. De nat. deor.* 2, 37 (fr. 12 [Rose]); vgl. W. JAEGER, *Aristoteles* (Berlin. 1923), 167/8; U. v. WILAMOWITZ, *Platon* (Berlin. 1920²), 417 sqq. De grote philologen plegen deze dingen beter te verstaan, dan de filosofen. Het is geen wonder, dat ARISTOTELES door de officiële katholieke, joodse en mohammedaanse theologie, die tegelijk een wereldleer is, kon worden geassimileerd, terwijl PLATO de augustijnse en mystieke bespiegelingen beïnvloedde (vgl. W. JAEGER, op. cit., 404).

²⁾ FR. BACON, *De dign. et augm. scient.* (Lugd. Batav. Ed. nova. 1645), 109: *Nam si quis judicet, doctrinam omnem referendum esse ad usum et actionem, recte sapit; 554: Non enim de virtute tantum, qua specie sit, quaerendum est, sed etiam quomodo sui copiam faciat: utrumque enim volumus, et rem ipsam nosse et ejus compotes fieri; vgl. W. DILTHEY, Ges. Schr. II, 261: „Auch im Verhältnis zur moralischen Welt ist BACONS Grundstellung eine praktische, herrscherliche, im höchsten Sinne utilitarische”; dat de onmogelijkheid van dit programma ingezien is (VII, 97 sqq.), verandert niets aan de tendentie van het moderne wetenschapsbewustzijn.*

³⁾ Vgl. P. NATORP, *Platos Ideenlehre* (Leipzig. 1921²), 385 sqq.; H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung* (Berlin. 1925²), Einleitung §§ 3/4; 32, 184 sqq.; 31, 443 sqq. De bron van deze tegenover elkaar stelling van PLATO en ARISTOTELES is te zoeken in KANTS woorden uit *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (ed.

bevredigt alle neoscholastiek zo weinig ¹⁾ —, evenmin is het mogelijk de peripatetische wetenschapsléer — aan de wetenschap van haar tijd afgelezen én zelfs de toenmalige wiskunde niet onadaequaat — transcendentiaal te weerleggen: want, afgezien van haar gebonden zijn aan de bewuste wetenschapssituatie van haar tijd, worden wetenschapsleren gedreven door wereldbeschouwelijke krachten, die niet stilistisch relevant, maar anthropologisch revelerend zijn.

Daardoor mist GÖRLANDS bestrijding van ARISTOTELES alle overtuigingskracht: zijn eigen prologica wordt er niet sterker door en de wetenschapsinterpretatie van de *Metaphysica*, de *Analytica Priora* en *Posteriora* en de *Physica Auscultatio* er niet door weerlegd. ARISTOTELES blijkt eenvoudig de volkomen antipode van den prologisch geïnterpreteerden KANT en den kantisch uitgelegden PLATO te zijn — had het onderzoek zich tot de ethica uitgestrekt, dan zou het resultaat (natuurlijk) hetzelfde geweest zijn ²⁾ —, en dat deze *volkomen* tegengesteldheid niet op de gedachte gebracht heeft, dat een diepere grond hiervoor aanwezig moet zijn, dan gebrek aan begrip aan de ene zijde moet verbazing wekken. De voornaamste bezwaren, die met een overvloed van instructieve citaten worden gestaafd, liggen in: de theorie der *abstractieve begripvorming* ondanks de aan de wiskundige bewijzen ontdekte schepping van het $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\tau\eta\kappa\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ door de constructieve phantasie ³⁾; het doen verdwijnen van het probleem, dat het *afbreken der bewijsketting in eerste principia* vormt, in de vanzelfsprekendheid van het intuïtief geschouwde (evidentie), hoewel het (platonische) inzicht, dat de principia

Vorländer. Leipzig. 1921²⁾, 155: „... Ein blosser Philosoph wie ARISTOTELES würde dagegen den himmelweiten Unterschied des reinen Vernunftvermögens, sofern es sich aus sich selbst erweitert, von dem, welches, von empirischen Prinzipien geleitet, durch Schlüsse zum Allgemeinen fortschreitet, nicht genug bemerkt und daher auch eine solche Bewunderung nicht gefühlt, sondern, indem er die Metaphysik nur als eine zu höheren Stufen aufsteigende Physik ansah, in der Anmassung derselben, die sogar aufs Uebersinnliche hinausgeht, nichts Befremdliches und Unbegreifliches gefunden haben.“

¹⁾ Bijzonder voelbaar is dit bij de voornoemde studie van CH. SENTROUL, die bij zijn verdediging van wat hij ARISTOTELES' kriticisme noemt tegen KANTS dogmatische vooringenomenheid, het angstvallig vermijdt op enig concreet wetenschapsprobleem in te gaan. Overigens is hij op den goeden weg door verschillende wetenschapsinstellingen achter beide systemen te zoeken: „le kantisme semble une transposition de l'aristotélisme, basée sur l'interversion de la hiérarchie normale entre les facultés affectives et les facultés cognitives“ (332/3). Op deze en de Marburgse interpretatie van KANT komen wij zo dadelijk terug (§ 4).

²⁾ Een kleine aanwijzing vindt men 31, 361/2.

³⁾ 31, 7—54; 32, 56—58; 185/6.

ἐξ ὑποθέσεως zijn, niet geheel verdwenen is ¹⁾; het absoluutstellen van het *zintuigelijk gegeven, afzonderlijk ding* (τόδε τι; substantia ²⁾); het door analyse van dit „ding” gewonnen systeem van *kategorieën*, die van praedicaatsvormen tot zijnsqualiteiten worden verklaard ³⁾; de dubbele betekenis van het *principe van tegenspraak*, dat zowel logisch als ontologisch de garantie moet leveren voor de mogelijkheid van synthetische, d.w.z. kennis-vermeerderende oordelen ⁴⁾; het *relatieve* (πρός τι) *kennisbegrip* ⁵⁾; het volkomen gebrek aan inzicht, dat *het apriori* (τὸ πρότερον τῆ φύσει) een „deductie” voor zijn geldigheidsaanspraak behoeft ⁶⁾; het metaphysische *begrip der ontwikkeling* (δυνάμει ὄν en ἐνεργείᾳ ὄν), dat een vruchtbaar gebruik van de teleologische idee onmogelijk maakt ⁷⁾; de *πρώτη οὐσία*, die als het τὸ τί ἦν εἶναι, de wetenschap moet mogelijk maken ⁸⁾; de uitsluitend *beschouwende functie van het denken* (θεωρεῖν), dat een afbeeldend analogon wil zijn van de genesis-orde van het τί ἦν εἶναι ⁹⁾; de uitsluitend *reconstruerende kracht van het denken*, dat in het algemene een logische toevoeging tot het „ding” in de „ziel” vormt ¹⁰⁾; tenslotte de *metaphysisering en psychologisering van het kennisprobleem*, gepaard gaande met een slechts *technische belangstelling* voor de logische zijde der wetenschap (logisch organon tgo. platonische dialectiek). ¹¹⁾

Kortom: het is het „dogmatische” in de aristotelische opvatting, dat GÖRLAND op de kaak stelt, daarbij als verwerpelijk voorstellend een vraagstelling, die inderdaad de zijne, de wetenschapskritische dus, niet is, maar die met de oorspronkelijk kantische merkwaardigerwijze op een zelfde basis rust en die bovendien voor een andere wetenschapssituatie ontworpen werd. Het centrale punt van deze „dogmatische” vraagstelling vormt de genese van het kenproces als een te verklaren gebeurtenis tussen gegeven „dingen”, die het „denken” met elkaar in betrekking brengt. De hier liggende aporieën heeft ARISTOTELES niet verzwegen en KANT heeft er zijn, in overeenstemming met het inmiddels veranderde wetenschapsbewustzijn gewijzigde

¹⁾ 31, 56—67; 212/3; 32, 58—88; 197.

²⁾ 32, 187—192; 31, 35, 39, 92; 393/4.

³⁾ 31, 447.

⁴⁾ 31, 72—110.

⁵⁾ 31, 67—69.

⁶⁾ 31, 208—231.

⁷⁾ 31, 110—169; 358—362; 32, 189—191.

⁸⁾ 31, 36—46.

⁹⁾ 32, 201/2.

¹⁰⁾ 32, 204—207; 31, 478—482.

¹¹⁾ 32, 10; 208; 31, 6/7; 106—110; 443—457; 475—482.

oplossing van gegeven, die wederom nieuwe aporieën doet ontstaan. Maar op een geheel andere basis staat de het kennisprobleem tot een immanent wetenschapsprobleem vervormende prologische theorie: de op die wijze geïnterpreteerde KANT heeft met ARISTOTELES zelfs het uitgangspunt niet meer gemeen en de confrontatie mist de voorwaarden voor een werkelijke weerlegging. ¹⁾ De bekende vier „eisen”, waaraan de wetenschappen moeten voldoen, willen zij de eenheid der ervaring dienen ²⁾, worden dan ook geen van alle door ARISTOTELES gesteld of gewaardeerd ³⁾: 1. den eis der apriorisering weerspreekt de opvatting van het ἀνυπόθετον, dat in stede van als een constructief grensbegrip als een evident (φανερών) eindgegeven wordt voorgesteld; 2. met den eis, dat het zijn voor het denken totaal toegankelijk moet blijven, zijn in strijd het begrip van de absoluut onkenbare ὕλη (ἄγνωστος καθ' αὐτήν) en de bepaling van het relatie-begrip, dat de principiële onkenbaarheid van het existierende ding niet op functionalistische wijze vermag op te heffen, doordat zij de substantie volkomen uiterlijk en er aan ondergeschikt blijft; 3. de eenheid van de fundering van het zijn door het denken, waarin de specificatie overwonnen en de generalisatie vermeden wordt door de onbepaalde nadering der principia tot elkaar, maakt onmogelijk de gepostuleerde constantheid der principia, waardoor stof- en zijnsbegrip tot starre universalia worden om de identiteit als karakter van het existente zijn te bewaren (vandaar dat de teleologie het van elk mechanisme generaliserend wint); 4. de eenheid van het zijn, die in de idee van de wetenschap als systematische eenheid der methoden tot uiting komt, wordt miskend, doordat de wetenschappen principiële op verschillende niveau's worden gesteld, zodat het zijn begint bij de gescheiden (χωριστά) dingen der physische zintuigelijk waarneembare wereld, welke αἴτια de filosofie opzoekt, waarnaast aan de physica

¹⁾ Vgl. 31, 455/6: „Dieser [GÖRLANDS wetenschapskritische] Wechselseitigkeit eines erschöpfenden Bezuges von Denken und Sein als Begriff der Erkenntnis widerspricht der Aristotelismus. Das Denken sucht nur den Ausdruck der Beziehung zwischen Daseiendem und hat in dieser Beziehung selbst seinen eignen Charakter. Also ist, abseits einer erschöpfenden Relation, das Sein ein Datum vor dem Denken, das Denken ein Datum über das Sein. Philosophie, als ein Verfahren in dergestalt gegenseitigen Gegebenheiten, ist Dogmatik . . . Die Philosophie als Dogmatik will konstitutive Fundamentalwissenschaft sein, ohne eigene und darum allgemeine Wissenschaftsmöglichkeit; während die Philosophie als Wissenschaft systematischer Oberbegriff ist zum Zwecke kritischer Ermöglichung der Wissenschaften.”

²⁾ Zie p. 73 sqq.

³⁾ Vgl. 31, 457—462.

slechts een constaterende en aan de mathesis niet meer dan een afgeleide abstraherende functie toekomt.

Dat het kenprobleem er voor ARISTOTELES niet in bestond de „mogelijkheid” der ervaring te zoeken in het feit, dat het denken de „Erzeugungsbedingung” van het zijn is en dat hij toch een open oog had voor de activiteit van den geest (δύναμις κριτική, φαντασία, νοῦς ποιητικός) moet op dit standpunt wel verbazing wekken, hetgeen slechts bewijst, dat men op deze wijze den Stagiriet niet vatten kan. ¹⁾

Kan derhalve naar onze mening de prologische wetenschapsleer onmogelijk in de aristotelische objectivistische ontologie een gevaarlijk, want een zelfde probleembewustzijn bezittend, tegenstandster zien, met HEGELS speculatieve geestesphilosophie is het anders gesteld. In deze laatste toch is — op het hoogtepunt van de subjectivistische periode van het denken — de poging gewaagd de verstandelijke begripsbepalingen van ARISTOTELES speculatief, d.w.z. organisch systematisch te verbinden en als ontwikkelingen van het Begrip te verstaan. ²⁾ Voor deze, hoe men ook over het resultaat moge denken,

¹⁾ N. HARTMANN noemt ARISTOTELES terecht den „Klassiker der *Aporetik*, d. h. der reinen Problemwissenschaft. Seine Methode, die Probleme vor ihrer theoretischen Behandlung und unabhängig von möglichen Lösungsversuchen, rein in sich selbst zu untersuchen, das Unbegriffene vom Begriffenen zu scheiden, Schwierigkeiten und Widersprüche der vorliegenden Phänomene um ihrer selbst willen herauszuarbeiten” [*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin. 1925²), 38] moet opnieuw geleerd worden, om de werkelijke vraagstukken van de hen verbergende traditioneel geworden vooroordelen te bevrijden. Deze vooroordelen, wat het kenprobleem betreft, heeft SENTROUL niet onverdienstelijk bij KANT aangewezen (op. cit. 8—22). Daar GÖRLAND met de gehele kennis-theoretische instelling gebroken heeft, behoorde hij de aristotelische theorie, voor welke bovendien, gelijk wij boven opmerkten, het kenprobleem geen doel maar middel was, te laten voor wat zij is: een in een andere denkwereld wortelend en functionerend gedachtencomplex. Zelf formuleert hij eenmaal treffend de tegenstelling, die hem dit duidelijk had moeten maken: „*Wie ist Erfahrung möglich kraft der Wissenschaft? Das ist die kritische Frage . . . Wie ist Wissenschaft kraft der Erfahrung möglich? Das ist die aristotelische Frage.*” (31, 210/1). Vgl. P. v. SCHILFGAARDE, *De zielkunde van Aristoteles* (Leiden. 1938), 29 sqq.; 36.

²⁾ HEGEL, *Sämtl. Werke* (ed. Glockner) XVIII, 315: „ARISTOTELES verfährt nicht systematisch, dass er aus dem Begriff selbst entwickelte”; 415: „Wie die ganze aristotelische Philosophie, so bedarf seine Logik wesentlich dieser Umschmelzung, dass die Reihe seiner Bestimmungen in ein notwendiges systematisches Ganzes gebracht wird; nicht ein systematisches Ganzes, dass richtig eingeteilt werde, und kein Teil vergessen, und sie auch in ihrer richtigen Ordnung vorgestellt werden: sondern dass es Ein lebendiges organisches Ganzes wird, worin jeder Teil als Teil gilt, und nur das Ganze als solches Wahrheit hat.”

grandioze onderneming toont GÖRLAND een zeker schuw respect ¹⁾, maar hij ziet in de typisch hegelse methode van begripsontwikkeling slechts een voor in zijn zin homogene gebieden wellicht mogelijke beschrijving van den voortschrijdenden denkgang, zonder de totaliteitsaanspraak van de dialectische speculatie naar haar, voor hem gevaarlijke, betekenis te vatten. ²⁾ Blijkbaar deelt hij met COHEN de verkeerde mening, dat het speculatieve systeem een heimelijk naturalisme is ³⁾, waardoor de ervaringsgebieden, vooral dat der gemeenschap, gedenatureerd dreigen te worden.

In plaats van een generalisatie te beproeven vanuit een of andere verstandsonderscheiding, wilde HEGEL deze onderscheidingen juist „opheffen” in een redelijken samenhang van hoger orde, wat weer niet hetzelfde is als een „grotesker Anspruch einer Weltlogistik”, waarvan GÖRLAND gewaagt. ⁴⁾ Vooral twee onderscheidingen, die door KANT bijzonder scherp waren gemaakt, n.l. die tussen de subject-object-sfeer en het „Ding an sich” en die tussen „sein” en „sollen”, tracht HEGEL te verstaan als dialectische ontwikkelingen, als elkaar bepalende en in hun totaliteit eerst de volheid van den „Geist” tot ontplooiing (waarheid) brengende momenten, een eigenaardig verbindende methode, waarnaar KANT reeds in zijn *Kritik der Urteilkraft* gezocht had. ⁵⁾ GÖRLAND erkent, dat deze probleemstelling analoog

¹⁾ 1, 8: „Es wäre nun zwar geschmacklos vor dieser beispiellosen Denkarbeit kurz seine Reverenz zu machen, um dann weiter seines Weges zu gehen; das heisst: in ein paar Sätzen der „Einleitung” soll man nicht mit HEGELS *Logik* „sich auseinandersetzen” wollen. Entweder der Leser muss schon jetzt im Grunde sicher sein, dass eine *Prologik*, die die besonderen Erfahrungsgebiete und ihre Wissenschaften als Faktum gerade anerkennt — und eine Hegelsche „Logik”, die diese Sachgebiete aus eigenem Ursprung und eigener Methode selbst erst erzeugen will, einander wesensfremd sind; oder aber er muss abwarten ...”; 189: „... das grandiose Denkmal der Hegelschen Logik.”

²⁾ 1, 196—199.

³⁾ H. COHEN, *Ethik des reinen Willens* (Berlin. 1907²), 45 en 331/2; 1, 191: „Dass in der Identitätsphilosophie das unaufhebbare Recht der spezifischen Sinngebiete (ein deutliches Recht durch Geschichtlichkeit und Leistung!) missachtet wird, ist der Mangel, der das Geschick dieser Philosophie bestimmt hat. So leicht ist das Problem nicht, um das es sich uns handelt: die Kraft der spezifischen Sinngebiete für nichts zu halten und statt ihrer aus einem „einfachen Rhythmus” eine Scheinwelt hinzustellen, deren Gehalt nur das Leihgut aus den besonderen Wissenschaften sein kann.”

⁴⁾ 1, 9.

⁵⁾ Vgl. G. LASSON, *Kritischer und spekulativer Idealismus* i. Kantstudien XXVII (1922), 16/17; E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem* (Berlin. 1920) III, 12—16; *Kants Leben und Lehre* (Berlin. 1918), 289 sqq.; R. KRONER, *Von Kant bis Hegel* (Tübingen. 1918) I, 256.

is aan de zijne ¹⁾, daar de filosofie hier een bovenregionale eenheid zoekt, die niet van synthetisch-empirischen aard is, en omdat ook hij in de subject-object-tegenstelling in absoluten zin als uitgangspunt het vitium originis van vroegere systemen ziet. Hij zoekt nu een methodische eenheid in den *formelen* opbouw der kengebieden, HEGEL daarentegen ontwikkelt de *inhouden* uit elkaar als noodzakelijke begripsmomenten, d.i. als manifestaties van het Absolute. Hierdoor verkrijgt deze — afgezien van het ernstige bezwaar van de onbepaaldheid der negatie, die de ontwikkeling moet voortstuwen, maar daartoe niet in staat is, zodat zij zich heimelijk aan de specifiek wetenschappelijke ervaring moet oriënteren ²⁾ — in twee opzichten een gunstiger positie dan GÖRLAND. Ten eerste is er bij hem een werkelijke samenhang der gebieden bereikt, ook al is de hiërarchie geenszins evenwichtig, doordat b.v. de ethica — waarin hij merkwaardigerwijze het door KANT verwaarloosde recht en den staat centraal maakte en waarin hij de geschiedenis voor het eerst concreet betrok — allermint als gelijkwaardig aan de gebieden van kunst, religie en filosofie ontwikkeld wordt. ³⁾ Door deze plaatsing van de filosofie aan het einde der reeks van bewustwordingen van het Absolute kan hij bovendien zijn eigen methode in de beschouwing betrekken, iets wat GÖRLAND niet kan. ⁴⁾ Ten tweede vindt bij HEGEL het gehele objectiveringsproces als zelfbewustwording des geestes, waartoe zowel subjectieve als objectieve geest moeten samenwerken, of liever twee zijden van hetzelfde ontwikkelingsproces blijken, een althans in principe bevredigende duiding. Bij GÖRLAND hangt het „ervarings“-proces in de lucht en vindt het aandeel van den menselijken, „eindigen“ geest daaraan geen feitelijke belangstelling. Men zou kunnen zeggen, dat het *verstandelijke* ervaringsproces bij GÖRLAND het absolute is, terwijl voor HEGEL de Absolute Geest den eindigen geest en zijn ervaring (de „objectieve geest“) zowel uit zich ontwikkelt als weer in zich opheft in een proces van *redelijke* zelfonderscheiding. Nu behoeft men deze metaphysische visie van HEGEL niet voor bindend te houden,

¹⁾ 1, 10: „HEGELS „Logik“ und unsere „Prologik“ sind der Absicht nach, die mit einer Methode völlig uneingeschränkter und unbesonderter Fragestellung erreicht werden soll, wesentlich getrennt. Aber darin sind sie durchaus gleichen Geistes, dass die Besonderheiten, in die die spezifischen Wissenschaften die Erfahrung aufgeteilt haben und unabsehbar weiter aufteilen, den Anlass geben, eine universale und unbesondert einheitliche Methode zu fordern.“

²⁾ Vgl. 1, 199—201; zie pag. 55.

³⁾ Vgl. F. JODL, *Geschichte der Ethik als phil. Wissenschaft* (Stuttgart. 1923³) II, 90/1.

⁴⁾ Zie pp. 212 en 224.

maar toch moet men erkennen, dat de *eenheid* aller werkelijkheid en de merkwaardig centrale rol, die het *subjectieve bewustzijn* in deze werkelijkheid speelt, zij het ook niet afdoende, zó toch beter tot haar recht komen als fundamentele wijsgerige vraagstukken dan bij GÖRLAND. ¹⁾

Toegegeven zij, dat bij HEGEL de existerende mens met zijn concrete problematiek geheel en al verdwijnt in de „redelijkheid der werkelijkheid” en het fascinerende probleem van de tijdelijkheid in de dialectische ontwikkeling (die zelf natuurlijk, hoe vaak men dat ook misverstaan heeft, boventijdelijk bedoeld is) niet tot bevredigende oplossing komt. En het is dan ook juist vanuit de aporie der historische existentialiteit, dat men het eerst en het felst, hoewel eenzijdig christelijk geaccentueerd, HEGEL aangevallen heeft (KIERKEGAARD). ²⁾ Maar uit dezen fellen tegenstand blijkt, dat bij HEGEL de vraagstukken, die bij GÖRLAND latent blijven, althans duidelijk aan den dag treden. Bij GÖRLAND zijn de mens en God beide uitsluitend betrokken op het ervaringsproces, terwijl bij HEGEL het ervaringsproces op den eindigen geest (mens) en den Absoluten Geest (God) is gerelativeerd. Dit laatste moge een element van dogmatiek in zich sluiten, ook de prologische methode heeft haar dogmatische verzwegenheden. Immers er bestaat een eigenaardige tweeslachtigheid in de prologische filosofie: zij is, wat zij ARISTOTELES verwijt ³⁾, zelf in aanleg een technologie van den wetenschappelijken arbeid — zij brengt immers de voorwaarden voor onbeperkte voortschrijding van dezen arbeid aan het licht —, maar tegelijkertijd is zij een interpretatie van den mens als geestelijk

¹⁾ Meer en meer wordt erkend, dat de HEGELSE filosofie een ten einde gedacht Aristotelisme is en dat elk Platonisme tegenover haar met een onherstelbaar dualisme behept blijft, zelfs wanneer men van een „methodisch monisme” gewaagt, zoals uit GÖRLANDS ethiek en godsdienstphilosophie blijkt [vgl. H. GLOCKNER, *Hegel* (Stuttgart. 1929) I, 114 sqq.]. H. SCHOLZ onderstreept terecht: „Es unterscheidet HEGEL von KANT und PLATO, dass er, im Gegensatz zu beiden, die Immanenz der Idee in den Erscheinungen lehrt . . . HEGEL's Idealismus ist der grösste bisher unternommene Versuch, das Sinnvolle im Wirklichen aufzuweisen und es sich mit unerschrockenem Mut zu voller Gegebenheit zu bringen” [*Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philos. Denken der Gegenwart* (Berlin. 1921), 55/59]. De bestrijding van iederen vorm van dualisme is ook, wat B. CROCE als de levende kern beschouwt (*Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* [1906]).

²⁾ Vgl. H. HÖFFDING, *S. Kierkegaard* (Stuttgart. 1896), cap. IV; W. LEENDERTZ, *Sören Kierkegaard* (Amsterdam. 1913), cap. VII. Hoofdpassage: *Afsluttende wuidensabelig Efterskrift* (1846) [S. V. ed. Drachmann (Kjøbenhavn. 1925²) VII], 97—113.

³⁾ Zie p. 265.

wezen: welke van deze factoren den anderen bepaalt (is de onbegrensdde correlatieve betrokkenheid van „denken” en „zijn” de voorwaarde voor het geestelijk, d.w.z. waarlijk mens-*worden*, of is het geestelijke mens-*wezen* de voorwaarde voor het ervaringsproces in zijn niet verder herleidbare belevingsrichtingen?) wordt nergens duidelijk. De meta-physische (anthropologisch-ontologische) achtergrond van dit denken blijft verborgen. Daarom noemden wij HEGEL een *gevaarlijk* tegenstander voor GÖRLAND: door zich met hem — niet uitsluitend op het technische punt der dialectiek — te meten op het *meta-methodologisch* terrein, zou GÖRLAND gedwongen worden zijn eigen vooronderstelling te onthullen en omdat hij krampachtig vasthoudt aan de methodologie als enig wijsgerig object, vermijdt hij instinctief dezen in zeer veel opzichten verwanten tegenstander.

Hetgeen niet wil zeggen, dat men deze verwantschap in dien zin kan uitleggen, dat men meent, dat GÖRLANDS probleem in (hegels) dialectischen zin verder zou zijn te ontwikkelen. Op die wijze toch komt men het eigenlijke punctum saliens niet nader: niet op de „dialectische” ontwikkeling der „prologische categorieën” en de door deze ontwikkeling onvermijdelijk gesuggereerde „afleiding” van specifieke gebiedskategorieën komt het aan, maar op de redelijke bezinning op de noodzakelijke zelfonderscheiding des Geestes in de subjectieve reflexie van den eindigen geest. Wie dus den gang der kritische filosofie ziet in een voortschrijdende uitzuivering van het noölogische element en via het logisme tot systematische dialectiek denkt te komen ¹⁾, ziet twee dingen over het hoofd: vooreerst ontgaat

¹⁾ Een dergelijke ontwikkeling wordt als rechtlijnig en noodzakelijk voorgesteld door T. GOEDEWAAGEN in twee zeer instructieve artikelen (*Verleden en heden der critische filosofie* i. Annalen der critische filosofie IV [1934], 1 sqq.; *Dialectische Wetenschapsleer* i. id. VI [1936], 53 sqq.). De uitzuivering van iederen vorm van „noölogisme” staat in 1934 ter discussie en in de *Prologiek* wordt de inleiding van de nieuwe phase van het „logisme” gezien: „Noch het denken, noch de geest is oorspronkelijk. In waarheid is alleen de geldigheids-samenhang, waaraan o.a. ook het denken en de geest hun oorsprong ontlennen, primair” (11). Reeds hier wordt een onderscheid gemaakt tussen de „constructieve” en de „kritische” prologica met een eenzijdige voorkeur voor de eerste, die een „veel verder gaande analyse en een veel bondiger synthese vereist” (13). Deze voorkeur gaat zó ver, dat tenslotte tussen CARNAPS „Konstitutionssystem” en het logisme der kritische filosofie een „manifeste verwantschap” wordt geconstateerd (16). Is het artikel in de brandmerking van KANTS „noölogische” neigingen als onzuiverheden in zijn methode typisch Marburgs, in de toenadering tot de Weense kennistheorie miskent het GÖRLANDS intenties volkomen en kan dus niet als een consequente voortzetting van de door dezen gevolgd metho-dischen weg gelden. Deze weg is trouwens niet voort te zetten, daar hij een einde

hem de zin van het „kritische” in de prologische bezinning (hij ligt in het prophylaktische, dat de specifieke wetenschappen moet beschermen om haar tot gezonden wasdom en dienst aan het geheel te brengen en „constructieve” en „kritische” prologica laten zich niet scheiden); en verder vat hij de hegelse denkwijze eenzijdig in den trant van de logica van het begrip op met verwaarlozing van de phaenomenologie des geestes. De nieuwere HEGEL-studie legt onmiskenbaar den nadruk op het laatste en wordt dus in overeenstemming met het dringender worden van het anthropologische probleem steeds meer op het „noölogische” opmerkzaam. ¹⁾ Hierdoor wordt dit bevrijd van het ethicistisch-psychologistische, dat het ongetwijfeld bij KANT en FICHTE vereenzijdigde en komt het als fundamenteel, alomvattend probleem voor de wijsgerige bezinning aan het licht. Wij willen niet zeggen, dat de anthropologie in hegelse banen de oplossing moet zoeken — ons lijkt voorlopig de *aporetische methode* vruchtbaarder —, maar wij menen, dat het eenzijdig voorbijzien van de speculatief-idealistische probleemstelling de GÖRLANDse en elke andere „logische” philosophische grondwetenschap tot een willekeurige zelfverarming dwingt. Het denken als subjectieve zelfontplooiing, dat zich in de *reflexie* zelf vat, mag niet in de vormen van de objectiviteit verloren gaan, wil het niet in een, zij het ook transcendentaal gereinigd, positivisme zijn bestemming missen.

betekent. Het tweede opstel bewijst, dat het „logisme” slechts een doorgangstadium tot de dialectiek betekende. Nu worden de twee hoofdtrekken der wetenschapstheoretische ontwikkeling — het logisme en het autonomisme — als eenzijdigheden (abstracties) verworpen. „Logisme en autonomisme zijn zonder meer nog niet in staat het begrip der wetenschapsleer uit te putten. Dit geschiedt pas in een synthese, in een logische concrete ordening van alle wetenschapsgebieden” (57). Zowel de categorieën binnen ieder zijnsgebied, als de fundamenteel wijsgerige categoriën en ook de onderscheiden gebieden zelf moeten nu aan en uit elkaar ontwikkeld worden. „Het principe der beweging is de identiteit van identiteit en niet-identiteit” (63). Het centrale begrip der prologica, dat der correlativiteit, wordt nu als een eenheid van zich dialectisch ontwikkelende momenten opgevat. Hiermee is GÖRLANDS systematiek niet verdiept, maar volstrekt verlaten. Deze „encyclopaedie”, die de enkele wetenschappen wil ontwikkelen als momenten uit „de” wetenschap zelf (67), is speculatieve identiteitsphilosophie, maar kan zich niet dialectische „wetenschapsleer” noemen, daar deze term een *contradictio in adjecto* is, tenminste als men „dialectisch” in dezen zin neemt; dat GÖRLAND zijn prologica „dialectisch” noemt, heeft een anderen grond (zie pag. 50 sqq.).

¹⁾ Vgl. H. G. TEN BRUGGENCATE, *Hegel en Hessing. Tweeërlei leer van het bewustzijn* i. De Idee IX (1931), 33 sqq. en J. HESSING, *Zelfbewustwording des Geestes* (Amsterdam. 1925) en *Bewustzijn en Werkelijkheid* (ed. Wattjes) [Amsterdam. z.j.].

3. Wij komen nu tot het wijdere idealistische verband, tot de „*Weltlinie des Denkens*”, waarin GÖRLAND zich zelf ingeschakeld acht. Deze alleen als wijsgerig beschouwde ontwikkeling heeft de fundering der wetenschap van den beginne af zich ten doel gesteld en aan de hedendaagse functionalistisch-constructieve wetenschapsmethoden worden de vroegere methodologische bezinningen gemeten. Daarbij is het onvermijdelijk dat de vroegere wetenschapsleren, die op haar contemporaine wetenschapssituatie betrokken waren, slechts relatieve waardering vinden, dat verder de grootste delen van den wijsgerigen arbeid als van onwaarde beschouwd worden en dat tenslotte door het vervangen van het bij COHEN nog *kennistheoretische* standpunt door het *wetenschapstheoretische* de grote figuren, die deze „*Weltlinie*” vormen, nog minder tot hun recht komen. In zijn uitgangspunt een trouwe leerling van COHEN ¹⁾, heeft GÖRLAND van den aanvang af op zijn eigen prologisch standpunt gestaan, een standpunt, dat in ieder geval als historisch criterium onbruikbaar is. In de „*philosophische*” bezinningen zijn, juist als men van de persoonlijke signatuur der systematiseringen afziet, andere problemen bij voortdurend aan de orde geweest dan alleen het genoemde. Het voornaamste daarvan zien wij in de *verhouding van mens en wereld*, in de analyse dus van het *wezen van den mens*, welke analyse niet uitsluitend door een objectiverende methode te verwezenlijken valt, maar die een *reflexieve zelfkennis* d.i. een *ontologische hermeneutiek* nodig heeft. De methodische problemen, die deze zelfkennis oproept, zijn voor de prologische wetenschapsleer onzichtbaar en feitelijk nog alle onopgehelderd ²⁾, zodat zij de voornaamste opgave der toekomst zijn. Dit wil natuurlijk niet zeggen, dat onkritische, wereldbeschouwelijke bouwsels opnieuw, tenzij dan hoogstens als materiaal, au sérieux moeten worden genomen. Voorlopig dient aporetisch de menselijke situatie met gebruikmaking van de moeizaam verworven gegevens van psychologischen (psychiatrischen), somatisch-medischen en historisch-geesteswetenschappelijken aard beschreven te worden om zodoende

¹⁾ Het programma is kort en krachtig (en nog zowel voor zijn eigen als voor GÖRLANDS uitlegging vatbaar) aldus door COHEN geformuleerd: „Der Idealismus ist in seinem sachlich historischen Grunde als wissenschaftlicher Idealismus, in der Begründung der Wissenschaft entstanden. Und der historische Ursprung, wie der sachliche der Methodik, bedingt den Idealismus durch diesen seinen Zusammenhang mit der methodischen Begründung der Wissenschaft” (*Der deutsche Idealismus und die Antike* i. Veröffentl. d. Bundes d. Freunde d. hum. Gymnasiums IV [1916], 8).

²⁾ Een eerste poging om in dit probleemgebied binnen te dringen en er een voorlopige orde in de vraagmogelijkheden te scheppen leverde H. R. G. GÜNTHER, *Das Problem des Sichselbstverstehens* (Berlin. 1934).

een uitgangspunt te verkrijgen voor een waarlijk omvattende existentiële analyse: de vroegere filosofieën zullen dan blijken menig kernpunt met intuïtieve zekerheid te hebben blootgelegd en de wetenschapsleer zal eerst dan onder waarlijk universeel gezichtspunt kunnen worden verstaan, terwijl de betekenis der wijsgerige theorie voor het concrete leven pas zo zichtbaar zal worden. Het *geldigheidsvraagstuk*, dat deze theorie opwerpt, is met de correlatieve, labiele objectiveringsgeldigheid niet op te lossen en het philosophische *waarheidsbegrip* komt daarbij als een eigengeaard te voorschijn. ¹⁾ Twee geheel verschillende soorten van weten, die twee onderscheiden wetenschapsbegrippen bepalen, moeten worden erkend en eerst op deze basis kan het vraagstuk van de *eenheid der ervaring*, dat, wanneer het zo omvattend gesteld is, met een *zinvraag* equivalent wordt, in zijn fundamentele betekenis duidelijk gemaakt worden. In dezen zin is de *anthropologie* altijd al onder vele benamingen en in velerlei belichting (ontologie; metaphysica; kennistheorie; redekritiek; ideeënleer) het hartstuk der wijsbegeerte geweest en zal zij het na de concessies der filosofie aan het XIXe eeuwse positivisme — dat zelf een ondoordachte anthropologische beslissing inhield — wederom moeten worden. Meer dan dit perspectief openen kunnen wij hier uiteraard niet doen.

GÖRLAND interpreteert in ieder geval de in zijn ogen in aanmerking komende voorgangers in eenzijdig wetenschapskritischen zin.

PLATO heeft hij persoonlijk niet nader onderzocht en wat diens „idealisme” betreft zich eenvoudig aan het oordeel van COHEN en NATORP gerefereerd. ²⁾ DESCARTES, die bij de andere Marburgers een grote rol speelt gezien hun kenniskritische methode, wordt door GÖRLAND consequent nauwelijks genoemd. ³⁾ Wij gaan hierop dan ook niet nader in.

¹⁾ Vgl. H. R. G. GÜNTHER, op. cit., 244: „Mit jedem echten Selbstverständnis treffen wir eine letzte, absolute Wertentscheidung über uns selber oder umgekehrt: in jedem echten Selbstverständnis kommt unser tiefstes Selbst zum Ausdruck; in welchem Grade der objektiven Adäquatheit auch immer. Das Verstehen der eigenen Person hat also einen tiefsten religiös-ethischen Sinn: in jedem echten Selbstverständnis vermählt sich das eigene Selbst mit dem höchsten ihm zugänglichen Wert: dem Absoluten.”

²⁾ Vgl. 32, 1—11; 204—211; 31, Register s.v. PLATO en PLATONISMUS; 1, 231/2; 18, 25 sqq.; 124; 304/5; 493—496.

³⁾ 32, 9 wordt terloops verwezen naar NATORPS studie *Entwicklung Descartes' von den Regeln bis zu den Meditationen* (1897); 31, 248/9 komt de kritiek van LEIBNIZ op DESCARTES' rationalisme even ter sprake; 381 wordt slechts strictim de schoolopvatting erkend: „dem Aufstieg von GALILEI zu NEWTON, ROB. MEYER, H. HERTZ entspricht die Geschichte der Philosophie durch den Gang von DESCARTES und LEIBNIZ zu KANT und zur Logik H. COHENS”; analogo 36, 13.

LEIBNIZ is degene, aan wien na KANT de meeste aandacht besteed is. Reeds in 1907 behandelt GÖRLAND het Godsbegrip bij LEIBNIZ als een „voorwoord tot zijn systeem”. ¹⁾ Dit is typerend en de titel van het bij die gelegenheid in uitzicht gestelde werk (*Die Prinzipien der Kombinatorik als reiner Erkenntnis im Dienste des Begriffs der Erfahrung*) ²⁾ niet minder. Had KANT LEIBNIZ bestreden op grond van het vervlakte, verdogmatiseerde beeld, dat hij van hem door WOLFF ontvangen had ³⁾, GÖRLAND interpreteert LEIBNIZ zo gunstig mogelijk in de richting van de wending, die hij zelf aan het kriticisme geeft. Ook hier krijgen wij dus weer geen congeniale verklaring van den zin van het leibniziaanse denken, zoals het een antwoord trachtte te geven op de wetenschaps- en cultuurvraagstukken van zijn tijd, maar een gewelddadige ombuiging aller motieven naar GÖRLANDS „Weltlinie”.

Het is geen wonder, dat verdere LEIBNIZ-publicaties achterwege gebleven zijn, want na een aanvankelijke zeer optimistische beoordeling moesten bij dieper doordringen ernstige bezwaren rijzen. Dit bewijzen de uitvoerige passages in het aan de vergelijking van ARISTOTELES en KANT gewijde werk (31). En toch is de oorspronkelijke beoordeling mogelijk en in overeenstemming met de latere prologische systematiek, ook al zijn het niet LEIBNIZ' diepste gedachten, die tot hun recht komen. LEIBNIZ toch is weliswaar een *systematicus*, die het ordenende denken der scholastiek ⁴⁾ weet te verenigen met het dynamische subjectivisme van den nieuweren tijd. ⁵⁾ Maar hij is vooral een *metaphysicus*, voor wien het kennisprobleem niet primair was en

¹⁾ 41, ondertitel.

²⁾ Uit de in de voorrede van 41 genoemde „von mir erhofften folgenden Bücher über LEIBNIZ”, die nooit verschenen zijn, valt op te maken, dat het in de serie „Philosophische Arbeiten” (herausgeg. von Cohen und Natorp) aangekondigde boek met den geciteerden titel een van deze Leibniz-studies was.

³⁾ K. FISCHER, *Kant und seine Lehre* (Heidelberg. 1860) I, 170. Duidelijk blijkt dit uit het postuum gepubliceerde antwoord op de prijsvraag der Akademie van 1791/5, terwijl het artikel tegen EBERHARD van 1790 vergeefs had getracht LEIBNIZ te verstaan. Oorzaak daarvan is, dat de origineelste gedachten van LEIBNIZ in KANTS tijd volstrekt onbekend bleven: vgl. 31, 183/4 met de verwijzingen naar MICHELET en WUTTKE. Zelfs de *Nouveaux Essais* verschenen eerst in 1765 (ed. RASPE), in het duits vertaald door ULRICH in 1778/80.

⁴⁾ Vgl. THOMAS v. AQUINO, *Contra gentiles* I, 24, 3: Ordinare sapientis est.

⁵⁾ Vgl. W. DILTHEY, *Ges. Schr.* (Berlin. 1929) II, 466: „Die Universalität von LEIBNIZ spricht sich dann darin aus, dass er den Versuch unternahm, die Mechanik des Universums mit der Anschauung der in ihm verwirklichten Werte, den gesetzlichen Zusammenhang in einem Ganzen mit dem Selbstwert und der freien Macht einer Person, wie sie nun nach Anerkennung strebte, zu versöhnen.”

de wetenschapsanalyse, bovendien sterk gebonden aan den toenmaligen stand der wiskunde en polemisch aan de cartesische physica, nooit een zelfstandige betekenis kreeg als voor GÖRLAND. Men kan den invloed van ARISTOTELES op LEIBNIZ niet licht overschatten ¹⁾ en in hem op de eerste plaats een criticus van het aristotelisme te zien, die als het ware den weg voor de transcendentale methode vrij maakt, maar dan op enkele (hoewel fundamentele) punten „dogmatisch” blijft, is een willekeurige constructie. ²⁾ Het aristotelische ding-begrip is ongetwijfeld door den schepper der infinitesimaal-methode overwonnen, maar de teleologische ontologie en het dynamische substantiebegrip zijn aristotelismen in modern gewaad, terwijl zijn kennis-theorie — niet kenniskritiek — niet, zoals bij KANT, ten doel heeft de zijnskennis te begrenzen om voor andersoortige ervaring plaats in te ruimen, en zijn opvatting der natuurwetenschappelijke kennis streng intellectualistisch blijft, ondanks alle schijnbare concessies aan het „empirisme”. Bovendien ligt in de *Monadologie* een onontwarbaar samenweefsel van aesthetische en ethische met metaphysische motieven voor ons, dat alleen uit de probleemsituatie van den baroktijd verstaanbaar is, maar welks betekenis ligt in het eerstmaals onderscheiden van de categorieën van den „geest” van die van de „natuur”. ³⁾ Moelijk laat LEIBNIZ zich dus invoegen in de wetenschapskritische lijn, die GÖRLAND construeert, zelfs als men zijn op wetenschapstheorie betrekking hebbende „Gedankenspuren” geïsoleerd beschouwt. „Wetenschap” is voor LEIBNIZ geen correlatie-stichting van geldigheden, maar een proces van tot zich zelf komen der (immateriële) substanties — en bij doordenking wellicht van de centrale monade, God, zelf —; daaruit blijkt reeds, dat hij een schakel vormt tussen ARISTOTELES en HEGEL, maar in de kritische lijn, ondanks de bekende uitspraak over den „intellectus ipse”, niet staat. ⁴⁾

¹⁾ Vgl. E. ZELLER, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz* (München. 1873), 99 sqq.

²⁾ Ook hier ging H. COHEN voor [*Kants Theorie der Erfahrung* (Berlin. 1924), 37 sqq.].

³⁾ Vgl. E. CASSIRER, *Freiheit und Form* (Berlin. 1922), 63 sqq.

⁴⁾ Vooruitlopend op de niet-Marburgse interpretatie van KANT kunnen wij de tegenstelling tussen LEIBNIZ en het „kriticisme” met D. NOLEN, *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz* (Paris. 1875) als volgt formuleren: „LEIBNIZ veut expliquer l'univers; la destinée humaine ne lui paraît qu'un élément de la destinée universelle. Les autres créatures ne sont pas moins essentielles que l'homme à la beauté du monde. La puissance et la perfection de la cause suprême n'auraient pas sans elles leur entière expression. KANT ne voit dans l'univers que l'homme seul: il fait de l'homme le centre de toutes choses: on pourrait presque dire le principe et la fin de la réalité tout entière. L'un croit avoir assez

Laten wij nu zien, hoe GÖRLAND leibniziaanse motieven voor zijn eigen gedachten weet vruchtbaar te maken.

Aangetoond moet worden, dat geen begrip anders gesteld wordt dan of als geconstitueerd door de ervaring of als regulatief voor de ervaring: alles, wat aan de ervaring principiëel transcendent blijft, is een rem op den weg naar het kritische, ervaringsimmanente denken. ¹⁾ Vandaar, dat in die zijde van LEIBNIZ' *Godsbegrip*, waar Hij afhankelijk gedacht wordt van de „vérités éternelles”, zowel wat de idee van het mathematisch bepaalde zijn als de idee van het zedelijk gevorderde „goede” aangaat, een grote vooruitgang wordt geconstateerd. ²⁾ „So begründet LEIBNIZ die Möglichkeit einer Menschheitsarbeit, der „Kultur”, indem er unter dem Idealbegriff Gott die Geister vereint zur allgemeinen Republik intelligenter Wesen. Es gelingt dadurch, dass er die Erkenntnis, die Wissenschaft, zum Unbedingten erhebt und hieraus die Merkmale und die Kontrolle für eine zulängliche Formulierung des Gottesbegriffs gewinnt.” ³⁾ Een analoge waardering bestaat voor het feit, dat de „harmonie préétablie” behalve als noodoplossing voor de door verkeerde vraagstelling geschapen aporie van de verhouding van „ziel” en „lichaam” en van de „vensterloze” monaden onderling, ook de natuurgebondenheid met de zedelijke vrijheid verenigbaar maakt, zodat uit de ervaring der zedelijkheid de Godsgedachte als gepostuleerde garantie schijnt voort te komen. ⁴⁾ Dat de Godsbewijzen

fait pour démontrer l'existence des choses, du moment où il en a démêlé le rapport nécessaire à la fin absolue de la volonté humaine (Endzweck): il faut à l'autre qu'elles rendent un témoignage suffisant de la perfection divine.” (357)

¹⁾ 41, Vorrede: „Zeit und Persönlichkeit wirkten zusammen, dem Gottesbegriff im Denken LEIBNIZENS eine bedeutsame Rolle zuzuweisen. Seine Gedankenstimmung ist ein messianischer Idealismus; seine Weltanschauung entrollt vor uns das Gemälde einer Theodicee. Je innerlicher aber dem Denken LEIBNIZENS der Gottesbegriff war, um so mehr drohte ein verhängnisvoller Collaps von Philosophie und Theologie; um so dringlicher war die Bewältigung dieses Begriffes aus den Mitteln philosophischer Methode. So möchte man sagen, dass infolge des Zeitgeistes und der Universalität der Persönlichkeit der — Philosoph LEIBNIZ seiner selbst erst nach der Disziplinierung des Gottesbegriffs durch philosophische Methode sicher war.”

²⁾ Vgl. 41, 1 sqq.; 14 sqq. Het wordt „sonderbar” genoemd, dat LEIBNIZ hierin DESCARTES bestrijden en op THOMAS terugrijpen moest.

³⁾ 41, 13.

⁴⁾ Vgl. 41, 30 sqq.; „Daraus folgt, dass der viel zitierte Ausdruck der vollkommensten aller Welten nicht hinzielt auf einen gegenwärtigen oder zukünftigen Zustand, sondern auf die Verfassung, auf den „Geist” dieser Welt. Die Welt ist auf die Sittlichkeit hin angelegt; es ist möglich, in dieser Welt das Problem des Sittlichen in Angriff zu nehmen. Somit bedeutet die präetablierte Harmonie, dass es möglich sei, die Gesellschaft unter den Gesichtspunkt der Entwicklung zu stellen” (39); over God als postulaat voor de mogelijkheid van zedelijken arbeid onder de messiaanse idee der rechtvaardige gemeenschap vgl. 66 sqq.

voor niet bondig en ook niet nodig voor de morele zekerheid gehouden worden, is een nieuwe reden tot verheugenis voor GÖRLAND, die in zijn *Religionsphilosophie* dan ook enige malen op LEIBNIZ terugrijpt. ¹⁾ Daarnaast echter wordt betreurd, dat de tegenstelling van mogelijkheid en werkelijkheid niet overwonnen is krachtens het ervaringsproces zelf, maar dat de eeuwige waarheden, als het instrument der kennis slechts mogelijkheden blijven, waaruit God de werkelijkheid naar een kwalitatieve doelstelling (grootst mogelijke hoeveelheid verwerkelijking van daarnaar strevende mogelijkheid) heeft gekozen. Dit zoeken van de sanctie van het principium individuationis in een hoogste intelligentie lijkt GÖRLAND een bevangen blijven in het dogmatisme. ²⁾ Dat echter de finalistische beschouwingswijze duidelijk als een noodzakelijke — hypothetische — aanvulling van de causalistische wordt ingevoerd, om op die wijze de totale toevalligheid dezer wereld niet geresigneerd te moeten toegeven, verzoent weer gedeeltelijk met deze gedachtenreeksen, zodat het eindoordeel positief is. ³⁾ Dat het in de zedelijkheid gewortelde geloof aan (in?) God meer en meer bij LEIBNIZ wijken moet voor een bewijzend weten, wordt op rekening gesteld van de „onrijpheid van den tijd.” „Es war dies eine Wirkung der unglücklichen Prätension mit dem „grossen Prinzip“ des Warum?, des zureichenden Grundes, eine allgemeine beweisende Philosophie aufbauen zu können.” Vermeden had dit slechts kunnen worden, als het inzicht reeds rijp geweest was, „dass die sittlichen Probleme einen anderen Sinn von Realität und eine andere Weise ihrer Realitätsbegründung nötig haben als die Probleme

¹⁾ Vgl. 41, 41 sqq.; „Am zuversichtlichsten während der heftigen Kritik des DESCARTESSCHEN Beweises kommt drittens der Glaube an Gott zum Ausdruck. Um so mehr er anerkennt, dass die direkten Beweise nicht fertig und nicht bündig sind, um so eindringlicher betont er, dass alle diese Beweise gar nicht notwendig seien für die moralische Gewissheit eines Gottes. Und in den Glauben, dass die Erde der Ort der Gerechtigkeit sei, dass die Geschichte der Menschen zu einem Himmelreiche auf Erden sich entwickele, verirrt sich nicht der leiseste Ruf nach einem „Beweis“; hier ist ihm Gott das Postulat des moralischen Weltsehens“ (44); vgl. 28, 197/8; 228.

²⁾ Vgl. 41, 18 sqq.; „LEIBNIZ überwindet nun diesen Begriffsgegensatz Möglichkeit-Wirklichkeit nicht kraft der Erkenntnis. Das hätte geheissen, den Begriff der Existenz zu bewältigen. LEIBNIZ entdeckt vielmehr den Grundsatz, der diese Unterscheidung sanktioniert, im Principium individuationis, nach dem Gott keine zwei vollkommen gleiche (kongruenten) Dinge geschaffen hat, da kein „Grund“ vorlag, zweimal dasselbe zu tun“ (19); hoe de prologica het existentiebegrip „bewältigt“, daarvoor zie men p. 81.

³⁾ Vgl. 41, 75/6.

der Wirklichkeit, der Natur." 1) Hoe gewrongen de constructie van een rijping, een ontwikkeling hier is blijkt duidelijk uit dergelijke woorden.

Veel erger nog wordt de teleurstelling, wanneer men beproeft LEIBNIZ, wat zijn *kennistheorie* betreft als een criticus van het aristotelisme in de richting van KANTS transcendentalisme te verstaan. 2) Dan apprecieert men het wel, dat hij de aristotelische inwerking van ziel en dingen op elkaar afwijst, dat hij tegenover het abstractieve begrip (*unum in multis*) de constructieve „perceptie” (*multum in uno*) plaatst, dat hij onder afwijzing van iederen vorm van evidentie — zowel aristotelische als cartesiaanse — ook voor de principia (*axiomata*) bewijzen eist en dat hij in het „intelligeren” de idee als „innerlijk objekt” uitdrukkelijk tegen de „*imaginatio*” afgrenst. 3) Maar als duidelijke „beperktheid” van LEIBNIZ’ denken stoot men dan op de substantialistische eenheid van den percipiërende, waarin de eenheid der gepercipiëerde veelheid gefundeerd wordt. 4) Bij LEIBNIZ blijven bovendien twee principia, die twee „waarheden” rechtvaardigen, metaphysisch naast elkaar bestaan, de wereld van het mogelijke en die van het verwerkelijkte en hoewel het feitelijke in de relaties der phaenomenen synthetisch opgebouwd wordt, blijft de realiteit volgens de principia van tegenspraak en identiteit gescheiden van de in het principe van den toereikenden grond gefundeerde

1) 41, 67/8.

2) Vgl. 31, 171: „Die Höhe seines universalen Genius wirkt wie eine Wasserscheide zwischen aristotelischem und kantischem Geiste. LEIBNIZ wird innigst in ARISTOTELES und der Scholastik heimisch, wendet sich von beiden ab, um einem HOBBS und dem Materialismus zu folgen, wird auch ihnen fremd und gelangt aus der Triebkraft seiner neuen Mathematik zu einer Gestaltung des Problems der Erkenntnis, die es bereit macht für die Kraft des kantischen Geistes.”

3) 31, 174; 179; 213; 231.

4) 31, 183: „Die Mannigfaltigkeit in der Einheit erhält die Vielheit als Sukzession in der Einheit des Gesetzes. So wird die Perzeption zum Universum, eine Unendlichkeit funktionaler Beziehung. Die Einheit der Mannigfaltigkeit ist die Einheit der Perzeption. Heisst das nun aber: die Einheit des Perzipierenden? Das ist die Schranke des LEIBNIZschen Denkens. *Dieser Einheit der Perzeption stellt sich die Substanz des Perzipierenden voraus.*” CASSIRER [*Leibniz' System* (Marburg. 1902), 374] helpt zijn interpretatie, die nog „kriticistischer” is, over ditzelfde punt heen met de typerende methodische opmerking: „Den echten philosophischen Wert dieses Systems kann man nicht nach den bestimmten fixen Resultaten bemessen, wie sie in den bekanntesten metaphysischen Hauptsätzen niedergelegt sind: er ergibt sich erst aus dem Ganzen der gedanklichen Arbeit, und aus den Motiven, von denen sie geleitet ist.” Voor dergelijke „methoden” schrikt GÖRLAND gelukkig terug.

existentie. ¹⁾ Dit alles moet men toegeven, maar er tevens de conclusie uit trekken, dat LEIBNIZ op deze wijze niet beschouwd mag worden, wil men hem geen geweld aandoen; waarom, zeiden we boven reeds. Juist dat hij tenslotte op de vraag van de *eenheid van den percipiërende* terugkomt, bewijst, dat hij de werkelijke problemen vermocht te zien: de poging althans om van de „eenheid der ervaring” in tegenstelling tot GÖRLAND rekenschap af te leggen, is, juist na de dieper indringende inzichten in het proces der ervaring, in plaats van een terugval ²⁾ een bewijs van zijn doordenken; dat de kennistheorie wederom bij dit *μῶνός*-begrip kan aanknopen, bewijzen studies als die van HÖNIGSWALD, die daarom nog allerminst „leibnizianistisch” zijn en zich haar anthropologisch-ontologisch karakter, in tegenstelling tot eenzijdige wetenschapskritiek, wél bewust blijven. ³⁾ ⁴⁾

Alvorens wij overgaan tot de behandeling van de interpretatie, die KANT bij GÖRLAND deelachtig wordt, is het hier de plaats om onze opvatting van *de geschiedenis van het denken* tegenover GÖRLANDS „Weltlinie” aan te duiden. Het kan n.l. schijnen, dat wij deze „geschiedenis” zouden willen oplossen in los van elkaar staande gedachten-systemen, die wij weliswaar niet uit stilistische motieven willen „ver-

¹⁾ 31, 239; 247 sqq.

²⁾ 31, 201: „Durch die neue Einheit, die LEIBNIZ schafft, ist nicht mehr die Perception eine Wirkung von dinglichen Daseinsformen, sondern diese werden zu Wirkungen der Perception. Aber der Begriff der „Spontaneität der Substanz” spielte in das Gebiet des Ethischen hinein, entwuchs vielleicht geradezu aus dem ethischen Interesse; diesen Begriff vermochte aber die neue Einheit nicht zu tragen. Der Begriff der Substanz wurde zum Systemoberbegriff. *Damit aber war der Dingbegriff[?] und sein Prinzip wieder zu einer Gefahr für den Begriff der Erkenntnis geworden.*”

³⁾ Vgl. R. HÖNIGSWALD, *Grundfragen der Erkenntnistheorie* (Tübingen. 1931).

⁴⁾ De andere wijze, waarop men in den jongsten tijd bij LEIBNIZ aanknoopt en het zelfs weer tot „metaphysica” heeft gebracht, de *logistische*, is niet alleen een andere vereenzijdiging van LEIBNIZ' gedachten, maar vooral een uitholling van het begrip der filosofische bezinning, die katastrophaal zou worden voor de zeer ernstige opgave der wijsbegeerte, indien ze zegevierde; vgl. H. SCHOLZ, *Geschiede der Logik* (Berlin. 1931), 48 sqq. naast de de leibniziaanse tekenkunst in haar juist verband plaatsende en de onwijsgerigheid van vele moderne logistici voortreffelijk aantonende studie van H. L. MATZAT, *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst* (Berlin. 1938). Voor de nieuwste „metaphysica” als „strenge Wissenschaft aller möglichen Welten” zie men H. SCHOLZ, *Metaphysik* (Köln. 1941) en late vooral de „toon” van pp. 135—185 — die, dat zij toegegeven, uiterst schrandere en origineel zijn — op zich inwerken! Een bij alle analytische scherpte groter beperktheid van geestelijken horizont is niet gemakkelijk te vinden!

staan", maar die voor ons toch elke gemene maat schijnen te missen.

In de inleiding spraken wij van nog minstens één andere „Weltlinie des Denkens", die ons in de philosophie op te merken leek. ¹⁾ Deze formulering houdt in, dat wij ook GÖRLANDS „Weltlinie" een relatieve waarheid toekennen, maar met haar de geschiedenis der wijsbegeerte niet uitgeput achten. Inderdaad is er een *wetenschapstheoretische (-kritische)* bezinning, die van oudsher aan het wonder der wiskunde georiënteerd was, die zich voortdurend trachtte uit te breiden over de andere, allengs zich zelfstandig makende, specifieke wetenschappen en die een sterk argument is voor de continue ontwikkeling van het europese denken, maar dan in technisch-wetenschappelijken zin. De wijsgerige ontwikkeling daarop echter te willen restringeren doet voorbijzien aan het kapitale feit, dat de *philosophische bezinning* te allen tijde op de plaats van den mens in de wereld betrokken was en daarbij natuurlijk op het centrale factum haar aandacht richtte, dat de mens een kennend, want sprekend en rekenschap aflegend en vorderend wezen is ($\zeta\omega\upsilon\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$); maar deze bezinning is niet identiek met die andere, nòch vooronderstelt zij de wetenschapstheoretische. Weliswaar wil zij „wetenschappelijk" zijn en dus haar oordelen „kritisch" funderen, d.w.z. niet kritikloos aanvaarden, maar haar kenbron is een andere dan die der specifieke wetenschappen. *Deze kenbron ligt in de zelfkennis en deze is niet in alle tijden* — hetzelfde geldt trouwens voor alle plaatsen — *dezelfde*. Hier is geen continuïteit in den zin van apriorisering en aposteriorisering: hier is schouwend zich verdiepen in existentiële structuren, die in waarden blijken te zijn verankerd. GÖRLAND acht deze zienswijze willekeur en vooral gevaarlijk voor de voortschrijdende verdieping der ethische bezinning, daar elke schouw van laatste waarden de verwerkelijking van de mensheid zelfs als idee illusoir schijnt te maken en aan een aesthetisme schijnt op te offeren. Hij bemerkt niet, dat zich hierin juist zijn eigen waardenschouw uitspreekt, die zeer bepaald niet overal en altijd „geldt", maar een eigenaardige trek — wellicht de hoofdtrek — van de sedert de „Renaissance" zich verdiepende moderne anthropologie is. Juist de overdracht van de apriorisering van het zijnsgebied op dat van gemeenschap (en stijl) — om van het religieuze, waar het voor ieder duidelijk moet zijn, te zwijgen — is typisch „modern". Van een „geschiedenis der philosophie" kan dus slechts gesproken worden in zeer bepaalden zin: de *vraag* is blijvend met de menselijke

¹⁾ Zie pag. 27.

existentiële situatie gegeven, de *beantwoording* dezer vraag is niet willekeurig, noch „persoonlijk”, maar meer of minder „wetenschappelijk” in dien zin, dat zij onbevangen en oprecht in zeer verschillende graad de existentie tot zelfbewustzijn brengt, naar de kracht van den denkenden geest en op zeer verschillende wijzen naar het wezen van den bepaalden cultuurkring. Dit laatste is beslissend: de Grieken hadden een ander existentiëel bewustzijn dan wij, moderne Europeanen, de Chinezen en de Indiërs zijn wederom in dit opzicht geheel verschillend. Bij gebrek aan beter spreekt men ook hier van „verstaans”-mogelijkheid over en weer, maar dit verstaan is een ander dan het aesthetische stijl-verstaan. DILTHEY heeft voor deze quaestie als eerste, zij het ook geenszins bevredigend of afsluitend, oog gehad en zijn bepaling: „Was der Mensch sei, das erfährt er ja doch nicht durch Grübeleien über sich, auch nicht durch psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte” ¹⁾, getuigt van te diep inzicht, dan dat men zijn filosofisch zoeken met GÖRLANDS spottend medelijden kan afdoen. ²⁾ Dit betekent echter, dat men aan het geheel andere zichzelf leert „verstaan” en in dien zin is er een anthropologische „Weltlinie”, n.l. doordat het zichzelf-verstaan door het groeiende anderen-verstaan zelf voortschrijdt — een kenmerkend europees

¹⁾ W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* (Berlin. 1924) V, 180 [1894].

²⁾ DILTHEY's verhandeling over „*Das Wesen der Philosophie*” (1907), die, als „Versuch, im völlig unexakten Begriff der „allgemeinen Philosophie” die Sophia als „philosophische Weltauffassung” mit der Philosophie als „Theorie des Wissens” zusammenzuhalten, in jedem Worte quälend wirkt” volgens GÖRLAND (18, 37), is een diep borende poging om de twee grote lijnen, die ook wij onderscheiden, in haar onderling allerminst eenvoudig en doorzichtig verband uit de sfeer der dogmatische beslissingen te heffen. Dat hier de „Sophia” in prologisch-aesthetischen zin met kennistheorie zou worden samengedwongen, is geheel onjuist. Niet de wijsheid als persoonlijkheidsmanifestatie wordt met de „philosophische wereldopvatting” bedoeld, maar de wisselende antwoorden op de vraag naar het centrum der existentie en het verband daarvan met het Al, niet zoals het „beschouwd” wordt, maar zoals het „is”. „So überliefert dann die Geschichte der Philosophie der systematischen philosophischen Arbeit die drei Probleme der Grundlegung, der Begründung und Zusammenfassung der Einzelwissenschaften und die Aufgabe der Auseinandersetzung mit dem nie zur Ruhe zu bringenden Bedürfnis letzter Besinnung über Sein, Grund, Zweck, Wert und ihre Zusammenfassung in der Weltanschauung, gleichviel in welcher Form und Richtung diese Auseinandersetzung stattfindet” (*Ges. Schr.* V, 416). Dat deze nevenschikking niet tot systematische *onderschikking* wordt verdiept, en dan in tegengestelden zin als GÖRLAND meent, is het punt, waarop het onbevredigende in DILTHEY's beschrijving moet worden overwonnen.

phaenomeen. 1) GÖRLANDS „Weltlinie” is dus geen phantoom, maar een door de moderne wetenschapsontwikkeling en vooral door den invloed van het positivisme der XIXe eeuw onontkoombaar geworden vraagstelling, die zich wel immanent-wetenschappelijk vruchtbaar, maar die haar eigen voorwaarden niet zichtbaar maken kan: dat zij meent „de” filosofie te zijn en zich daarnaar bij haar interpretaties gedraagt, is echter een zeldzame misvatting.

4. Het eigenlijke uitgangspunt voor het hier behandelde denken nu is KANTS filosofie geweest en hier dienen wij dus het feitelijke brandpunt der filiatie te zoeken. Alle oudere „idealistische” lijnen schijnen in KANT samen te lopen en GÖRLAND acht zich den legitiemen erfgenaam van diens intenties. 2) Men schroomt in het kort bestek, dat hier geboden is, een zo belangrijke quaestie aan te snijden, daar de beoordeling van deze aanspraak feitelijk neerkomt op een hier onmogelijk nader te staven karakterisering van de kern van KANTS denken. Een poging moeten wij nochtans wagen en we menen het volgende te kunnen zeggen.

Het valt te betreuren, dat GÖRLAND zich nooit samenhangend over het geheel van KANTS systeem heeft uitgesproken, hoewel dit uit zijn opvatting omtrent de rol van het historisch onderzoek in de wijsbegeerte wel te begrijpen is. Immers hij stelt de ontwikkelingslijn van het door hem als het enige beschouwde probleem der „philosophia perennis” zòzeer boven de „philosophemen”, dat hij aan deze laatste geen enkele betekenis toekent afgezien van hun aesthetische waarde,

1) „Ils (de *Memorabilia* van XENOPHON) suffisent pour nous avertir qu'au Ve siècle avant Jésus-Christ, un fait s'est produit, préparé par une merveilleuse floraison de poètes et de „physiologues”, de techniciens et de sophistes: *un appel à la conscience de soi, qui devait marquer d'une empreinte désormais indélébile le cours de notre civilisation.* [L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (Paris. 1927) I, 4]; Se connaître, c'est assurément se pencher sur son passé dans l'espoir de le ressusciter; c'est aussi, et c'est plus encore, s'interroger sur son devenir et sur sa destinée; c'est parier sur soi-même . . . Parier sur nous, c'est, au fond, parier sur notre capacité intime de comprendre et d'intégrer les valeurs, qui se sont produites au cours de l'évolution humaine” [id. *De la connaissance de soi* (Paris. 1931), x]; „. . . unser Wesen, das existierend mehr ist als ein blosses Dasein, und sich aus der Kraft des Lebens und der Macht des Geistes erschafft, selbst erschafft, weil zwar nicht das Leben für sich und auch nicht der Geist für sich, sondern das denkend Existierende sich zu sich selbst entschliesst in der grossen, eigentlichen metaphysischen Freiheit in unserem Dasein” M. BENSE, [*Die abendländische Leidenschaft* (München, 1938), 122].

2) „Es wäre verwunderlich, wenn wir für unsere Formulierungen nicht auf den Genius zurückgehen könnten, dessen Werk gerade darin besteht, der Philosophie als Wissenschaft ihre Verfassung gegeben zu haben” (31, 374).

die slechts van specifiek-wetenschappelijke importantie is. Hieruit volgt, dat hij ook in KANT slechts een voorbijgaande phase van, wat hij onder „kritisch idealisme” verstaat, vermag te zien en dat hij vanuit dit gezichtspunt een zeer vrije keuze doet uit KANTS beweringen en deze in sterke mate constructief uitlegt. Het uitvoerigst houdt hij zich met KANT bezig in 31 en wel bijna uitsluitend wat de fundering der *theoretische kennis* aangaat, hoewel enkele incidentele aperçus van het gehele systeem niet ontbreken. ¹⁾

Het is nu niet onze bedoeling om omgekeerd het accent te verleggen naar de persoonlijke levens- en wereldvisie van den Koningsbergen denker, maar wij menen, dat het „idealisme” in zijn werk in anderen zin een hoogtepunt, dat wellicht ook een-doorgangspunt zal blijken, bereikt heeft en daarom moeten wij achter het beroep, dat GÖRLAND op KANT als zijn voorganger doet, een vraagteken plaatsen. De zaak staat zò: GÖRLAND wil kritisch idealist zijn en aanvaardt van den ook door hem als principiëelsten kritischen idealist erkende slechts weinig onvoorwaardelijk. Dit vreemde verschijnsel wordt aannemelijk gemaakt door de zeer veranderde wetenschapssituatie, aan welke immers de filosofie als kritiek gebonden heet. Hiertegen zou niets in te brengen zijn, *indien KANT de filosofie in die uitsluitende betekenis werkelijk als wetenschapskritiek had opgevat*. Dit is nu niet het geval ²⁾ en dat

¹⁾ B.v. 31, 361/2; 344; 18, 261: „(KANTS) Grundabsicht war, den ganzen Umkreis der Erkenntnis auf Vernunftprinzipien zu bringen.”

²⁾ Vgl. H. HRIMSOETH, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus* i. Kantstudien XXIX (1924), 121; „Die Zeit, wo man KANT als den Vorkämpfer eines rein „erkenntniskritischen” und wissenschaftstheoretischen Philosophierens gegen jede Art von metaphysischer Fragestellung ausspielen und sich an seiner „kritischen” Haltung das Vorbild für eigenes Ausweichen vor allen metaphysischen Problemen nehmen zu dürfen glaubte, ist nun wohl vergangen”; vgl. J. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants* (Hamburg, 1938), 11/2.

P. LACHIÈZE-REY, *L'Idéalisme Kantien* (Paris, 1931), 475: „Nous devons alors nous demander, si contrairement aux idées généralement admises, il ne faudrait pas chercher tout le bénéfice positif de la philosophie kantienne dans cette conquête de l'esprit par lui-même, dans cette prise de possession par soi de la pensée, au lieu de l'apercevoir dans la justification de la science et de son objectivité.”

M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn, 1929), 11: „Die Grundlegungsfrage verlangt erstmals Klarheit über die Art von Verallgemeinerung und damit über den Charakter des Ueberschrittes, der in der Erkenntnis der Seinsverfassung liegt. Ob KANT selbst die volle Klärung des Problems erreicht, bleibt eine nachgeordnete Frage. Genug, dass er die Notwendigkeit desselben erkannt und vor allem dargestellt hat. Damit wird aber auch deutlich, dass die *Ontologie primär überhaupt nicht auf die Grundlegung der positiven Wissenschaften bezogen ist*. Ihre Notwendigkeit und ihre Rolle sind in einem „höheren Interesse” begründet, das die menschliche Vernunft bei sich findet.”

bewijst niet een methodische onzuiverheid van KANT, maar — historisch bepaalde — eenzijdigheid van GÖRLANDS blik op het „idealisme” en het probleem der wijsbegeerte.

Met het overwinnen van het positivisme en het aarzelende herleven van den moed tot de metaphysica ontstond ook een nieuwe kijk op KANT, die het Marburgse, althans COHENS KANT-beeld overwon, zonder daarom in den Kriticism een prae-Fichteaan of -Hegeliaan te ontwaren. De nadere bestudering van den *Nachlass* en speciaal van het *Opus Postumum* was hierop zeker van invloed en het is merkwaardig te zien, hoe ook GÖRLAND zich bij voorkeur — wat de transcendentale kritiek van het theoretische denken aangaat — op dit werk, zij het ook nog in de niet van willekeur vrij te pleiten uitgave van REICKE, beroept. ¹⁾

GÖRLAND wil in zoverre in KANT een hoogtepunt zien, dat hij door de transcendentale vraagstelling elke filosofie van dogmatisch karakter overwonnen acht, waarbij als „dogmatisch” wordt beschouwd iedere theorie, die het proces der ervaring afhankelijk denkt van een absoluut gegeven zijn, in welken vorm dan ook. Van dit „zijn” — hetzij van „dingen”, hetzij van een denkend „subject” — zou dan de filosofie de onmiddellijke algemene kennis moeten verschaffen (metaphysica) en juist hiertegen verzet zich de centrale stelling van GÖRLAND, dat n.l. de filosofie nimmer rechtstreeks enig zijn bedenkt, maar zich steeds middellijk op het zijn betreft via haar object, de

¹⁾ 31, 336: „Worin aber *das nachgelassene Werk* KANTS die grössere Klarheit zeigt, is das Bewusstsein, dass die Formulierung des Begriffs der Idee der Erfahrung so kraftvoll und beherrschend gestaltet werden muss, dass er zum Gipfelpbegriff des Idealismus reif werde; Erfahrung muss die Möglichkeit einer Methodologie reiner Erkenntnis nach Anfang und Ende werden als systematischer Ursprungs- und Leitbegriff für die beiderseits unendliche Arbeit der Wissenschaft”; daartegenover H. KNITTERMEYER, *Immanuel Kant* (Bremen. 1939) 139: „Es wird sich zeigen, dass schon die *Kritik der Urteilskraft*, vollends aber das *Nachgelassene Werk* nicht nur letzte abrundende Ergebnisse hinzufügen, sondern das Gesamtproblem der Philosophie auf eine Weise von neuem aufrollen, die eigentlich zu einer zweiten Vernunftkritik hätte Anlass geben müssen.” F. LÜPSEN heeft getracht in de „Selbstsetzung” het centrale punt van het *Opus Postumum* te vinden en daarin een verdieping van de transcendentale filosofie in den zin van COHEN te zien (*Das Grundproblem in Kants Opus Postumum* i. Die Akademie II [1925], 68—116), in dit punt ADICKES bestrijdend [*Kants Opus Postumum* (Berlin. 1920), 665 sqq.], die in zijn transcendentaal realisme hiermee niets wist aan te vangen: deze beide studies waren tot het geciteerde werk van KNITTERMEYER de enige, die het *Op. Post.* systematisch in zijn geheel trachtten te interpreteren (vgl. G. LEHMANN, *Das philos. Grundproblem in Kants Nachlasswerk* i. Blätter f. deutsche Phil. XI. [1937/8], 57 sqq.).

wetenschappen. Daarom acht hij (met COHEN) het grootste gebrek van KANTS systeem niet, dat de menselijke geest en het Ding-an-sich er een rol in spelen: deze laten zich weginterpreteren en als immanente ervaringsmotieven uitleggen. Maar als een ontrouw worden aan het kritische beginsel wordt het beschouwd, dat de *praktische rede* niet in de wetenschappen der gemeenschap, maar in het onmiddellijke innerlijke beleven wordt gezocht ¹⁾, terwijl de Marburgse denkwijze met de *Kritik der Urteilkraft* — behalve tot op zekere hoogte CASSIRER — feitelijk in het geheel niets weet aan te vangen. ²⁾ Dit alles wordt verontschuldigd met den stand der wetenschappen in KANTS tijd, maar zeker voor de wetenschappen der gemeenschap gaat dit niet op: economie, rechtswetenschap en opvoedkunde zijn geen ontdekkingen van de XIXe eeuw en indien KANT in die richting gezocht had, had hij zeker hetzij gevonden, hetzij zelf geschapen. Maar juist in dit z.g. zwakste punt ligt de sleutel tot KANTS diepste intentie.

KANTS centrale vraag luidde n.l.: „*wat is de mens?*” ³⁾ en zijn wetenschapstheorie was in den vorm van *redeskritiek* een middel tot de verheldering van deze vraag, geen doel op zich zelf. Geeft GÖRLAND een *wetenschapskritiek* in dienst der scientia perennis, KANT schiep de *redeskritiek* als toegang tot een idealistische anthropologie: in deze tegenstelling spiegelt zich niet een verschil van persoonlijke visies, maar een onderscheid van cultuurperioden. Het verschil tussen 1800 en 1900 spreekt er zich in uit, en dat GÖRLAND kan menen, gelijk hij ons eenmaal in een brief bekende, dat zijn wetenschapskritiek juist het antwoord bevat op de vraag naar het wezen van den mens, bewijst, hoe ver de XIXe eeuw afgeraakt is van het besef van den noodzaak der zelfrechtvaardiging, een afdwaling, die in hoge mate dogmatisch is.

„KANT ist der Philosoph des Irrationalismus und darum im tiefsten Grunde Philosoph des Erlebens” ⁴⁾: met deze kernspreuk tracht

¹⁾ In *Kants Begründung der Ethik* (Berlin. 1877) had COHEN nog getracht KANT hierin te rechtvaardigen (146/8; 158/9), in de *Ethik des reinen Willens* (Berlin. 1907²) echter wordt het bezwaar scherp uitgesproken (227); vgl. 10, 13/4.

²⁾ Vgl. D. BARTLING, *De structuur van het aesthetisch apriori bij Kant* (Assen. 1931), Inleiding; E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre* (Berlin. 1918), 290 sqq.

³⁾ KANT, *Logik* Ak. IX, 25: „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.” vgl. de brief aan STÄUDLIN van 4/V/1793 (Ak. XI, 414).

⁴⁾ 28, 137.

GÖRLAND de kritische philosophie voor twee ontsprongen te behoeden. Vooreerst wil hij haar vrijwaren tegen iedere overspanning van het theoretische denken („Hegelscher und anderer Scholastik”) en verder door zijn eigen op wetenschap betrokken bezinning de „irrationele” belevensgebieden vrijhouden van den „Enthusiasmus- oder Erleuchtungsstil des Dichters”. Hierin ligt de quintessens van zijn eigen philosophie en in dit perspectief ziet hij KANTS werk. De verschillende vormen van beleven als modi van het menselijke existen aanvaardt hij als gegeven facta, slechts de begripmatige doorlichting in correlatieven opbouw dezer belevingen wil zijn criticisme alzijdig dienen. KANT daarentegen wil metaphysica, zij het ook geen WOLFFS-scholastieke. „Die kritische Wendung von 1770—'81 bedeutet den endgültigen Sieg der Metaphysik des Geistes und der Innerlichkeit über die Metaphysik des naturalistischen Relationalismus. Die ideelle Struktur des Geistigen (das apriori der Sittlichkeit) lässt die des Räumlich-Mathematischen zu einer geistigen Sonderfunktion von ganz bestimmter Art verblassen. KANTS grosse Lebenswendung ist (metaphysisch gesehen) auch ein Glied in der gewaltigen Kette der Kämpfe, welche seit dem Ausgang der Antike schon die vom Christentum heraufgeführte Metaphysik des Geistigen gegen die Metaphysik des Kosmos zu führen hat.”¹⁾

Uit talloze wendingen, tot zelfs in de boektitels toe²⁾, blijkt, dat KANT metaphysica als het feitelijke probleemgebied der wijsbegeerte opvatte, d.w.z. een algemene — in de dubbele betekenis van geldig voor alle denkenden en geldend van al het „zijnde” — en het geheel (systeem) van het zijnde betreffende bezinning. Daarom noemt hij zijn onderzoekingen „transcendentiaal”, daar zij betrokken zijn op het „transcendente”: haar objecten overschrijden al het eindige en begrensd en met deze terminologie blijft hij in de traditie der middel-eeuwse „transcendentalia”³⁾. KANTS eigen geniale daad is echter, dat hij, skeptisch geworden, de vraag naar de mogelijkheid zulker „ontologische” kennis stelt en deze mogelijkheid in het vragen naar het

¹⁾ H. HEIMSOETH, op. cit., 139.

²⁾ „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können”; „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”; „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft”; „Metaphysik der Sitten”; „Vorlesungen über Metaphysik” (college-dictaten uitgeg. door PÖLITZ [1821] en HEINZE [1894]). 11/V/1781 schrijft KANT aan MARCUS HERZ over zijn pas verschenen *Kr. d. r. V.*: „Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben. Denn sie enthält die Metaphysik der Metaphysik.” (Ak. X, 252).

³⁾ THOMAS V. AQUINO, *De Veritate* q. 1 art. 1; later werden deze „proprietas rebus omnibus cujusque generis convenientes” ook „transcendentia” genoemd, vgl. C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande* (Leipzig 1855 sqq.) III, 245.

wezen van den mens als *eindig redewezen* zoekt te benaderen. ¹⁾ Hierin ligt de „copernicaanse wending”, dat hij in stede van het „zijn” speculatief te bedenken — hetgeen immer geschiedt en voor hem geschied was door regionale ontische begrippen buiten hun grenzen aan te wenden — de ontologie van thetisch aporetisch (zetetisch ²⁾) maakte: niet het zijnde wordt bedacht („wetenschappen”) en over het zijn van het zijnde wordt niet naïef geredeneerd — een naïveteit, waarachter wereldbeschouwelijke waardebevestigingen en theoretische vooroordelen ondoordacht plegen schuil te gaan —, maar de mogelijkheid van zoiets als „zijn” zelf wordt tot probleem gemaakt.

Deze nauwelijks te peilen originaliteit en diepzinnigheid — een diepzinnigheid, waaraan nog eeuwen door te denken zullen hebben — openbaart zich nu bij KANT in verschillende lagen en op onderscheiden niveau's der probleemstelling. Deze verschillende wijzen van aanvatten van en naderen tot het éne centrale vraagstuk heeft het onvermijdelijk gemaakt, dat zeer verschillende „methoden” zich op KANT kunnen beroepen en dat tegengesteld schijnende interpretaties mogelijk zijn. Bij dat alles komt nog een laatste complicatie: reeds bij ARISTOTELES was de *metaphysica* als „eigenlijke filosofie” (πρώτη φιλοσοφία) tweeslachtig, daar in haar verenigd waren onderzoekingen over het zijn van het zijnde (τὸ ὄν ἢ ὅν) én over uitzonderlijk waardevolle gebieden van het zijnde (τιμιώτατον γένος ³⁾), themata, welker eenheid of samenhang duister blijft. Deze dubbelheid van probleemstelling nam KANT over van de schooltraditie onder de titels *metaphysica generalis* en *metaphysica specialis*, onder welke laatste hij met de christelijke traditie

¹⁾ „Die im engeren Verstande so genannte Metaphysik besteht aus der *Transcendentalphilosophie* und der Physiologie der reinen Vernunft. Die erstere betrachtet nur den Verstand und Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären (Ontologia)” [*Kr. d. r. V.* B 873]; „Die *Ontologie* ist diejenige Wissenschaft (als Teil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur, sofern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Uebersinnliche, welches doch der Endzweck der Metaphysik ist, gehört also zu dieser nur als Propädeutik, als die Halle oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik” [*Ueber die Fortschritte der Metaphysik etc.* (ed. Vorländer), 84]. Vgl. M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker* (Stuttgart. 1924), 188 sqq.; J. ALER, *De term „transcendental” in de Kr. d. r. V.* i. Alg. Ned. Tijdschrift v. Wijsb. en Psych. XXXI (1937/8), 69 sqq.

²⁾ KANT, *Nachricht v. d. Einrichtung seiner Vorlesungen i. d. Winterhalbjahre 1765/6.* Ak. II, 307.

³⁾ ARISTOTELES, *Met.* 983a 5; 1026a 21; 1064b 4; 1075b 20; vgl. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn. 1929) § 1.

kosmologie, psychologie en theologie samenvat en die hij in overeenstemming met haar voor de belangrijkste houdt. „Indessen hat man (in den dynamischen Antinomien) etwas, wodurch das Uebersinnliche (Gott, worauf der Zweck eigentlich geht) erkannt werden kann, weil ein Gesetz der Freiheit als übersinnlich gegeben ist. Auf das Uebersinnliche in der Welt (die geistige Natur der Seele) und das ausser der Welt (Gott), also Unsterblichkeit und Theologie, ist der Endzweck (der Metaphysik) gerichtet.”¹⁾

Dit alles bedenkende, verstaat men het de kern van KANTS denken bloot leggende woord: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d.i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.”²⁾

KANT bewees als eerste een scherpen blik te bezitten voor de veelvormigheid van het zijnde, maar hij vatte dit niet in de eerste plaats op als veelheid van belevingsgebieden, noch als polydimensionale structuur van het zijn. Hij zocht primair den toegang tot het bovenzinlijke, het op geen eindigheid gerelativeerde, absolute. Hij vond dien in het zedelijk bewustzijn, in de innerlijke stem van het plichtsbesef, van de praktische rede. Om deze onverkort tot haar recht te laten komen en voor skeptische en sophistische aanvechtingen te vrijwaren, ontwierp hij de kritiek der theoretische rede, d.w.z. de begrenzing van het verstandsweten tot het samenspel van denkkategorieën en aanschouwingsvormen om zodoende voor de rede-ideeën, waartoe de principia der praktische rede behoren, het veld vrij te maken. De kategorische imperatief is een vrij van alle aanschouwing blijvend gegeven der zuivere rede. „Man kann das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen . . . , doch muss man, um dieses Gesetz ohne Missdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken: dass es kein empirisches, sondern *das einzige Faktum der reinen Vernunft* sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt.”³⁾ Het karakter van den mens als *redelijk* wezen is daarmee aangetoond en zijn basis in het absolute, de eenheid van het Ding-an-sich gelegd: de bovenzinlijke eenheid van alle zedelijke wezens in de „mensheid” spiegelt dit metaphysisch

¹⁾ KANT, *Ueber die Fortschritte der Metaphysik etc.* [ed. Vorländer], 122.

²⁾ KANT, *Kr. d. r. V.* B xxx.

³⁾ KANT, *Kr. d. pr. V.* Ak. V, 31; vgl. 288.

inzicht. ¹⁾ Steeds meer komt vanaf de *Kritik d. r. V.* tot aan het door RINK na zijn dood uitgegeven antwoordontwerp op de prijsvraag van 1788 dit voortschrijden van de metaphysische kennis (niet meer „geloof”) van die van het zinlijke naar die van het bovenzinlijke tot uitdrukking. ²⁾ En zo is het KANT volledig gelukt niet de overgeleverde metaphysica te vernietigen, maar haar opnieuw methodisch te funderen door haar uit formalistisch-intellectualistische verstarring te verlossen. ³⁾ Men begrijpt KANTS oordeel over FICHTE uit deze laatste jaren en hoe hij over het gehele op hem „voortbouwende” idealisme zou gedacht hebben, eerst goed, wanneer men zich deze ononderbroken ontwikkelingslijn voor ogen stelt. In het *Opus Postumum*, evenals reeds in de *Kritik der Urteilkraft*, openbaart zich, zij het ook fragmentarisch (Convol. VII/I), deze systematische gedachtengang nog meer: de mens als verbindend wezen tussen het Absolute (God) en de Natuur komt er geheel in het centrum van de kritische transcendentiaalphilosophie te staan. ⁴⁾ Hier ontmoeten wij de zeldzame uitspraak: „Es ist ein Wesen in mir was von mir unterschieden im Causalverhältnisse der Wirksamkeit auf mich steht, welches, selbst frey d.i. ohne vom Naturgesetze im Raum und der Zeit abhängig zu seyn mich innerlich richtet (rechtfertigt oder verdammt) und ich der Mensch bin selbst dieses Wesen und

¹⁾ „Nur mit Rücksicht darauf, dass unsere Zeit die Menschheit zu einer über-völkischen Gemeinschaftsordnung hat entarten lassen, sei ausdrücklich an die andersartige Bedeutung der Idee der Menschheit bei KANT erinnert. Menschheit ist vielmehr die „vernünftige Natur” des Menschen als „Zweck an sich selbst”. [H. KNITTERMEYER, *Imm. Kant* (Bremen. 1939), 116]. De afstand tot GÖRLANDS gemeenschapswetenschappelijk „mensheids”-begrip springt in het oog.

²⁾ Vgl. M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker* (Stuttgart. 1924), 375 sqq.

³⁾ Vgl. H. KNITTERMEYER, *Immanuel Kant* (Bremen. 1939), 41—53.

⁴⁾ In het resumé van zijn grote werk [*La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant* (Antw.—Paris—'s-Grav. 1934/7)] dat H. J. DE VLESCHAUWER gegeven heeft, lezen wij terecht: „Nous voyons que, dans innombrables fragments, KANT réexamine la nature et le rôle du *je pense*, copule générale de l'univers, la nature et les fonctions de l'espace et du temps, la fonction du transcendant. Tout cela remplit la farde 7, tandis que la farde 1, la dernière dans l'ordre chronologique, reprend le criticisme de haut en élaborant une doctrine de la métaphysique théorique, traitant des idées et de Dieu, et en élaborant pour une dernière fois une nouvelle conception de la philosophie transcendentale.” [*L'évolution de la pensée kantienne* (Paris. 1939), 205]. Niet juist lijkt het ons in deze ontwerpen een (onbewust) naderen van KANT tot het standpunt van BECK en FICHTE uit het centraal stellen van de „Selbstsetzung” te lezen: het verband met de zuiver natuurphilosophische delen van het werk wordt bovendien nauwer, wanneer men de interpretatie zoekt in de richting van de andere zijde van het metaphysische probleem, waarover wij verderop te spreken komen.

dieses nicht etwa eine Substanz ausser mir und was das befremdlichste ist: die Caussalität ist doch eine Bestimmung zur That in Freyheit." ¹⁾ KANTS werk is dus geen Summa contra Metaphysicos, maar een nieuwe fundering der aloude christelijke metaphysica in protestants gewaad ²⁾ en eerst het XIXe eeuwse naturalistisch positivisme heeft het verwrongen beeld doen ontstaan van een KANT, die het „wetenschappelijke“ denken van metaphysische smetten bevrijdde ³⁾, daarmee de bestrijding der *methode* nemend voor haar eigen verwerping van den *inhoud* en bovendien de ontwikkeling van KANTS eigen metaphysisch inzicht ignorerend. ⁴⁾

Het „grote licht“, dat hem in 1769 volgens zijn eigen zeggen gewerd ⁵⁾, is, wat hij nog in het prijsvraagontwerp als de eerste der beide tappen, waarom de metaphysica draait, noemt ⁶⁾ en daar-

¹⁾ KANT, *Opus Postumum* Ak. XXI, 25; vgl. Ak. VIII, 287/8: „Dass der Mensch sich bewusst ist, er könne dieses, weil er es soll: das eröffnet in ihm *eine Tiefe göttlicher Anlagen*, die ihn gleichsam einen heiligen Schauer über die Grösse und Erhabenheit seiner *wahren Bestimmung* fühlen lässt.“

²⁾ „Das Werk KANTS ermisst die Grenzen der menschlichen Erkenntnis und damit den Sinn des menschlichen Daseins, insoweit es dem Menschen selbst in die Hand gegeben ist. Wiewohl KANT in der Naturwissenschaft beheimatet war, ist es seine weltgeschichtliche Tat gewesen, dass er die Philosophie auf den Menschen bezogen hat. Zwischen Welt und Gott hat er den Menschen als den Urheber seiner eigenen Rechtfertigung befreit.“ (H. KNITTERMEYER, op. cit., 35).

³⁾ Vgl. E. BOUTROUX, *La philosophie de Kant* (Paris. 1926 [Cours professé en 1896/7]), 133—141: Kant et la Métaphysique.

⁴⁾ „Die Neukantianer haben zwar einen grossen Fehler begangen. Sie haben die Erkenntniskritik an die Stelle der Metaphysik treten lassen (sie sind also genau genommen bei dem KANT von 1766 stehen geblieben und haben sich von dem grossen Licht von 1769 nicht erleuchten lassen) und damit den positiven Hintergrund der Kritik verdunkelt. Aber sie behalten doch das Verdienst, in einer Zeit des trübsten Dogmatismus, des geistvergeessenen Materialismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Philosophie den Boden zurückgewonnen zu haben, auf dem eine vorbereitende, wenn auch nicht zeitgestaltende Arbeit geleistet werden konnte“ (H. KNITTERMEYER, op. cit. 37).

⁵⁾ Brief aan LAMBERT van 2/IX/1770 (Ak. X, 93); *Reflexion zur Metaphysik* 5037 (Ak. XVIII, 69); vgl. M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker* (Stuttgart. 1924), 153—178.

⁶⁾ KANT, *Ueber die Fortschritte der Metaphysik etc.* (ed. Vorländer), 144: „Es sind nämlich zwei Angeln, um welche [die Metaphysik] sich dreht: erstlich die Lehre von der *Idealität des Raumes und der Zeit*, welche in Ansehung der theoretischen Prinzipien aufs Uebersinnliche, aber für uns Unerkennbare bloss hinweist, indessen dass sie auf ihrem Wege zu diesem Ziel, wo sie es mit der Erkenntnis a priori der Gegenstände der Sinne zu tun hat, theoretisch-dogmatisch ist; zweitens die Lehre von der *Realität des Freiheitsbegriffes* als Begriffes eines erkennbaren Uebersinnlichen, wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dogmatisch ist;“ vgl. *Refl. z. Met* 6344/6353 (Ak. XVIII, 669/679).

mee komen wij tot de andere vraagstelling, die bij voortduring de belangstelling hield van KANT, die immers zijn uitgangspunt van newtoniaans physicus nooit verloochenen kon. Deze vraagstelling neemt het grootste deel van de *Kritik d. r. Vernunft* in en betreft tevens het gebied van de *metaphysica generalis*. Dat het KANT als eerste gelukt is een verband tussen beide ogenschijnlijk heterogene problemen althans te bevroeden, is een nieuw bewijs van zijn oorspronkelijke genialiteit: of het verband in zijn zin en niet anders gelegd moet en kan worden, is een volstrekt open quaestie, te meer, daar het inzicht in de metaphysische draagwijdte van de nieuwe wending, die hij de *metaphysica generalis* geeft, een wending, die tot „kennis-theorie” en zelfs tot „logica der physica” is vervlakt, eerst aan een zeer recente en gewaagde, maar ons zeer diepgaand voorkomende interpretatie te danken is.¹⁾

De mens is als redelijk wezen n.l. tevens *eindig* en de vraag is nu, hoe een eindig, dus receptief wezen, apriorische d.w.z. alle empirie en alle solipsistische beperktheid te boven gaande kennis kan bezitten. Dit is de wending, die KANT gaf aan de vraag naar het zijn van het zijnde, dat hij niet als een algemene kwaliteit van het zijnde daarvan liet abstraheren door een intellectus agens (de scholastieke vorm van de antieke spiegelingstheorie der kennis), maar waarvoor hij in de *spontaneïteit* van den geest een fundament (Quelle) zocht. Deze spontaneïteit is niet zijn vondst — zij was sedert DESCARTES gemeengoed en is diep in het moderne bewustzijn geworteld —, maar wel dat hij de vraag stelde, hoe zo iets als „zijn” mogelijk is en dat hij daartoe juist de spontaneïteit behoefde, die schijnbaar het „zijn” eeuwig inhult in „subjectieve” „vormen”. Een diepen blik deed hij daarbij in het wezen van den mens: zijn ontologie is onmiddellijk anthropologie van den eindigen mens en daarin ligt haar onverankelijke betekenis. Het merkwaardigste daarbij is, dat het „grote licht” voor KANT niet hierin bestond, maar in de bevrijdende werking die deze analyse uitoefende op de *metaphysica specialis*, daar de idealiteit van ruimte en tijd deze voorgoed behoedde voor het gevreesde Spinozisme²⁾. Ter beantwoording van de vraag: „hoe kan een eindig wezen vrij zijn?” ontwierp dus KANT zijn tijd- en ruimteleer, ontdekte daarbij echter een metaphysisch verband tussen „zijn” en „tijd”, dat het wezen van den mens in zijn eindigheid interpreteerde, en

¹⁾ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn, 1929).

²⁾ Vgl. KANT, *Kr. d. pr. V. Ak. V*, 102; *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (ed. Pölitiz, 1817), 79.

drong zodoende tot een niet bedoeld probleemgebied door, waarvan het in het geheel niet zeker is, of het met het „idealistische” primaat der praktische rede te verenigen is. Deze vraag moeten wij hier echter laten rusten.

HEIDEGGER wijst er terecht op, dat kennen voor KANT primair *aanschouwen* is, dat het (kategoriale) denken geheel in dienst van de aanschouwing staat ¹⁾ en dat denken reeds het waarmerk van de eindigheid is: immers de *intuitus originarius* behoeft het denken niet, daar zijn aanschouwing zijn-scheppend is. De eindige aanschouwing is voor bepaaldheid dus aangewezen op het verstandsdnken, dat nog eindiger is, daar het ook de onmiddellijkheid mist. „Diese zum Wesen des Verstandes gehörige Umwegigkeit (Diskursivität) ist der schärfste Index seiner Endlichkeit.” ²⁾ Maar het eindige denkende aanschouwen moet toch *kennen* zijn, d.w.z. het moet „objectief” zijn en dus het zijnde in zijn eigen wezen (*Ansichsein*) „voorstellen”, laten „verschijnen”. Daartoe moet het, hoewel niet scheppend (*intellectus archetypus*), toch als *intellectus ectypus* in zekeren zin oorspronkelijk zijn. Het denken ontwerpt daartoe in de reine aanschouwing beelden (*schemata*) en maakt zodoende „zijns”-kennis mogelijk. ³⁾ De grote vraag is nu, welk karakter deze aanschouwing heeft. Het blijkt, dat van de twee aanschouwingen „vormen” KANT den *tijd* als den fundamenteelsten behandelt. ⁴⁾ „Die Zeit ist die formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt.” ⁵⁾ Dat het denken de tijdsaanschouwing structureren kan berust op de „*Einbildungskraft*, einer blinden obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele”. ⁶⁾ Het gaat er om het veld te scheppen, waarin iets „zijnds” tegenover het eindige wezen kan komen te staan („*Gegenstand*” ⁷⁾) en daardoor is deze gehele analyse een ontologische, geen kennistheoretische, daar geen subject en geen object in hun (cor)relaties thematisch zijn, maar de vraag aan de orde is, hoe de „vorgängige Widerständigkeit des Seins” ⁸⁾ mogelijk is.

¹⁾ KANT, *Kr. d. r. V.* B 33: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung.”

²⁾ M. HEIDEGGER, op. cit., 26.

³⁾ *ibidem*, 82 sqq.

⁴⁾ *ibidem*, § 32.

⁵⁾ KANT, *Kr. d. r. V.* B 50.

⁶⁾ *ibidem* B 103.

⁷⁾ *ibidem* B 182: „Das reine Bild . . . aller Gegenstände der Sinne überhaupt (ist) die Zeit.”

⁸⁾ M. HEIDEGGER, op. cit., 68.

De traditionele metaphysica beweerde apriori *ontische* kennis te bezitten: de quaestio juris, die KANT aanhangig maakt, betreft deze aanspraak en wordt zo noodgedwongen tot een onderzoek naar de mogelijkheid van ontische kennis in het algemeen, tot de *ontologische* vraag naar „zijn als zijn”. Het probleem verschuift daardoor KANT geleidelijk van de metaphysica specialis naar de metaphysica generalis en wordt meer en meer tot een analyse van het eindige denkende wezen in zijn tijdelijkheid.¹⁾ Het vermogen der „Einbildungskraft”, dat door HEIDEGGER wordt geïdentificeerd met de „uns unbekante Wurzel”, waarin aanschouwing en denken wellicht samenhangen²⁾, heeft KANT in den 2en druk der *Kritik* op den achtergrond geschoven ten gunste van het kategoriale denken³⁾ en gemaakt tot een naam voor de empirische synthesis. HEIDEGGER zoekt de oorzaak voor deze verandering — die men, haar misverstaand meestal de ontwikkeling van de „psychologische” naar de „logische” opvatting noemt — in een door ethische overwegingen gedicteerd terugdeinzen van KANT voor den afgrond, waarvoor hem het ontologische vragen gevoerd had, een afgrond, die daarin bestaat, dat de zuivere rede zou blijken gefundeerd te zijn in het zinlijke vermogen der „Einbildungskraft”. HEIDEGGER doet zelf een poging ook de zedelijke vrijheid tot op dezen „wortel” terug te voeren⁴⁾, een poging

1) „Das Problem des „Ursprungs und der Wahrheit” (A 128) der Kategorien ist aber die Frage nach der möglichen Offenbarkeit des Seins von Seiendem in der Wesenheit der ontologischen Erkenntnis. Soll diese Frage aber konkret begriffen und als Problem ergriffen werden, dann darf die quaestio juris nicht als solche der Geltung gefasst werden, sondern die quaestio juris ist nur die Formel für die Aufgabe einer Analytik der Transzendenz, d.h. einer reinen Phänomenologie der Subjektivität des Subjektes, und zwar als eines endlichen.” (M. HEIDEGGER, op. cit., 82).

2) M. HEIDEGGER, op. cit., 126 sqq.

3) Over de weggevalen passages en de typerende veranderingen in KANTS handexemplaar vergelijkte men M. HEIDEGGER, op. cit., 153/4; voor latere uitspraken en de mogelijke andere verklaring van deze wending (verdediging tegen de beschuldiging van absoluut idealisme) vgl. H. KNITTERMEYER, *Imm. Kant* (Bremen. 1939), 77 sqq.

4) M. HEIDEGGER, op. cit. § 30: „Die sich unterwerfende unmittelbare Hingabe an ... ist die reine Rezeptivität, das freie sich Vorgeben des Gesetzes aber ist die reine Spontaneität; beide sind in sich ursprünglich einig. Und wiederum lässt nur dieser *Ursprung der praktischen Vernunft aus der transzendentalen Einbildungskraft* verstehen, warum in der Achtung das Gesetz sowohl wie das handelnde Selbst nicht gegenständlich erfasst, aber gerade in einer ursprünglicheren, ungegenständlichen und unthematischen Weise als Sollen und Handeln offenbar sind und das unreflektierte, handelnde Selbst-sein bilden” (152).

die zeker alle aandacht verdient, maar het zo mogelijk nog problematischer terrein betreedt van den samenhang der beide metaphysische vraagstukken bij KANT. Wij echter moeten hier die quaestie laten rusten. ¹⁾

Waarop het aankomt is, dat de ontologische vraag de tijdelijkheid van den mens aan het licht heeft gebracht als de structuur, die het denken van de zuivere begrippen draagt en mogelijk maakt. „Die reine Selbstaffektion (= tijd) gibt die transzendente Urstruktur des endlichen Selbst als eines solchen.“ ²⁾ Men moge hierin een te persoonlijke interpretatie van HEIDEGGER zien ³⁾, toegegeven moet worden, dat hij zich voortdurend op KANTS eigen woorden kan beroepen en op deze wijze komt diens denken in één lijn met het aristotelische en scholastieke wat probleemgebied aangaat. Daarmee is zeer veel gewonnen en door zijn fundamentele wending blijkt hij bovendien een hoogtepunt in deze ontwikkeling te zijn. Er komt zodoende meer eenheid in het schijnbaar heterogene der filosofiegeschiedenis, die van een verzameling δόξαι („Philosopheme“) tot een metaphysisch gesprek wordt over de eeuwen heen, dat door KANTS verdieping van het ontologisch tot een waarlijk *anthropologisch* probleem ⁴⁾ een nieuwe aera in de filosofie heeft geopend. Mits — men noch Hegels, noch Marburgs op hem voortbouwt. Het *können*, *sollen* en *dürfen* der drie beroemde vragen is als vraag alleen mogelijk op grond van de eindigheid en de methode van onderzoek naar het wezen van den mens (zelfkennis; „Studium unserer inneren Natur“ [*Kr. v. d. V.* B 731]) kan eerst thematisch worden, wanneer men KANTS analyses voortzet: juist het terugdeinzen van KANT bewijst, dat zijn oorspronkelijke vraagmoed zijn

¹⁾ Dat van de andere zijde gezien hier een onoverbrugbare tegenstelling schijnt te bestaan, drukt H. HEIMSOETH aldus uit: „Der ursprüngliche und allgemeinste Gegensatz für KANT (ist) nicht der in der *Kr. d. v. V.* im Vordergrund stehende von Naturgesetz und Freiheit, sondern der von *Zeitdetermination überhaupt* (vor allem der teleologischen) und *Freiheit!*“ (op. cit., 155).

²⁾ M. HEIDEGGER, op. cit., 182/3.

³⁾ Dat het „Niets“ en de „Zorg“ ook in dit boek niet ontbreken, gelijk ze in zijn andere geschriften (*Was ist Metaphysik?* [1929] en *Sein und Zeit I* [1927¹]) een centrale plaats innemen, schijnt deze mening voedsel te geven: men kan ze o.i. echter van de KANT-interpretatie los maken.

⁴⁾ „Die Frage nach dem Wesen der Metaphysik ist die Frage nach der Einheit der Grundvermögen des menschlichen „Gemüts“. Die Kantische Grundlegung ergibt: *Begründung der Metaphysik ist ein Fragen nach dem Menschen, d.h. Anthropologie.*“ (M. HEIDEGGER, op. cit., 196); voor wat *philosophische anthropologie* heeft te zijn in tegenstelling tot een verzameling van het vele weetbare over den mens, vergelijkte men § 37.

eigen vraagstelling ondermijnende en zo laat dit ons de eigenlijke problematiek eerst ontdekken.

Opvallender wijze komen wij dus in beide beschouwingsreeksen voor de grondvraag der *existentialiteit* te staan: zowel de theorie, die zich baseert op den mens als noumenon, dat zich in de zedelijke vrijheid manifesteert en kent, als de ontologisch-anthropologische beschouwing komt tot de vraag, hoe de mens, als het wezen, dat hij blijkbaar is, kan bestaan. „Kann die reine Zukunft des Sittengesetzes, kann der Endzweck der Freiheit inmitten der allwärts uns umfangenden Vergangenheit, inmitten der Natur sich gegenwärtig erwirken? Wir können diese Frage auch so ausdrücken: kann der Mensch existieren?“ formuleert KNITTERMEYER ¹⁾, om aangaande deze vraag op te merken, dat zij door KANT niet meer uitgewerkt kon worden en haar dus duidelijk als opgave voor de toekomst te stellen. ²⁾ En HEIDEGGER van zijn kant zegt: „Nur auf dem Grunde des Seinsverständnisses ist Existenz möglich“ ³⁾, daarmee dus reeds een antwoord wagens op de vraag, met betrekking tot welke BRECHT zo juist opmerkt: „Philosophieren, ganz um die eigentlichen Möglichkeiten des endlichen Menschseins besorgt, lehrt nichts Allgemeines über den Menschen; es lebt in der Entschlossenheit immer wieder mit jener letzten Frage KANTS, der Frage der Philosophie, den aus fraglosen Selbstverständlichkeiten entwurzelten Menschen über den Abgrund seiner eigensten Seinsmöglichkeit zu zwingen.“ ⁴⁾

Dit alles ziet GÖRLAND in KANT voorbij en hij erkent de betekenis dezer vragen voor de wijsbegeerte niet. Geheel in beslag genomen door het feit, dat KANT in de *Kritik d. r. V.* en in de meeste convoluten van den *Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* de voorwaarden voor de mogelijkheid ener mathematische natuurwetenschap (in de *Kritik d. U.* ook voor die ener wetenschap van de organische natuur) in de filosofische reflexie schijnt te zoeken om haarzelfs wille, beschouwt hij dit onderzoek als de methodische kern van het kritisch idealisme. En in de alzijdige doorvoering van dit programma ziet hij de voortzetting van de idealistische lijn. „Forma dat esse rei als Keimgesetz des aristotelischen Dogmatismus ist das rückläufige Ergebnis einer

¹⁾ H. KNITTERMEYER, *Imm. Kant* (Bremen, 1939), 140.

²⁾ Dat Kant in de *Kritik der Urteilskraft* de vraag ombuigt tot „waartoe hebben mensen moeten bestaan?“, bewijst, dat hij langs het eigenlijke probleem der existentialiteit heengegaan is (Ak. V § 84).

³⁾ M. HEIDEGGER, *Kant u. d. Problem der Metaphysik* (Bonn, 1929), 218.

⁴⁾ F. J. BRECHT, *Der Mensch und die Philosophie* (Halle, 1932), 27.

Analyse an der seienden Sache; *forma dat esse rei als Gipfelsatz des kantischen Idealismus* ist die antreibende Maxime aus der Synthese einer Idee, welche die absolute Einheit der Gesetze der Wissenschaften asymptotisch fordert." ¹⁾ „Worin aber das nachgelassene Werk KANTS die grössere Klarheit zeigt, ist das Bewusstsein, dass die Formulierung des Begriffs der Idee der Erfahrung so kraftvoll und beherrschend gestaltet werden muss, dass er zum *Gipfelbegriff des Idealismus* reif werde; Erfahrung muss die Möglichkeit einer Methodologie reiner Erkenntnis nach Anfang und Ende werden als systematischer Ursprungs- und Leitbegriff für die beiderseits unendliche Arbeit der Wissenschaften." ²⁾ Hij verstaat het uitnemend alle argumenten in KANTS werk, die de *immanentie* en de *autonomie* stutten, van metaphysische tot geldigheidstheoretische om te buigen en al het desbetreffende op de „ervaring” als in zichzelf gefundeerd systeem van belevensvormen te restringeren. In 31, dat zich tot het theoretische natuurdenken bepaalt, maakt hij van KANTS „*metaphysica der metaphysica*” op die wijze een „theorie der theorie” en radikaliseert zodoende een dienend en bijkomstig kants motief, zodat het zelfstandige betekenis krijgt en de gehele philosophische bemoeienis tot zich trekt. Dit motief is dat van de systematisering aller op geldigheid aanspraak makende oordelen in de „ervaring”, die slechts éne zijn kan (immanentie), gecombineerd met dat van de constitutieve kracht van het spanning scheppende vragen (autonomie) en van de regulatieve competentie der ideeën, die als grensimpulsen den voortgang der ervaringsintensivering garanderen (*idealisme*). ³⁾

In zekeren zin kan men deze beschouwing, die van grote waarde is voor een juister inzicht in de structuur der geldigheid, voorzover deze tenminste functionalistisch-wetenschappelijk is, bij KANT voorgetekend vinden, maar moet dan de eigenlijke kantse probleemstelling, die het verband tussen de *metaphysica der vrijheid en die van het zijn* betreft, laten vallen. Dat GÖRLAND dit doet, bewijst nog sterker de wijze, waarop hij de „metaphysische” problemen interpreteert: terwijl hij voor de metaphysica van het zijn geen oog heeft — hij vermag er slechts een plat ding-realisme, in evenwicht gehouden door een niet te verantwoorden intuïtieve algemene pseudowetenschap in te zien —, vat hij de metaphysica der vrijheid

¹⁾ 31, 329.

²⁾ 31, 336/7.

³⁾ Vgl. 31, II. Teil: Kap. I Abschn. 3; Kap. II — V.

in immanent-methodologischen zin op als het „*transcenderen*” van de zijnsbezinning door de gemeenschapsbezinning ¹⁾, die het (steeds) blijvende *rest*-probleem der werkelijkheid verder constructief in behandeling neemt. ²⁾ Zo wordt de „*vrijheid*” tot een prologisme en de transcendentie het systematische motief bij uitstek. ³⁾ Op de ongestelde problemen, die deze weliswaar niet „*rationalistische*”, maar toch de eigen structuur van het willen, voelen en „*ahnen*” niet van het zijnsdenken enerzijds en van de „*bezinning*” in het veld dezer werkelijkheidsconstituties anderzijds onderscheidende methode van analogisering, ja formele identificatie opwerpt, hebben we boven reeds gewezen. ⁴⁾ Zo zeker het is, dat het voor de wijsgerige reflexie overal om bewustwording gaat, evenzo verscheiden is de rol, die het denken in deze bewustwordingen speelt en de invloed, die het op de (in GÖRLANDS zin) „*meta*”-fysische werkelijkheden heeft. Maar daarvan afgezien is de afstand tot KANTS denkwijze hier, in deze radikale uitbreiding der „*transcendentale*” methode ⁵⁾, zo groot, dat GÖRLAND zich feitelijk niet als legitieme erfgenaam van diens gedachten mag beschouwen. Voor KANT is de analyse van het zijnsdenken (natuurwetenschap) het middel om de methode der traditionele metaphysica te weerleggen en de versperringen op den weg tot het inzicht in het wezen van den mens en van God en kosmos, in de „*ideeën*” gebaad en in de onmiddellijke kennis, die het zedelijk bewustzijn verschaft, volledig geopend, te verwijderen. Voor GÖRLAND is de dienst aan den opbouw van de eenheid der van zijnsdenken alomvattend geworden ervaring, d.w.z. de bewustmaking van de voorwaarden zijner mogelijkheid, doel, aangezien

¹⁾ Vgl. 31, 202.

²⁾ Het duidelijkst uitgewerkt: 28, *Methodische Disposition* §§ 6/7.

³⁾ F. KÖLLN heeft in zijn studie *Der Immanenzgedanke in der Kantischen Erfahrungslehre* (Hamburg, 1929) getracht een bijdrage te leveren tot het vraagstuk van het transcendentie-motief als factor van immanente systematiek in het kritische idealisme. Dit onderzoek was bedoeld, als inleiding tot het nagaan van het transcendentiemotief als centraal begrip bij GÖRLAND. Helaas is dit tweede deel nooit verschenen.

⁴⁾ Zie p. 211/2.

⁵⁾ In KANTS begrip van het „*transcendentale*” bestrijdt GÖRLAND de eenzijdige gerichtheid der geldigheidscompetentie (1, 66—68; 152; 343), daar hij het uitsluitend als antwoord op de geldigheidsaporie vermag te zien. De keuze van den term („*der einzig spezifisch kantische Ausdruck*”!) is dan geheel onverklaarbaar. De uitbreiding van de verdiepte „*transcendentale*” vraagstelling tot de andere gebieden blijft er niet minder on-kants en een eigen wending van GÖRLAND om (vgl. *Kr. d. r. V.* B 28/9; 829; het gebruik van den term in de *Kr. d. pr. V.* [Ak. V, 3; 94] is metaphysisch).

het wezen van den mens bij hem dogmatisch samenvalt met de idee der voltooide „ervaring”. „Erziehung aber verstehen wir in dem universalen Begriff, dass der Mensch zur allseitigen Freiheit seiner Eigenenergie komme, dass die Gesetze sowohl des Erkennens, als des Wollens und des ästhetischen Gefühls in der Einheitlichkeit ihrer Würde erweckt werden. Alle drei grossen Systemstufen des Geistes stehen ausserhalb jedes Taxmassstabes, denn sie sind das, was die Spontaneität des Bewusstseins ausmacht, und darin höchster Zweck: *Die Idee der Einheit der drei Gebiete ist der Mensch der Idee.*”¹⁾ Is voor KANT dus het wezen van den mens het onbekende en zoekt hij tot op het laatst onvermoeid naar de methode het te vatten, bij GÖRLAND staat dit wezen, en wel juist wat zijn meest problematische zijde betreft, de bewustwording en haar zin, apriori vast. De verschillende elementen van dit dogmatisme moet men zoeken in wereldbeschouwelijke stromingen van de tweede helft der XIXe eeuw, die ook bij COHEN alles overheersend waren (positivisme, autonomisme, „Aufklärung”, anti-theologisme, socialisme, cultuur-optimisme). Voor *pro-* (of, zo men wil, *meta-*)*epistemologische* en *pro-(meta-)methodologische* vragen is dit denken gesloten, en toch zijn het deze, die KANTS „idealisme” openlijk bewegen en GÖRLANDS „prologisme” heimelijk leiden: om ze tot klaarheid te brengen, daarop was KANTS denken gericht, GÖRLAND daarentegen acht ze van zin ontbloomt en verbergt deze waardebepaling achter het formalistische argument, dat men achter de vraag niet verder terugvragen kan. Ter adstructie noemen wij er enkele: Is het wel zo zeker²⁾, dat in KANTS rechtvaardiging van de teleologische methode in de kennis der natuur (*Kritik d. Urteilskraft*) het ethisch probleem voorgetekend is? ³⁾ In hoeverre bestaat er structuurparallelisme tussen wilshandelen, gevoels-scheppen, vertwijfelings-„ahnen” en — aanschouwingsdenken? ⁴⁾ Welke rol speelt de objectivering in de „geesteswetenschappelijke”, d.w.z. zich op de natuur opbouwende („meta-

¹⁾ 38, 64.

²⁾ Vgl. 31, 361: „Im Grenzbegriff, in der regulativen Idee hatte KANT ein formales Prinzip geschaffen, um eine neue Einheit über der bloss in einer Sukzession sich abwandelnden, synthetischen Gesetzlichkeit des Mechanismus aufzurichten. Diese Einheit war die systematische Einheit der Zwecke. *Und was ist Sittlichkeit anderes, als die Aufrichtung einer Systemeinheit von Zwecken des Handelns?*”

³⁾ Vgl. H. KNITTERMEYER, *Imm. Kant* (Bremen. 1939), 99/100; P. NATORP, *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme* (Göttingen. 1921³), 66/7.

⁴⁾ Vgl. H. NOACK, *Symbol und Existenz der Wissenschaft* (Halle. 1936), 112/3 en passim.

physische"), gebieden en welke aanschouwingsmodi treden daar op? ¹⁾ Is de veelvormigheid der belevensrichtingen een toevallig feit, dat geen nadere bezinning toelaat? ²⁾ In hoeverre onderscheidt zich religieuze bezinning van de andere cultuurvormen? ³⁾ Deze en dergelijke vragen worden door GÖRLAND niet gesteld, maar met een machtswoord afgesneden. Dit luidt: de wijsgerige bezinning heeft slechts te maken met wetenschappen en is dus slechts middellijk ten opzichte van het concrete. Hierin ligt o.i. niet alleen de beperktheid van deze wijze van zien, maar tevens het punt, waar GÖRLAND zich het radikaalst van KANT onderscheidt. Voor KANT en alle grote filosofen richtte de wijsgerige reflexie zich, hoe verschillend zij hun vragen ook georiënteerd mogen hebben, steeds rechtstreeks op de „werkelijkheid" in haar wezen en haar geheel, óók toen de vraag omsloeg in die naar de mogelijkheid van werkelijkheid en zijn in het algemeen. Wie de wetenschappen tussen de philosophische bezinning en het „Allgewese" schuift als het onafleidbare „gegeven", vergeet, dat zij het wijsgerige vraagstuk reeds op naieve, ondoordachte wijze hebben „opgelost": in *dezen* zin zij de wijsbegeerte de dienares der wetenschappen, dat zij deze opnieuw ziende maakt voor het veelvormige raadsel, dat zij uit nood in „arbeidshypothesen" plegen te laten verdwijnen. Dit raadsel is dat van het eindige redelijke wezen, d.w.z. van de mogelijkheid der existentialiteit. ⁴⁾

Met dat al heeft GÖRLAND veel helderheid gebracht in tal van epistemologische vragen, dringend geworden door het stijgend aantal

1) Vgl. H. PLESSNER, *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes* (Bonn. 1923).

2) 31, 382: „Es ist eine Tatsächlichkeit der Kultur, dass sie aus einer Mannigfaltigkeit spezifischer Arbeitsmittel das Problem des Seins spezifisch zu bewältigen sucht; für diese Mannigfaltigkeit ist ein Grund nicht anzugeben"; vgl. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlin. 1928), 288 sqq.

3) Vgl. H. NOACK, *Symbol und Existenz der Wissenschaft* (Halle. 1936), 197/8.

4) Het „formalistische argument" en het „machtswoord" hangen zeer nauw samen. Wetenschappen zijn inderdaad altijd specifieke vraagrichtingen en wat het probleem der geldigheid betreft kan men natuurlijk niet achter het wezen der vraag teruggaan. En de vraag naar de geldigheid is even natuurlijk geen onmiddellijke vraag naar enig specifiek zijnde en is noodgedwongen gerelativeerd op reeds geconstitueerde wetenschappen. Maar *dat* men deze prologische vragen stellen kan bewijst, dat er een („reflexieve") bezinningsrichting is, die om zo te zeggen loodrecht op de vorige staat en op geheel eigen wijze onmiddellijk op het „Allgewese" gericht is: *van deze reflexie is de prologische slechts een modus*. Hoe zij mogelijk is, voert in geheel nieuwe dimensies van het „leven", de term, die GÖRLAND soms ook voor het „Allgewese" bezigt. Zie voor deze quaesties p. 243 sqq.

specifieke objectivaties en haar innerlijke bewogenheid. De interpretaties, die hij aan begrippen als *vrijheid*, *analytisch* en *synthetisch oordeel*, *apriori* en *aposteriori*, *methode*, *techniek* e.d. geeft, zijn, hoewel vaak zeer constructief en met iedere terminologische traditie brekend, uitermate geschikt om het systematische samenwerken der wetenschappen te verhelderen en te bevorderen. Wij geloven, dat de waarde van zijn onderzoekingen ligt in een „wetenschapsleer”, een technische analyse van het verschijnsel der correlatieve geldigheid in een formele uniformiteit, die suggestief is. Dat echter de eigenlijk filosofische quaesties bij hem verdwijnen of — wat erger is — impliciet en onthematisch op de meest uitgesproken wijze wereldbeschouwelijk uit een niet nader verantwoorde waardenschouw worden beslist, lijkt ons de bedenkelijke zijde: bedenkelijk in dien zin, dat het denken hierdoor eerst recht geactiveerd wordt. Vormt dus KANTS denken naar onze mening een *metaphysisch hoogtepunt* in de boventijdelijke, bovenpersoonlijke, bovenationale sfeer van het wijsgerig gesprek — in GÖRLANDS filosofie zien wij een *hoogtepunt van wetenschapstheoretische reflexie*. De *samenhang van wetenschap en metaphysica* aan het licht te brengen, de opgave, die door KANT op zijn wijze en met de middelen van zijn tijd aarzelend en niet eenduidig werd opgelost, door GÖRLAND echter verwaarloosd, komt ons door de vergelijking van beide denkers des te dwingender tot bewustzijn. ¹⁾

5. Wij willen dit hoofdstuk afsluiten met enkele opmerkingen over de *Badense school* en zo den overgang vinden naar de „Confrontatie” der prologische filosofie met aan haar tegengestelde vraagstellingen. Enerzijds sluiten wij aan bij de vorige paragraaf door het KANT-beeld van WINDELBAND en zijn volgelingen te beschouwen

¹⁾ Een bewijs voor de eenzijdig radikaliserende en daardoor de eigenlijke richting van KANTS denken ombuigende methode van GÖRLAND vinden wij ten overvloede in het feit, dat hij zich herhaaldelijk (1, 91; 9, 76; 31, 349) beroept op dat deel van de *Kritik d. r. V.*, dat getiteld is: *Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft* (B 670 sqq.). De verschillende „heuristische principia”, die hier voor de systematische natuurkennis worden opgesteld (vooral *homogeniteit*, *specificatie*, en *continuïteit*), worden door GÖRLAND tot algemene maximen verwijfd voor de constituering der „ervaring” in de alomvattende betekenis, die hij daaraan toekent. Tevens vindt men hier als het ware voorgetekend de gedachte, dat de filosofie zich niet rechtstreeks op het beleven heeft te richten („Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand und vermittelt desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objekten), sondern ordnet sie nur und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer grösstmöglichen Ausbreitung haben können . . .”). Hoe beperkt dit hier door KANT bedoeld is en voor hem in geen geval met de filosofische bezinning samenvalt, behoeft geen nader betoog.

en aan den anderen kant kan het waarden-philosophische kriticisme zowel dienen om GÖRLANDS eigenaardige positie nog scherper te belichten als ook een perspectief openen op de ruimere door ons geschetste wijsgerige opgave. Daar wij hier geen ook maar enigszins volledig overzicht van deze richting beogen te geven, bepalen wij ons tot de probleemstelling, die naar onze mening de bij GÖRLAND verwaarloosde zijde duidelijk doet uitkomen.

WINDELBAND, de leerling van LOTZE en KUNO FISCHER, was geen systematisch aangelegde geest — naast zijn beroemde, aan HEGEL geschoolde, werken over probleemgeschiedenis kunnen zijn verzamelde redevoeringen (*Präludien*) en zijn laatste werk (*Einführung in die Philosophie* [1914]) het gemis aan eigen systematisch onderzoek niet vergoeden, maar het besef van de pluraliteit der werkelijkheid en van de dominerende betekenis van het gelden(de), niet als logischen vorm maar als zijnswijze en als norm, was in hem levend gebleven. En hij wist dit inzicht bij zijn leerlingen te wekken en levend te houden. Zo werd hij de stichter van een school, die in HEINRICH RICKERT haar eigenlijken meester vond in zooverre, als RICKERT het zuiverst de typerende tendenties der richting tot haar recht laat komen, terwijl de anderen (MÜNSTERBERG, LASK, BAUCH) reeds weer verbindingen met andere gedachtenwerelden vertonen: de speculatieve methode — van FICHTE eerst, van HEGEL later — wint het ook hier blijkbaar onweerstaanbaar van de kritische. ¹⁾ RICKERT en GÖRLAND, als de zuiverste representanten hunner schoolrichting, willen wij daarom kortelijk vergelijken.

Ook voor WINDELBAND is KANT het oriënteringspunt in dien zin, dat door hem de traditionele problemen een totaal nieuw aspect gekregen hebben en dat, afgezien van het in verschillende richting ten einde denken zijner motieven, de na hem komende filosofische arbeid niets wezenlijk nieuws heeft gebracht. ²⁾ De *Kritik der reinen*

¹⁾ Vgl. H. LÉVY, *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie* (Charlottenburg. 1927), 72 sqq.; welke ontwikkeling LASK bij langer leven zou hebben vertoond laat zich bij zijn anti-hegels waardentheoretisch, dualistisch uitgangspunt slechts raden [vgl. J. COHN, *Theorie der Dialektik* (Leipzig. 1923), 154; S. MARCK, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* (Tübingen. 1929) 37 sqq.].

²⁾ Vgl. W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen. 1924¹¹), 445; *Die Geschichte der neueren Philosophie* (Leipzig. 1919⁶) II, 1: „Darin eben besteht seine historische Stellung, dass sich in ihm alles, was an bewegenden Prinzipien das moderne Denken vorher erfüllt hatte, zu lebendiger Einheit konzentriert, und das alle Fäden des modernen Denkens, nachdem sie durch die schwierige Verschürzung seiner Lehre hindurchgegangen sind, in durchaus veränderter Form wieder daraus hervorgehen“; 183: „KANTS Lehre macht in der Geschichte des modernen Denkens die grösste Epoche aus, die es erfahren hat.“

Vernunft — „jenes wundersame Buch“ — is daarom het keerpunt, omdat „die Philosophie kein Abbild der Welt mehr sein (soll)“, want „ihre Aufgabe ist die Normen zum Bewusstsein zu bringen, welche allem Denken erst Wert und Geltung verleihen“. ¹⁾ Hierin ligt echter een volledige overwinning op het antieke *intellectualisme* en komt de pluraliteit van het moderne cultuurbewustzijn tot ont-plooiing: „Denn es gibt andere Tätigkeiten des menschlichen Geistes, in denen, unabhängig von allem Wissen, sich ebenso eine Normal-gesetzgebung, ein Bewusstsein davon offenbart, dass aller Wert der einzelnen Funktionen durch gewisse Regeln bedingt ist, denen die individuelle Lebensbewegung sich unterordnen soll.“ ²⁾ „So lange man die Wahrheit als Uebereinstimmung von Vorstellung und Ding betrachtete, da war sie freilich nur im Denken zu suchen: denn von solchen Uebereinstimmungen ist weder im sittlichen Handeln noch im ästhetischen Fühlen etwas zu finden. Wenn man aber unter Wahrheit mit KANT die Norm des Geistes versteht, so gibt es ethische und ästhetische Wahrheit so gut wie theoretische.“ ³⁾ Zo wordt KANT tot de filosoof van het cultuurbewustzijn ⁴⁾ en de eigenlijke opgave der wijsbegeerte een systematische analyse van het „normale“ bewustzijn, d.w.z. een waardensysteem. Dit waarden-systeem wordt ontdekt door de uitbreiding van de transcendentale vraagstelling tot een „*Kritik der historischen Vernunft*“ — door RICKERT ondernomen — : zij „leitet mit sachlicher Notwendigkeit und Selbstverständlichkeit zu den Aufgaben der Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie über“. ⁵⁾ WINDELBAND is blijven staan bij deze dualiteit van nomothetische en idiographische wetenschappen en meende dat de filosofie in dezen zin aan de hedendaagse wetenschapssituatie georiënteerd moest zijn, dat zij als wereld-beschouwingsleer — „sagen wir doch ruhig Metaphysik“ — de opgave heeft „uns darüber zu verständigen, welches Recht wir haben, dem objektiven Weltbilde, das uns die Wissenschaften als das notwendige und allgemeingiltige Denken der Menschheit darbieten, die Kraft zur Erfassung der Realität, der absoluten Wirklichkeit zuzutrauen“. ⁶⁾ De verhouding tussen het rijk der wetmatigheid

¹⁾ W. WINDELBAND, *Präludien* (Tübingen. 1924^o) I, 139.

²⁾ ibidem.

³⁾ op. cit. I, 140.

⁴⁾ Vgl. op. cit. II, 279 sqq. en de behandeling van KANT in *Allgem. Geschichte der Philosophie* (Leipzig. 1913^o) [= Die Kultur der Gegenwart I, v], vooral 532.

⁵⁾ op. cit. I, 158.

⁶⁾ op. cit. I, 160.

en het rijk der waarden is de hoogste vraag en ook in zooverre blijft WINDELBAND een trouw Kantiaan, dat hij het *teleologisch idealisme* in den zin van de *Kritik der Urteilkraft*, de zich ontwikkelende verwerkelijking van het Godsrijk op aarde als „vernunftnotwendig” dus, het laatste woord acht. ¹⁾ Over de methode der filosofische beschouwing bestaat helaas geen duidelijke voorstelling: van de overige wetenschappen schijnt zij zich te onderscheiden door haar object, maar haar methode schijnt toch ook theoretisch te zijn. ²⁾ Evenmin als KANT dringt WINDELBAND hier tot dieper inzicht, of zelfs maar tot aporetische bezinning door.

Tegenover dit op het probleemniveau van KANT, staan blijvende denken schrijdt nu RICKERT voort tot een systematische bezinning, die in stede van een cultuurphilosophie te blijven de veel omvattender vraag naar het wezen van het wereldal opwerpt en in boven KANT uitgaande beschouwingen *theoretisch* tracht te beantwoorden. „Prüft man nun sein (KANTS) System darauf hin, was darin einerseits als bereits erreichte *Welterkenntnis* festzuhalten ist, und welche Lücken andererseits bei der *Erfassung der Weltmannigfaltigkeit* auch sein vielseitiges Denken noch zeigt, dann darf man hoffen, zugleich für die *Klärung* wenigstens *der systematischen philosophischen Fragen*, wie sie heute gestellt werden müssen, etwas zu lernen.” ³⁾ Wat ons bij RICKERT het meeste opvalt is zijn streven naar een universeel theoretisch wereldbegrip en zijn aporetische, voorzichtige betoogtrant. Hij wil de mogelijkheid onderzoeken van de behandeling van de vraag naar het al van het „zijnde” en daarbij blijkt dit laatste pluralistisch gesteld te moeten en het „zijn” dus niet eenduidig verstaan te kunnen worden. Aan het licht komt een structuuronderscheid en ook een zekere rangorde in zijnsferen, die naar onze mening juist dat opleveren, wat bij de methodologisch-systematische gebiedsanalysen van de prologica niet tot zijn recht kan komen. „RICKERTS „logistisches” Philosophieren im Sinne des *prägnantesten und konsequentesten Kritizismus* der Gegenwart wird ergänzt durch die stete Bezugnahme auf die philosophischen Grundfragen des Unmittelbaren und des Absoluten. *Jene positivistische Haltung, welche die*

¹⁾ op. cit. I, 162/3.

²⁾ „Alle übrigen Wissenschaften nämlich haben theoretische Urteile aufzustellen: das Objekt der Philosophie bilden die Beurteilungen” (op. cit. I, 32/3): methode en object worden hier in deze bij WINDELBAND niet vaak voorkomende aansnijding der quaestie, in een volkomen scheve tegenstelling gebracht; vgl. *Einleitung in die Philosophie* (Tübingen, 1923²), 245/6.

³⁾ H. RICKERT i. *Deutsche Systematische Philosophie* (Berlin, 1934) II, 241.

*Probleme des vorwissenschaftlichen und des systematischen Ganzen beiseite lässt, ist ihm nicht eigen."*¹⁾

RICKERT²⁾ wil voor alles criticist, „Scheidekunstler" blijven en het door hem geformuleerde heterologische of heterothetische principe bepaalt zijn denken. Tegen het grieks-intellectualistische en speculatief-panlogistische monisme keert hij zich voortdurend en juist daarom is hem KANT de voorbeeldige filosoof, daar hij als eerste het intellectualisme — dat steeds minder aan het cultuurbewustzijn, dat sedert eeuwen het (romeinse) gemeenschapswillen en het (christelijke) geloof in een liefhebbend God naast het (griekse) theoretische denken in zich had ontwikkeld, adaequaat was geworden — door een differentiërend rationalisme overwon en nog niet vervallen was in het het kritische motief verzakende (oude en nieuwe) dialecticisme. Antinomieën zijn er om te worden opgelost door onderscheiding en tegenspraken moeten bij analyse schijnbaar blijken. De werkelijkheid is in den grond niet antinomisch en de tegensprakelijkheid is niet haar wezen, maar de wereld is pluri-form en deze veelheid dient eerst kritisch gescheiden te worden om daarna synthetisch te worden verbonden tot een samenhangend, harmonisch geheel.³⁾ Het Kantianisme is dus „Lehre vom All der Welt" en deze leer is een theorie van het theoretische en de atheoretische gebieden der cultuur in dien zin, dat de transcendentale bezinning op al deze gebieden de quaestio juris stelt, d.w.z., „wertphilosophisch verfährt".⁴⁾ Het is daarom ook een misverstand te menen, dat KANT een wetenschapsleer van de wis- en natuurkunde, of zelfs, ruimer geïnterpreteerd, van wetenschap in het algemeen wilde geven: zijn desbetreffende analyses waren slechts prolegomena

¹⁾ S. MARCK, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* (Tübingen. 1929) I, 2/3.

²⁾ Daar het ons niet te doen is om de ontwikkeling van RICKERTS denken, maar wij zijn fundamentele vraagstelling en methode op het oog hebben, bepalen wij ons hoofdzakelijk tot zijn speciaal aan KANT gewijde studie (1924) en de twee rijpste, tevens laatste, systematische samenvattingen, gelijk zij uitgewerkt zijn als bijdrage tot het verzamelwerk van H. SCHWARZ en in het boek *Grundprobleme der Philosophie* (beide 1934). De verzamelde opstellen uit de jaren 1923—1929 brengen niets wezenlijk anders dan het genoemde [*Unmittelbarkeit und Sinn-deutung* (Tübingen. 1939)].

³⁾ H. RICKERT, *System der Philosophie* (Tübingen. 1921) I, 14: „Die Philosophie als System hat sowohl dem Einen als auch dem Andern gerecht zu werden. Heterologie, nicht Antinomie muss die Lösung des theoretischen Menschen lauten."

⁴⁾ H. RICKERT, *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (Tübingen. 1924), 169.

om de aanmatigen van het intellectualisme en zijn verwanten terug te wijzen. „Die Grundfrage lautet: was können wir vom „Wesen“ der Welt und der Gottheit erkennen? Nur weil KANT, um hierauf eine Antwort zu finden, einen Begriff der Erkenntnis überhaupt brauchte, musste er zunächst die Disziplinen untersuchen, die „den sicheren Weg der Wissenschaft gehen“, und dann erst konnte er feststellen, was eine Erkenntnis des Weltganzen und Gottes bedeutet, wie die Philosophie sie sich stets zur Aufgabe gemacht hat. Alles stand bei KANT im Dienst dieses Zwecks.”¹⁾

Zo beoogt de filosofie wel degelijk een *wereldbeschouwing* te geven, die niet een atheoretische overtuiging, noch een aesthetisch uitdrukingsphaenomeen, noch een samenvatting van speciaal-wetenschappelijke resultaten is: als het product van reflexieve bezinning op de vooronderstellingen van het voorwetenschappelijke en wetenschappelijk gezuiverde bewustzijn is zij zelf een wetenschap, wier stellingen zich theoretisch laten funderen. Men kan haar „Weltallwissenschaft” noemen. De problemen, die de methode dezer „bezinning”, dit totaliteitsdenken, dat ongetwijfeld een zelfbewustwording des „geestes” betekent, opwerpt, beseft RICKERT niet en evenmin dat hier een mogelijkheid ligt om HEGELS voortzetting van wat KANT begonnen is, positiever te appreciëren.²⁾ Van groot belang echter is het, dat het niet blijft bij een formele geldigheidsleer, maar dat het *ontologische* deel dezer wereldaltheorie aan de theoretische kennis als voorbeeld de onderscheiden zijden der werkelijkheid ontdekt, die het fundament vormen voor het tweede gedeelte, dat de *anthropologische* vraagstukken aansnijdt. *Het zijn van de wereld en de plaats van den mens daarin, d.w.z. den zin zijner activiteit* te bepalen³⁾, blijkt ook voor RICKERT de tweezijdige taak der wijsbegeerte, waarbij de anthropologie uitdrukkelijk afhankelijk wordt gemaakt

1) op. cit., 153.

2) Op deze speciaal bij RICKERTS heterologisch kriticisme scherp aan den dag tredende problemen, die reeds in KANTS reflexieve methode onuitgedacht besloten liggen en die een van de motieven tot de ontwikkeling van HEGELS heautologische logica waren, wijst R. KRONERS RICKERT-studie: *Anschauen und Denken* i. Logos XIII (1924), 90 sqq.

3) A. FAUST, *H. Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart* (Tübingen. 1927), 3: „RICKERT strebt von vorneherein nach Universalität, nach einem möglichst umfassenden Systemganzen. Ihm kommt es nicht nur an auf die philosophische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern auf die Rechtfertigung alles dessen, was überhaupt unserem Dasein (also auch dem ausserwissenschaftlichen Leben) irgendwie einen „Sinn“ und eine „Bedeutung“ zu verleihen imstande ist.”

van de ontologie, de leer der wereldpraedicaten.¹⁾ Of dit juist is en speciaal of déze afhankelijkheid de enig houdbare is, laten wij in het midden, maar de behandeling van de totaliteit der wijsgerige problemen blijft hier, in het waardentheoretisch kriticisme o.i. zuiverder in KANTS lijn dan bij het Marburger Kantianisme. En wel, omdat datgene, wat door de denkers van de laatste richting, speciaal door GÖRLAND stilzwijgend wordt aangenomen en dus onkritisch vooroordeel blijft, hier aan het licht wordt gebracht en zoal niet opgelost, dan toch ter discussie gesteld.

RICKERTS *ontologie* ontdekt n.l. naast het bio-psycho-physische zinnelijk waarneembare rijk der tijdelijke „werkelijkheid” niet alleen het verstaanbare rijk der boventijdelijke geldende waarden, maar ook als derde zijnssfeer de „*prophysische*”, het gebied van het zuivere subject, het „Bewusstsein überhaupt” van KANT, dat principiëel niet geobjectiveerd kan worden, daar alle objectiviteit het vooronderstelt.²⁾ Natuurlijk is zijn ontdekking niet, dat deze sferen „bestaan”, doordat zij als de noodzakelijke voorwaarden voor objectieve theoretische kennis en alle andere vormen van objectief, d.w.z. genormeerd, bewustzijn gesteld moeten worden: zijn ontdekking is, dat deze sferen niet onmiddellijk geïdentificeerd mogen worden met „schijn”, „verschijning”, „ware” werkelijkheid (ὄντως ὄν), Ding-an-sich e.d. Het *metaphysische* vraagstuk vangt nog niet aan bij het intelligibele waardenrijk, maar eerst de mogelijke eenheid al dezer sferen, nadat zij eerst als noodzakelijke delen der werelddtotaliteit zijn gefundeerd, is de vraag der metaphysica in eigenlijken zin.³⁾ Het kernvraagstuk van de werldeenheid — die, het zij terloops opgemerkt, ook hier weer het vanzelfsprekend gezochte blijkt te zijn: een in disparate stukken uiteen vallende wereld „bevredigt” niet; waarom, en of zij ondanks het voor ons onbevredigende toch niet mogelijk zou zijn, blijft ongevraagd! — ligt in de mogelijke *verbinding van werkelijkheid en waarde*.

Het *prophysische* gebied schijnt zich als de onmiddellijkste vorm van deze verbinding aan te bieden: immers het noodzakelijk vrije, want ten opzichte van waarden stelling nemend „Ik” heeft in de empirische „ikken” zowel deel aan het werkelijke zijn als door zijn bepaald worden door het intelligibele aan deze sfeer. „Nur im Akt des Subjektes und nicht im Objekt dürfen wir nach der Welteinheit

¹⁾ Vgl. H. RICKERT, *Grundprobleme der Philosophie* (Tübingen. 1934), 146 sqq.

²⁾ op. cit., 56 sqq. („Die Sinnenwelt”); 76 sqq. („Die Erfahrungswelt”); 109 sqq. („Die prophysische Welt”).

³⁾ op. cit., 134 sqq. („Die metaphysische Welt”).

suchen".¹⁾ En „dass ein freies Subjekt, das einen Sinn als positiv oder negativ werthhaft verstanden hat und zu ihm im Akt Stellung nimmt, sich von ihm irgendwie „beeinflussen“ lässt, schon das bedeutet eine eigene Art der Verbindung zwischen der wirklichen und der verstehbaren Welt".²⁾ Maar toch is deze actus nog geen voldoende sterke band om de diepste eenheid, d.w.z. den laatsten zin te waarborgen. Het zou toch kunnen zijn, dat het subject met zijn stelling nemen tot waarden geen enkel „werkelijk", doorwerkend resultaat daarmee bereiken kon. Om de zinvolheid van alle activiteit — ook van de theoretische, door de waarheidswaarde gerichte — te verzekeren, dient een *meta*-physische eenheid van waarden en werkelijkheid te worden aangenomen.³⁾ Dit geschiedt in vormen van *symbolische* kennis, daar elke andere vorm hier onmogelijk is geworden. Deze bovenwetenschappelijke beschouwing is niet meer algemeen-geldig, maar gebonden aan een bepaalden cultuurkring: niet haar principe dus, maar haar aan de kunst verwante uitdrukkingsvorm mist wetenschappelijke noodzakelijkheid.⁴⁾ Het noodzakelijk gestelde principe opent zo de mogelijkheid van een *Logosleer*, die niet meer antiek-intellectualistisch is, maar die weliswaar niet paradoxaal (negatief-intellectualistisch), doch redelijk boven-verstandelijk, d.w.z. „object" van geloof en vertrouwen in christelijken zin is.⁵⁾ Zo komt

¹⁾ op. cit., 125.

²⁾ op. cit., 127.

³⁾ „Wir brauchen nur daran zu denken, dass mit dem Verzicht auf jeden im Wesen der Welt selber begründeten Zusammenhang von Wert und Wirklichkeit auch das Erkennen seinen Sinn verliert. Wenn die Welt nicht so eingerichtet ist, dass unsere Stellungnahme zum Wert der Wahrheit Erfolg hat über den Akt des Ich hinaus, dann ist Wissenschaft, die immer weiter zur Erkenntnis der Welt führt, unmöglich. *Wir brauchen also auch als wissenschaftliche Menschen die Voraussetzung, dass es einen mehr als partikularen, „kosmischen“ Zusammenhang von Wert und Wirklichkeit gibt. Unsere „Wünsche“ und der auf sie gegründete „Glaube“ sind demnach nicht etwa als theoretisch irrelevant beiseite zu schieben.*" (op. cit., 138)

⁴⁾ H. RICKERT i. *Deutsche Systematische Philosophie* (Berlin. 1934) II, 297/8.

⁵⁾ Op merkwaardige wijze zich aan HEGELS onderscheidingen refererend zegt RICKERT een maal: „Der *subjektive Geist* bedeutet den freien Akt des pro-physischen Subjekts, mit dem es zu Werten Stellung nimmt. Der *objektive Geist* umfasst den mundus intelligibilis, d.h. die Gesamtheit aller verstehbaren Sinngebilde im Diesseits. Diese beiden Arten des „geistigen“ Seins sind der wissenschaftlichen Erkenntnis ebenso zugänglich wie die Sinnenwelt. Der *absolute Geist* dagegen liegt jenseits aller Erfahrung und aller Wissenschaft. Er ist die „Wertwirklichkeit" an die wir glauben müssen, falls unser von Werten bestimmtes Stellungnehmen auch von seinen Folgen in der Welt her einen Sinn bekommen soll" (i. *Deutsche systematische Philosophie* II, 293). Het kritische denken toont hierin zijn diametrale tegengesteldheid tot het dialectische.

het religieuze probleem, dat RICKERT weliswaar uit KANTS moralistische postulatenleer bevrijdde, maar waaraan hij toch (met WINDELBAND) geen gelijkwaardige plaats naast wetenschap, zedelijkheid en kunst inruimt ¹⁾, in verband met het metaphysische aan de orde als dat van een symbolisch denken, dat boven al het menselijke naar het wereldal uitwijst, maar toch slechts in de vraag naar den zin van het menselijk leven, d.i. in de anthropologie, die de mogelijkheid der existentie te berde brengt, volledig tot klaarheid kan worden gebracht. „Wir brauchen nämlich, um die Notwendigkeit des symbolischen Denkens in jeder Hinsicht einzusehen, die Beziehung auf die Religion, und deren Probleme sind nur im Zusammenhang mit den anthropologischen Fragen vollständig zu klären.“ ²⁾

RICKERTS *anthropologie* tracht nu het wezen van den mens theoretisch te bepalen door hem, als het ens, dat met alle vier de ontische sferen verbonden is, in zijn relatie tot deze te karakteriseeren. Hij is biopsychophysisch werkelijk, d.w.z. hij is lichamelijk-„zielig” gebonden, maar in dien merkwaardigen zin, dat hij een lichaam en zelfs een „ziel” „heeft” en zelf dus iets anders is. Tot de sfeer der intelligibele waarden staat hij in zeer bijzondere betrekking, want zijn activiteit wordt er door bepaald en dat dit bepaald worden geen causaal gedetermineerd zijn is, ligt hieraan, dat hij op enigerlei wijze „deel moet hebben” aan het prophysische subject. ³⁾ Tenslotte heeft hij religieus rechtstreeks toegang tot het gebied van het theoretisch denkbare, ja denknoedwendige, hoewel wetenschappelijk niet verder kenbare metaphysische. ⁴⁾ Een „open” systeem van waarden wordt ontworpen en door verschillende accentuering van alternatieve stellingnamen (persoon—zaak; activiteit—contemplatie; monisme—pluralisme) ten opzichte van de „Eigenwerte”, waaraan de levens-

¹⁾ Vgl. W. WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie* (Tübingen. 1923³⁾, 390 sqq.; *Prästudien* (Tübingen. 1924⁹⁾ II, 295 sqq. [„Das Heilige”]; H. RICKERT. i. *Deutsche systematische Philosophie* (Berlin. 1934) II, 289 sqq.; *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (Tübingen. 1924), 196: „Es ist möglich, dass nachdem die Theorie des religiösen Lebens den Eigenwert und die Eigenbedeutung des religiösen Gebiets in seinem atheoretischen Wesen bestimmt hat, sie von neuem nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen fragen und untersuchen muss, ob es hier bei einer so vollständigen Trennung sein Bewenden haben kann, wie sie zwischen dem Wissen des Wahren einerseits und dem Wollen des Guten oder dem Schauen des Schönen andererseits zu Recht besteht. Eventuell zeigt sich dann, dass das Wesen des religiösen Glaubens eine blosse Nebenordnung . . . nicht verträgt.”

²⁾ H. RICKERT, *Grundprobleme der Philosophie* (Tübingen. 1934), 145.

³⁾ op. cit., 146 sqq.

⁴⁾ op. cit., 196 sqq.

en civilisatiewaarden ondergeschikt worden gedacht, een wereldbeschouwingsleer opgesteld.¹⁾ Deze leer van wereldbeschouwingsvormen komt — anders dan bij den psychologiserenden DILTHEY — tot de positieve aanwijzing van de enig houdbare wereldbeschouwing voor een denken, dat waarlijk universeel zijn wil: *het activistisch idealisme der vrijheid*.²⁾ Deze duiding van den zin van het menselijk leven wordt dus theoretisch gefundeerd en door een „transcendentale” analyse van het kennisphaenomeen — al het stellige bij RICKERT vindt daarin zijn laatste rechtvaardiging — „bewezen”.

Deze „anthropologie” bezit een fascinerende geslotenheid, is echter van een zekere onbekommerde naïveteit niet vrij te pleiten. Een duidelijk naar alle zijden evenwichtig uitwerken van de door KANT aangeslagen themata springt eruit naar voren, de „Kritik des Kritizismus” blijft in haar behoedzaam uiteenrafelen van de bij KANT nog dooreengestregelde gedachtendraden geen programma. Het is echter verrassend, hoe RICKERT het anthropologische probleem wel ziet, maar het feitelijk in het geheel niet adaequaat stelt. De existentiële problemen (het zich boven alle blote „werkelijk” natuurzijn verheffen van het „waarden” erkennend „ik”; de reeds gedifferentieerde „Zuständlichkeit” van het prophisische subject³⁾; het wezen der „eindigheid”: om slechts deze te noemen) worden als facta of

¹⁾ op. cit. § 46; vgl. *Vom System der Werte* i. Logos IV (1913), 295 sqq.; *System der Philosophie* (Tübingen. 1921) I, 348 sqq. De verhouding tussen de waarden-systemen, die aan RICKERTS onderzoekingen deels vooraf gaan (H. MÜNSTERBERG, *Theorie der Werte* [1907]) en anderdeels deze vooronderstellen (J. COHN, *Wertwissenschaft* [1932]) en het zijne verdiende nader onderzoek: te meer, waar (fichte-aanse) metaphysica resp. (hegelse) dialectiek ook hier wederom tegenover het kritische denken zich trachten door te zetten.

²⁾ op. cit. § 50; 227: „Allerdings hat das Wort „Idealismus” mehrere Bedeutungen. Doch wird sein Sinn für unseren Zusammenhang klar, sobald wir sagen: es kommt für die Lebens- und Weltanschauungsbedeutung der Philosophie weniger auf den erkenntnistheoretischen Idealismus als darauf an, dass für uns Menschen das „Letzte”, woran wir uns im diesseitigen Sein als an dem Ziel unseres Strebens orientieren können, nicht schon in dem als „fertig” gegebenen Realen, sondern in einem diesseitig noch nicht wirklichen und insofern „idealen” Sein liegt, und dass sich erst aus dem Wert, den dies Sein darstellt, ein Sinn des Lebens inhaltlich bestimmen lässt”; 231: „Wir haben im Aktivismus die unentbehrliche Voraussetzung sogar jeder denkbaren Wissenschaft zu sehen, und das ist in seinen Konsequenzen für die Weltanschauungsfragen auch dann bedeutsam, wenn die Werte, welche das tätige Leben im einzelnen inhaltlich sinnvoll machen, in den verschiedenen Weltanschauungen der verschiedenen Menschen, Völker und Zeiten weit von einander abweichen.”

³⁾ op. cit. § 29/30; *Unmittelbarkeit und Sinndeutung* (Tübingen. 1939), 63 sqq.; 107 sqq.

als transcendentiaal gededuceerde vooronderstellingen eenvoudig gesteld en de gehele „anthropologie” is een door de „ontologie” overschaduwd corrolarium van deze. Hoogstens dient de concrete geschiedenis om illustratief materiaal te leveren voor de formele ontologische categorieën. Het vraagstuk van den tijd (tijdelijkheid-boventijdelijkheid-eeuwigheid), waarin anthropologische en ontologische („ontologisch” in dieperen zin genomen dan de door RICKERT voor de leer der „wereldpraedicaten” aanvaarde betekenis van den term) problemen elkaar nauw raken, wordt bijna niet aangeroerd evenmin als dat van de verhouding van het concrete individu tot de veelheid der „anderen” en de eenheid met die „anderen” in het verstaan, dat van een dergelijk karakter is. Zelfs de zo voor de hand liggende van het eigenlijke wezen van het universeel theoretische „denken” en zijn verhouding tot de atheoretische stellingnamen en het wetenschappelijke objectiveren niet: evenmin als KANT heeft RICKERT de noodzakelijkheid gevoeld om van zijn eigen methode rekenschap af te leggen. — En toch: hoewel RICKERTS denken op de windstille hoogten van GOETHE's olympische onbewogenheid is blijven toeven en hij daardoor de dringendheid der nieuwe problemen, zoals ze zich in het hedendaagse biologisme en existentialisme openbaren, als modeverschijnselen vermocht af te doen in volslagen blindheid voor den ernst der motieven¹⁾, — zijn criticisme is niet alleen een trouwer Kantianisme dan het Marburgse, maar het wijst door zijn grote onbevangenheid en zijn KANT waardig universalisme rechtstreeks den weg tot het wijsgerige kernvraagstuk van den mens in zijn verhouding tot het zijn.

Gaan wij over tot een vergelijking met het kritische idealisme van

¹⁾ Afgezien van RICKERTS requisitoir tegen het biologisme [*Die Philosophie des Lebens* (Tübingen. 1920)] kan men wijzen op het in dit opzicht merkwaardige Xe hoofdstuk van *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie* (Heidelberg. 1930), waar zo heterogene „begrippen” als het platonische, het mystieke, het hegelse en het heideggerse „niets” worden gekritiseerd zonder enig besef van de betekenis van HEIDEGGERS woord, dat „keine Strenge einer Wissenschaft den Ernst einer Metaphysik erreicht.” Ter staving van onzen kijk op RICKERTS denksfeer diene het volgende: „Dass die erkennbare Welt (und nicht „das Nichts”) im Zentrum der Philosophie steht, dabei wird es hoffentlich auch in Zukunft bleiben, und ebenso wie man versucht ist, dem HEIDEGGERSchen Begriff des „Daseins” als der „Sorge” das Wort Fausts entgegenzuhalten: „Doch deine Macht, o Sorge, schleichend gross, ich werde sie nicht anerkennen”, wird man bei den HEIDEGGERSchen Ausführungen über das Nichts an ein anderes GOETHE-Wort denken: „Am Sein erhalte Dich beglückt.” (235) HEIDEGGER daarentegen zag dat „die Idee der „Logik” selbst sich auflöst im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens.” [*Was ist Metaphysik?* (Bonn. 1929), 22]

GÖRLAND dan treffen ons verschillende overeenstemmingen in détails, waarvan de meest opvallende zijn, dat het intellectualisme over de gehele linie bij beiden wordt bestreden (contra de oude metaphysica en het nieuwe panlogisme); dat KANTS beschouwing als de systematisering aller cultuurvormen wordt uitgebouwd (contra eenzijdig kennistheoretische en theoreticistische interpretaties); dat aan een onophefbare correlativiteit op alle „ervarings“-trappen tot in het logisch object en de onmiddellijke „Zuständlichkeit“ toe tussen „vorm“ en „inhoud“ wordt vastgehouden (contra elk intuïtionisme en logicisme [HUSSERL en HEGEL]); dat de religie uit haar verenging bij KANT verlost en als anthropologische zijde van het metaphysische vraagstuk tot een soort grensdenken op de ervaring in haar andere gestalten betrokken wordt (contra transcendentie- en dialectische theologie); en dat ook RICKERT het niet tot zijn recht komen van het gebied van het aesthetische stijlscheppen bij KANT gemerkt heeft en in-zijn „Erotik“¹⁾ getracht heeft althans een deel der ten onrechte door velen tot een individualistische „ethica“ gerekende problemen specifiek te vatten. De tegenstelling in denkhouding is daarom echter niet minder fundamenteel en het is geen willekeur, dat wij juist deze beide uit de groep der neokantiaanse richtingen tegenover elkaar plaatsen. Zij toch vormen de beide antipoden in het „idealisme“, dat na KANT nog dien naam kan dragen en wij willen aan twee door beide denkers nieuw gevormde begrippen deze tegenstelling verduidelijken.

GÖRLANDS *prologica* wil de methodologie aller geldigheid zijn en acht de systematische bevordering dezer geldigheid in haar wording niet alleen de enige en laatste aangelegenheid der redelijke, wijsgerige bezinning, maar ook het best gewaarborgd door haar alzijdig te verankeren in de constructieve spontaneïteit van het bewustzijn. Doordat deze spontaneïteit in het middelpunt der belangstelling staat, wordt de theoretische denkvorm der apriorisering en aposteriorisering het prototype aller geldigheid en daardoor in de atheoretische gebieden het onderscheid tussen en de relatie van de activiteit en het wetenschappelijk verwerken daarvan niet in het oog gehouden. Deze spontaneïteitsthese is bovendien een dogma, dat bij het formele geldigheidstheoretische uitgangspunt, dat iedere anthropologisch-ontologische bezinning uitsluit, niet als zodanig onderkend en in

¹⁾ Vgl. *Grundprobleme der Philosophie* (Tübingen, 1934), 190/1; i. *Deutsche systematische Philosophie* (Berlin, 1934) II, 288/9; *System der Philosophie* (Tübingen, 1921) I, 391 sqq.; *Vom System der Werte* i. *Logos* IV (1913), 313 sqq.

dieperen zin tot probleem gemaakt kan worden. M.a.w. de prologica kan haar eigen vooronderstellingen en methode — waarop berust de zin harer eigen constructieve en kritische gedeelten, ook al zijn deze onderling weer correlatief geldig te denken? — niet in den blik krijgen. Het „panmethodisme” kan de zinvraag aller methoden en dus ook der correlaties stichtende niet stellen, laat staan oplossen.

RICKERTS *prophysica* bewijst het bestaan ener zijnssfeer op transcendentiaal-deductieve gronden als noodzakelijke voorwaarde voor objectiviteit in het algemeen en bepaalt tevens haar relatie tot de zijnssfeer van de geldende waarden, die er een is van vrijwillig volgen van wat zich in zijn macht doet gelden. Deze zeer problematische prophysische „vrijheid” is, wat zij ook zijn moge, in ieder geval geen constructieve spontaneïteit, maar een bewust zich in dienst stellen van de verwerkelijking der absoluut gegeven waarden. PLATO'S ideeën leven in deze sfeer, zij het ook zonder intellectualistisch-metaphysische interpretatie en in kants regulatief gewaad, weer op en in de centrale vraag naar het verband van idee en werkelijkheid treedt het prophysische subject (en daarmee de concrete subjecten) in zijn betekenis van verwerkelijkend bindmiddel tussen de zijnssferen op het eerste plan. ¹⁾ De zin van het leven is in deze ideeën-verwerkelijking gelegen en de garantie, dat deze zin geen illusie is, wordt in een metaphysisch geloof gevonden.

Geenszins tot zijn recht komt hier — afgezien van de interne moeilijkheden van deze bijna noodzakelijk op dialectisch denken uitlopende bezinning op de „vollendliche Totalität” — het geldigheidsprobleem in GÖRLANDS zin. Aan de correlatieve binding van subject en praedicaat wordt voorbijgezien en de oordeelsanalyse leidt tot de gans andere vraag naar de ontische sferen en haar verband. De zinvraag wordt in deze filosofie als de belangrijkste gezien en dus het anthropologische probleem, hoewel nog aarzelend ²⁾,

¹⁾ „Der allgemeinste theoretische Rahmen für KANTS Weltanschauung ist nach der Ideenlehre dieser: das Weltobjekt in seiner Totalität stellt sich als ein Gebilde dar, an dem das Subjekt dauernd zu arbeiten hat, oder mit anderen Worten: indem KANT das Universum selbst als Idee, d. h. als Wertgebilde fasst, enthüllt er zugleich den Sinn des Lebens in dieser Welt, der darin besteht, dass für den Menschen die Ganzheit der Objekte sich nicht als ein gegebenes Sein, sondern als ein aufgegebenes Sollen darstellt. Das ist der Sinn von KANTS „idealistischer Weltanschauung.” (*System der Philosophie* I, 159).

²⁾ Dat in de *prophysica* niet radikaler de oorsprong en het centrum van het pluriforme zijn gezocht wordt, vindt zijn oorsprong blijkbaar in de vrees, dat het transcendentale subject op hegelse wijze met het absolute zal samenvallen: een dogmatisme, dat juist door de existentiële analyse kan worden ontmaskerd en gevaarloos gemaakt (vgl. *System der Philosophie* I, 289 sqq.).

in het brandpunt geplaatst. Maar hier wordt in tegenstelling tot GÖRLAND het theoretische geldigheidsprobleem verdrongen ¹⁾ (ook in het gebied van het natuurzijnsdenken) door dat, wat theoretische en atheoretische activiteit beide beheerst, n.l. het zinfunderende waardenprobleem. Dit „idealisme” vermag zijn eigen streven en den zin der cultuurgebieden te verstaan, maar het kan den feitelijken gang der systematiserende objectivering niet rechtvaardigen. Het probleem is dus, hoe beide beschouwingswijzen zouden zijn te verenigen zò, dat het filosofische totaliteitsdenken, de „Weltallwissenschaft”, zich prologisch kan rechtvaardigen als een specifieke vorm van correlativering (wellicht een geheel nieuwe, waarvoor de prologische systematiek immers plaats laat, daar ook zij een „open systeem” is!) en de prologische beschouwing haar niet-formele bestanddelen — de niet-theoretische „ervarings” correlaties en den zin harer eigen activiteit — leert onderscheiden en funderen in een waardentheorie van transcendentiaal karakter. Of een volkomen bevredigende oplossing in deze richting te vinden is, blijve een open vraag. Maar dat reeds in KANTS denken deze misschien niet zonder tegenspraak verenigbare, althans niet verenigde, zijden der probleemstelling lagen, zij het ook niet zo consequent uitgewerkt, lijdt geen twijfel. In een anthropologisch vragen, dat radikaal aporetisch tracht te zijn, ligt o.i. de enige mogelijkheid om hier helderder te leren zien.

Ook bij GÖRLAND verwerkelijkt de mens het natuurdenken, het gemeenschapshandelen en het stijlscheppen, maar de filosofie interesseert zich slechts voor de bewustwording dezer activiteiten en deze bewustwording (steeds verder gaande verwetenschappelijking) schijnt de zin van het leven, ondanks het niet ontbreken van het besef, dat deze zienswijze slechts de zingeving van den daemonisch-theoretischen mens mag heten. Bij RICKERT is het streven naar deze verwerkelijking de zin zelf en de theoretische bewustwording slechts een modus daarvan, ook de universele. Hier liggen diepe tegenstellingen die vermoedelijk slechts persoonlijk-wereldbeschouwelijk te verstaan zijn als de persoonlijke kern, waarvan ROTHACKER spreekt. Dat ook deze echter in een dieper gaand, oorspronkelijker vragen moeten en kunnen worden verlost uit haar schijnbaar niet verder te funderen stilistische absoluutheid, lijkt ons zeker.

¹⁾ Krasser heeft men gesproken van een „geniale verwisseling” van beide vraagrichtingen; G. LEHMANN, *Geschichte der nachkantischen Philosophie* (Berlin, 1931), 204: „... seine geniale Verwechslung von Urteilstgültigkeit und Erkenntniswert, Wahrheit und Norm...”

Vóór wij onze opmerkingen over de filiatie van het prologisch denken beëindigen, willen wij nog een blik werpen op twee, ieder tot een der beide criticistische richtingen gerekende figuren, die, minder eenzijdig dan GÖRLAND en RICKERT, toenadering tot de andere zijde vertonen en daarmee bewijzen, dat de beide kanten der philosophische vraagstelling niet blijvend los van elkaar gedacht kunnen worden.

Van de zijde der Marburgers is het NATORP, op wien wij reeds te spreken kwamen, maar wiens *Allgemeine Psychologie* wij hier speciaal op het oog hebben. Dit wonderlijke boek, dat — daarover is men het vrijwel eens — beslist geen transcendentale fundering van enigen gangbaren vorm van psychologisch onderzoek geeft ¹⁾, zoekt een soort laatste eenheidsgrond voor het door GÖRLAND bestreden kenniskritische idealisme te benaderen en wel in de subjectiviteit, waarin de stroom der werkelijkheid nog onmiddellijk, ongereguleerd en niet gestuwd, vloeit. ²⁾ Deze subjectiviteit is het tegendeel van elke objectiviteit en kan slechts door een regressieve, reconstructieve methode gegrepen worden. „Subjectief” en „objectief” zijn relatieve begrippen, daar iedere voorgaande objectiviteit voor de volgende, meer bepaalde het subjectieve betekent. ³⁾ Deze ook bij GÖRLAND voorkomende bepaling wordt echter gekruist door de andere van „subject” en „object”, waarbij van een niet objectiveerbare subjectsfeer wordt gesproken, die duidelijk het prophysische subject van RICKERT nadert. ⁴⁾ Bovendien blijft ook hier een metaphysische interpretatie in dien zin, dat de idee der voltooid gedachte objectivering met deze oorspronkelijke sfeer zou samenvallen,

¹⁾ Vgl. W. BLUMENFELD, *Zur kritischen Grundlegung der Psychologie* (Berlin. 1920), 65 sqq.; R. MÜLLER-FREIENFELS, *Die Hauptrichtungen der gegenwärtigen Psychologie* (Leipzig. 1931), 81/2; J. BREDERVELD, *Het object der psychologie* (Groningen. 1933), 119 sqq., ook al acht deze laatste de taak der psychologie (als bedrijf) door NATORP juist aangegeven met de woorden: „Die Totalität des Erlebten, so wie das überhaupt wissenschaftlich möglich ist, zur Darstellung zu bringen.” De grote fout van het boek is juist, dat het ontologisch-anthropologische vraagstukken aansnijdt in het verband van een kritiek op de objectiverende psychologie als specifieke wetenschap.

²⁾ P. NATORP, *Allgemeine Psychologie* (Tübingen. 1912), 191 sqq.

³⁾ op. cit., 60 sqq.

⁴⁾ op. cit. 22, sqq.; 32: „Es wird damit das Bewusstsein (das reine Ich) nicht anderen Tatsachen, anderem Existierenden oder Gegebenen oder Erscheinenden logisch koordiniert und gemeinsam mit ihm einem höheren, d.i. allgemeineren Begriff subordiniert, sondern es bleibt ihnen allen — nicht als Gattungsbegriff, als höherer Begriffsgrund übergeordnet, aber als letzter Seinsgrund vorgeordnet.”

niet uit. ¹⁾ Wij gaan op het weinig heldere werk, dat blijkbaar aan het programma van COHENS „psychologie” als sluitsteen van het kritische systeem ener cultuurphilosophie althans een begin van uitvoering wil geven, niet nader in, maar signaleren alleen de eigenaardige behoefte, die er blijkt te bestaan om het proces der construerende objectivering een soort houvast te geven in een subject-sfeer, die wederom metaphysisch verankerd wil zijn. Is GÖRLAND door de idee van het „analogon” van het „Allgewese” volkomen bevredigd, hier wordt een diepere identiteit gezocht en in het „subject” gevonden. RICKERT zowel als NATORP zien zich aldus op merkwaardige wijze in een zelfde richting gedreven, hoe verschillend hun uitgangspunten ook zijn. ²⁾

De waardephilosoof BAUCH vertegenwoordigt de tegengesteld gerichte tendentie. Bij hem wordt nog sterker dan bij RICKERT de

¹⁾ op. cit., 198—202; 305 sqq.

²⁾ Behalve het genoemde werk zelf vergelijkte men het laatste hoofdstuk van het reeds een jaar eerder in eersten druk verschenen *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme* (Göttingen, 1921³). Hoewel wij op demoeizame en klaarblijkelijk met niet duidelijk geziene problemen worstelende gedachtengangen niet nader kunnen ingaan, willen wij toch twee typerende uitlatingen aanhalen.

„In der letzten Idee, in unendlich fernen Ziele der Erkenntnis freilich wird alles Seele, Seele alles — die Wirklichkeit Erlebnis, das Erlebnis Wirklichkeit. Das soll (bij BERGSON, in wien NATORP veel waardeert) die Überwindung des Platonismus sein; es ist vielmehr die letzte Konsequenz des Platonismus selbst, der doch in der Idee der Weltseele und schliesslich der Gottheit als des Alllebendigen gipfelt. Aber das ist „Idee” im genauen Sinn der „unendlichen Aufgabe”, der ihr voller Wert zwar bleibt, aber nur als Richtmass der Erfahrung, nicht selbst als Erfahrung.” (*Allgem. Psychol.*, 329)

„Am Ende der Betrachtung würde das Subjektive mit dem Objektiven (oder dieses mit jenem, je nachdem man die Richtung der Betrachtung gewählt hat) zusammenfallen müssen — aber es gibt kein solches Ende der Betrachtung, sondern wir stehen mitten darin und darum bleibt immer der bestimmte Gegensatz . . . Jede reinere Objektivierung wirft daher auch rückwärts wieder helleres Licht auf die Subjektivität, ermöglicht zugleich ihre reinere Rekonstruktion. Die Wechselbeziehung selbst also besteht nicht bloss immer fort, sondern wird von Stufe zu Stufe nur strenger und reiner. Und dies erstreckt sich nicht allein auf das Verhältnis der Psychologie zur Naturwissenschaft, sondern ebensowohl auf ihr Verhältnis zur Ethik, zur Aesthetik und aller darauf beruhenden Wissenschaft. Im Gebiete des Strebens ist es nur noch greifbarer, dass das Umdenken kein Wegdenken ist . . .” (*Philosophie*, 146/155)

Het naar voren komen van de *modaliteitskategorieën* [*Praktische Philosophie* (Erlangen, 1925) Kap. I/II; vgl. *Allgem. Psychol.*, 232 sqq.] vindt zijn grond in dezen zelfden gedachtengang, die meer anthropologisch-ontologisch is, dan dat hij van het „methodische idealisme” getuigt, waartoe GÖRLAND hem wederom tracht terug te voeren.

spanning tussen waarden en werkelijkheid opgeheven ten gunste van een elke subjectieve verwerkelijking als secundair beschouwende Logosleer ¹⁾, die weliswaar metafysisch bedoeld is, maar die op typische wijze verwantschap vertoont met de prologische opheffing van de tegenstelling tussen „sein” en „sollen”, doordat in beide, hoezeer ook verschillend gerichte, beschouwingen de mens als verwerkelijkend medium van de centrale plaats wordt verdrongen. *Panmethodisme* en *panlogisme* blijken elkaar, n'en déplaise GÖRLAND, in de uiteindelijke nivellering der zijnsniveau's dicht te naderen. Wat natuurlijk niet wegneemt, dat bij beide denkers de mens in een of anderen vorm de hem toekomende rol speelt, maar dan als ononderzocht, dogmatisch vooropzetsel. ²⁾

Zo zouden er bij nadere vergelijking tal van subtiele over en weer gewezen verbindingsdraden te ontdekken zijn; voor ons doel, de fixering van de plaats van GÖRLANDS denken in het „idealisme” moge het voldoende zijn op deze dingen te hebben gewezen.

Samenvattend zij over „het” *idealisme* gezegd, dat het in anderen zin, dan men gewoonlijk meent, niet eenvormig is. Niet *dogmatisch* en *kritisch* idealisme (KANT), noch *objectief* idealisme en idealisme

¹⁾ Vgl. BR. BAUCH i. *Deutsche System. Philos.* (Berlin. 1931) I, 229.

²⁾ Vgl. BR. BAUCH, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* (Leipzig. 1923), 443 sqq.; 467sqq. (speciaal 489; 534/6); *Die Idee* (Leipzig. 1926), 233 sqq.; *Anfangsgründe der Philosophie* (Leipzig. 1932^a), 95 sqq.

„Die „Gesetzlichkeit des Geistes” ist die Gesetzlichkeit des Logos selbst als Ich und des Ich selbst als Logos. Aber sie muss im Sinne des πάντα διήκων λόγος HERAKLITS in der Tat alles durchdringen, damit es dem geistigen Subjekte überhaupt und in irgend einer, sei es selbst der primitivsten, Weise verständlich sein kann, verständlich im Sinne des höchsten wissenschaftlichen wie des elementarsten Verstehens des täglichen Lebens. . . . (Eine Sinnbestimmtheit) lebt in jeder Erscheinung, weil in jeder Erscheinung eben der Logos offenbar wird. . . . Aber sie kann aus ihm nicht heraustreten, ohne dass dieses ihr Wesen mit in sie eintritt, ohne dass in sie eingeht das Ich, das die Wahrheit und das Leben ist.” (*Die Idee*, 263/4)

„Weil aus dem Logos die Wirklichkeit zeitlos entsprungen ist, darum kann sie in ihrer zeitlichen Existenz auch dem Logos als Ziele entgegengeführt werden. Der Grund des Logos gibt ihr ein Leben, das zu einem Leben über dem Leben fähig ist” [ook BAUCH zoekt evenaals NATORP formuleringen van LAO-TSE!]. Even verder wordt gesproken van den „Weg, den die Wirklichkeit vom Logos-Grunde zum Logos-Ziele darstellt.” (*Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 536)

BAUCHS dogmatische en met zijn panlogistische leer niet strokende anthropologie is goed, maar eenzijdig geschetst door E. KELLER. *Die Philosophie Br. Bauchs als Ausdruck germanischer Geisteshaltung* (Stuttgart. 1935), 36 sqq., die de discrepantie niet schijnt te bemerken.

der *vrijheid* (DILTHEY) vormen de diepste tegenstelling in datgene, wat toch weer één is tegenover alle soorten van „realisme”, evenmin als *ontologische* en *regulatieve* ideeënleer —, maar tegenover dat idealisme, dat *waarde en werkelijkheid onderscheidt* en in het waardenverwerkeliijkende, aan waarden georiënteerde „ik” — hoe dan ook geïnterpreteerd — de (of een) band tussen beide zijnssferen zoekt, staat het *construerend idealisme der spontaneiteit*, dat waarde en werkelijkheid beide in het oorsprongs-„denken” doet ontspringen en verantwoordt. Het ene is een wereldleer van *ontisch* karakter, het andere een wereldscheppingsleer van *ontogenetischen* — deze term niet in zijn geijkt biologischen zin genomen — aard. De rol van het eindige denken is in beide zeer verschillend en aan haar al dan niet uitgewerkte *anthropologieën* kan men ze onderkennen. ¹⁾ Deze beide wijsgerige beschouwingen gaan tegenover het satyrspel van skepticisme, realisme en naturalisme door de gehele geschiedenis van het menselijke denken als zelfbezinning. In KANT zijn beide denklijnen verenigd met een duidelijke overheersing van het *axiologisch-ontische* gezichtspunt, dat het *theoretische* van *methodologisch-ontogenetischen* huize in zijn dienst stelt en voor de door zijn eigen denken zichtbaar geworden mogelijkheid van een omgekeerde dependentie deinst KANT terug. Het is daarom, dat wij menen, dat RICKERT een trouwer Kantiaan is dan GÖRLAND, al moeten wij toegeven, dat de wonderlijke dialectiek, die beide idealistische gezichtspunten zowel scheidt als verbindt, door geen van beiden, ook door KANT niet, beseft is. De, hoewel in vele andere opzichten weinig klare, BRUNO BAUCH heeft deze dialectiek althans scherp gezien. ²⁾

Aldus voert ons de filiatie van het wetenschapskritische idealisme, hoewel in zekeren zin ook reeds in de vroegere paragrafen, in deze laatste uitdrukkelijk binnen in de vraagstelling der confrontatie.

¹⁾ Of de zinnende mens schept zich uit vertwijfeling God, opdat zijn activiteit niet zinloos blijve, of God schept den waarden verwerkeliijkenden mens, opdat Zijn schepping niet zonder zin zij. In KANTS oneindig rijken geest leven beide motieven, terwijl RICKERT met zijn metaphysische hypothese hier aan de zijde van GÖRLAND te vinden is.

²⁾ Voor de dialectiek van de „theoretische” en de „praktische” rede vgl. *Deutsche systematische Philosophie* (Berlin. 1931) I, 278/9; voor die van „waarde” en „werkelijkheid”: *Grundzüge der Ethik* (Stuttgart. 1935), 141 sqq.

III. CONFRONTATIE. *)

I.

1. In het voorafgaande menen wij geenszins GÖRLANDS filosoferen te hebben „weerlegd” of zelfs maar in zijn resultaten en methoden te hebben aangetast. Daarvoor achten wij vraagstelling en methode te belangrijk en vele der gewonnen inzichten te overtuigend. Wel hopen wij de absolute zekerheid, waarmee GÖRLAND zijn problematiek voor de enig wijsgerige en fundamenteelste, tevens alomvattende, houdt, enigermate ondergraven te hebben. Deze hoop komt niet voort uit een negativistische lust tot afbreken, maar vindt haar oorsprong in de zeer ernstige zorg, dat de belangrijkste opgaven der filosofische bezinning tot schade van de rol, die de wijsbegeerte in het hedendaagse geestesleven te spelen heeft, in de prologische denkwijze verwaarloosd dreigen te worden. En verwaarlozen in wijsgerigen zin betekent: van onbeziene vooronderstellingen uitgaan, die, uit welken hoofde dan ook, niet meer discutabel schijnen. De jongste ontwikkeling nu heeft juist in deze richting bijzonder helderziende gemaakt en hoe weinig methodisch en systematisch haar vragen ook nog moge zijn, zij heeft het onontkoombaar gemaakt haar dieper dan de XIXe-eeuwse geijkte schooltradities borende ongerustheid au sérieux te nemen. Te meer, daar op de vooral ook in diezelfde XIXe eeuw ontstane beelden van de filosofiegeschiedenis daarbij verrassend licht komt te vallen. Daarom hebben wij eerst de vraag aan de orde gesteld, of GÖRLAND, die een zeer bepaalde schooltraditie vertegenwoordigt en in zekeren zin tot haar uiterste consequentie doorgevoerd heeft, zijn door hemzelf gestelde opgave heeft opgelost en daarna, of zijn historische visie van constructieve eenzijdigheid is vrij te pleiten. Wat het eerste betreft, bleek, dat het probleem van de systematische eenheid der ervaring inderdaad op vruchtbare wijze gediend is door de prologisch-idealistische beschouwing, maar dat deze zienswijze haar eigen vooronderstellingen en de eigenlijke kracht, die haar in de diepte richt, niet vermag te onthullen en zelf tot probleem te maken (de *zin*-vraag). De historische visie bleek aan de andere zijde zò eenzijdig, dat niet alleen vroegere denksystemen in genen dele adaequaat gevat worden, maar dat ook de diepste wijsgerige vragen (de *ontologische* en de *anthropologische* en haar onderling verband) niet als centralere in den gehelen denkgang der filosofische

*) Wij hebben ons, door de tijdsomstandigheden aan een bepaalden omvang gebonden, in dit hoofdstuk moeten ontzeggen om in enig détail te treden en kunnen slechts een ruw geschetst programma van het bedoelde geven.

bezinning worden onderkend. Op de uiterst moeilijke verhouding van beide „Weltlinien” hebben wij gewezen en daarop komen wij — al hebben wij het niet verder dan het omschrijven van de aporie kunnen brengen — nu niet weer terug.

2. Met betrekking tot deze slotbeschouwing dringen zich nu twee prealabele quaesties op. Vooreerst zou het kunnen schijnen, dat wij GÖRLANDS denken reeds voortdurend geconfronteerd hebben zowel met vroegere filosofieën als met hedendaagsesystemen (ARISTOTELES; HEGEL — de andere MARBURGERS, RICKERT) en dat het dus geen zin heeft hier een nieuw hoofdstuk te beginnen. Er zij echter aan herinnerd, dat ons hoofdgezichtspunt in het voorafgaande de traditie van het „idealisme” was en meer in het bijzonder de interpretatie en de voortzetting van KANTS denkwijze. Wij bleven, ook in onze tegenstellende vergelijkingen, binnen het kader van dit idealisme en binnen de lijnen van het door GÖRLAND zelf in de discussie betrokken veld. De Badense school werd slechts als vorm van KANT-interpretatie aangehaald om de eenzijdige richting hierin van het prologicisme te doen uitkomen en op door GÖRLAND verwaarloosde problemen te wijzen. Met dat alles draaide onze beschouwing om het, zij het ook door KANT niet bedoelde en door RICKERT slechts zeer ten dele vermeden, *scientisme*. Wij bedoelen hiermee de opvatting, dat de filosofische bezinning zich op het kennen, al dan niet methodisch-systematisch gereguleerd, richt, hetzij in kritiserend opbouwenden, hetzij in dien zin, dat de wijsgerige vraagstelling van de waarheidswaarde der kennis uitgaat en alle wereld- en levensvragen van de denkende, kennende instelling uit benadert. Zelfs RICKERT heeft zich, ondanks een zuiverder inzicht in KANTS bedoelingen, daaraan niet kunnen onttrekken: hij ontwierp een epistemologie, althans een theorie van de begripsvorming der geesteswetenschappen en overal is de kenrelatie zijn uitgangspunt en het veld der waarheidswaarde zijn demonstratieterrein. Dit scientisme in al zijn verschillende aspecten, dat geenszins met het idealisme gegeven is, is een uitvloeisel van de XIXe eeuw, die met haar positivistisch ideaal en haar in naturalistisch materialisme en nominalistisch mathematicisme naïef beleden metaphysica de wijsbegeerte zelfs in haar idealistische reactie aan wetenschap en scientificistische „kennisleer” bond. Het eindige discursieve denken — in welk eenzijdig, den werkelijken onderzoeksgang vaak belemmerend, altijd bijna miskennend, perspectief dan ook gezien — bleef de bron van al wat voor — en van! — den mens te gelden heeft en verder dan wat dit hem leren kan, dringt geen inzicht. Daardoor bleef alles fragmentarisch en min of meer geresigneerd stukwerk. En zelfs daar, waar

men een cultuurphilosophie (Marburg) of een wereldaltheorie (Baden) beproefde, beperkte men zich tot een formele geldigheidsleer of een op de theoretische waarheidswaarde gebouwde axiologie. De malaise, die deze degradatie van de wijsbegeerte deed ontstaan, riep allerlei restauratiepogingen in het leven om de bevrijding uit deze scientistische impasse te forceren; het *neohegelianisme* — om van neofichteanisme en neoschellingianisme niet te spreken — schreed opnieuw voort van het discursieve verstanddenken tot de speculatieve rede, zonder nochtans daardoor het concrete onderzoek te dienen of de vooronderstellingen van het scientisme en zijn eigen logicisme aan het licht te brengen; zelfs de opnieuw aan de scholastiek-aristotelische traditie aanknopende *phaenomenologie* schijnt nog bij HUSSERL zelf terug te keren tot een transcendentale bewustzijnsleer, kwalijk verbonden met regionaal ont(olog)isch onderzoek. Wij zagen reeds in vele grote stromingen der laatste decennia een zich concentreren van de aandacht op het subject duidelijk aan den dag treden en in vergelijking met GÖRLAND konden wij hier een aanvulling van het tekort in diens beschouwingswijze vaststellen. Maar van nog ruimer standpunt bezien bewegen al deze theorieën zich in den grond op het zelfde niveau, n.l. dat van het scientisme en de zelfgenoegzaamheid van den mens in zijn constructief of nabeeldend denken. Dat de daarbij overal beoefende zelfreflexie een geheel andere dimensie onthult en het scientisme van diverse pluimage feitelijk quaestieus maakt, althans van de ban daarvan vermag te bevrijden, komt niet dan sporadisch tot bewustzijn. De enigen, die te allen tijde een andere mogelijkheid bleven zien, hoewel in zeer eenzijdig perspectief, waren de in het algemeen sedert KANT door de filosofen ten onrechte niet als ernstig beschouwde — *theologen*, waarbij men zeker niet uitsluitend aan de door den nood uitermate eenzijdig geworden „dialectische” theologen behoeft te denken, en de neo-thomisten benevens alle in de aristotelische traditie gebleven filosofen niet mag vergeten. Om ons hier te beperken menen wij de *hedendaagse*, door GÖRLAND nauwelijks opgemerkte problematiek in haar wezenlijk anti-idealistische, althans ook het idealisme voorlopig „einklammernde” en zich zeker niet tot epistemologie beperkende gerichtheid niet te kunnen voorbijgaan om de prologica geheel recht te doen wedervaren en haar in haar legitieme grenzen te kunnen terugwijzen. Moge het kritisch idealisme naar GÖRLANDSEN trant niet het enig mogelijke zijn, als exponent van deze denkrichting kan het bij uitstek dienen om het nieuwe — de filosofie bevindt zich inderdaad aan een beslissend keerpunt — tot folie te strekken.

3. De tweede prealabele quaestie ligt in de vraag, of het ten eerste voor een juist begrip van GÖRLANDS filosofie wel noodzakelijk is haar met niet onmiddellijk aan haar verwante denkwijzen in tegenstellend verband te brengen, en of ten andere de prologische vraagstelling wel van diè betekenis is, dat zij als vergelijkingspunt de hedendaagse „krisis” in de wijsbegeerte in een verhelderend licht vermag te stellen. Beide vragen dienen o.i. bevestigend te worden beantwoord en wij willen er een enkel oriënterend woord aan wijden. Om met het tweede punt te beginnen: elk radicalisme werkt verhelderend en de wijze, waarop GÖRLAND de nog bij COHEN en NATORP aanwezige gerichtheid op een *universele* bezinning omtrent mens en wereld, zijn en zin *formeel vereenzijdigd* heeft, mag zeker radicaal genoemd worden. Gewonnen heeft hij daardoor de redding van de transcendentale vraagstelling als funderende methode, maar gekocht wordt deze met een zich totaal opsluiten binnen een geldigheidsformalisme, dat niet meer in staat is het eigen „standpunt” in een daarbovenuit stijgende reflexie te ontwaren en dus de wortels van dit standpunt bloot te leggen. De uiteindelijke *verantwoordelijkheid*, die de *existentiële keuze* en de *anthropologische beslissing* medebrengt en waartoe de zelfreflexie van den mens, niet op zijn persoonlijke situatie, maar op zijn wezen als zodanig, hem moet en alleen maar kan sterken, verdwijnt in een onverantwoord zich terugtrekken op een formeel onaantastbare methodologische analyse. De prologische filosofie wil het *λόγον διδόναι* nooit laten afbreken, zij leert rekenschap vragen en afleggen in oneindigen voortgang, maar van de steeds aan een absoluut einde staande verantwoordelijkheid weet zij niet: en toch heeft zij haar uiteindelijke keuze stilzwijgend gedaan. *Deze keuze bestaat in een volslagen kritiekloos aanvaarden van wat het „leven” aan motieven van bewustwording brengt*: het is de metaphysica — die ook hier ontologie en anthropologie omvat — van het *perfectibilisme in quantitatieve betekenis*; van een kwalitatief keuren van het zich aandienende is, behalve in aesthetischen zin, geen sprake. Tegen dit radicalisme komt in vele nuances de moderne onrust in het geweer, niet in een bewust zich keren tegen dezen kritisch-idealistischen uitloper, maar in een op haar beurt radicaal vragen naar de mogelijkheid van zulk een keuze, naar het wezen van den mens als het voor dergelijke keuzen gestelde existierende, naar den *zin des levens*. GÖRLANDS vragen en wat het diepst de huidige filosofie beweegt zijn antipoden en daarom onafscheidelijk aan elkaar gebonden. Beter dan enig ander denker kan hij ons laten zien, waarom het tot een — in vele opzichten onbillijk over haar doel heen schietende, dat zij toegegeven — wending in de

zelfbeziinning komen moest na het formaliserende scientisme, dat slechts een consequentie is van het versagen van den wijsgerigen vraagmoed onder invloed van een al te naïef vertrouwen in het functionalistische „weten” en den onontkoombaren gang der „evolutie”: HEGEL (MARX) en COMTE bepalen via hun natuurwetenschappelijke positivistische volgelingen, ondanks allen schijn van onderlinge tegengesteldheid, nog steeds samen deze „philosophie”, aan welker invloed wij ons langzaam beginnen te onttrekken.

Over het eerste punt kunnen wij daarom kort zijn. De vooronderstellingen, die de prologica dragen, kunnen eerst doorzichtig gemaakt worden door de anthropologisch-ontologische vraagstelling en in den spiegel van dit geheel andere denken herkent de prologische methode eerst haar ware gezicht.

4. Een derde vraag kan zich juist hier nog melden. Wij hebben ons tot hiertoe vrijwel uitsluitend beziggehouden met duitse denkers en wat er in de verdere wijsgerige wereld gedacht is en wordt, niet in de beschouwing betrokken. Bij de immanente kritiek en de filiatie lag dat ook voor de hand, te meer daar GÖRLAND zelf nauwelijks buiten zijn eigen cultuurkring zich georiënteerd heeft — uitzonderingen als POINCARÉ en RUSSELL daargelaten — en vooral op de voor hem belangrijkste gebieden van het handelen, scheppen en geloven volstrekt binnen de duitse traditie blijft. Hier, bij de confrontatie echter mag men terecht verwachten, dat wij onzen horizon wijder spannen. Dat wij dit toch niet zullen doen, zij hier met enige principiële opmerkingen verantwoord. Tot het doorbreken van de revolutie in de wijsgerige vraagstelling hebben weliswaar een *Deen* (KIERKEGAARD) en een *Fransman* (BERGSON) belangrijke stoten gegeven, maar verder kan men buiten Duitsland slechts een vasthouden aan ten dele wederom op het duitse denken teruggaande tradities constateren. Bij de kleinere volkeren bestaat hieromtrent geen enkele twijfel ¹⁾, maar ook bij de filosofisch belangrijker grotere is de wijsbegeerte min of meer verstard. In *Italië*, dat zijn kantianen en positivisten gehad heeft, schijnt een zeer genuanceerd neohegelianisme den toon aan te

¹⁾ Vgl. F. SASSEN, *Wijsgeerig leven in Nederland in de twintigste eeuw* (Amsterdam, 1941); A. AALL, *Filosofien i Norden. Til Oplysning om den nyere taenkings og videnskaps historie i Sverige og Finland, Danmark og Norge* (Kristiania, 1919); H. HÖFFDING, *Danske Filosofer* (Köbenhavn, 1909); en de desbetreffende hoofdstukken in UEBERWEGS *Grundriss* Bd. V (1928), waar ook de artikelen over Polen, Hongarije, Spanje en Griekenland hetzelfde leren.

geven. ¹⁾ Engeland en Noord-Amerika kennen ook alle geijkte „stromingen” en afgezien van ten onrechte voor filosofisch uitgegeven logistische analyses en persoonlijke, wereldbeschouwelijke synthesen blijft een onvruchtbaar empirisme, dat zich vooral voor maatschappelijke en psychologische problemen interesseert, hoogtij vieren, terwijl onverbonden daarmee idealistische zowel als aristotelische en platonische studiën er voortgang vinden. ²⁾ In Rusland is de nationale en messianistische mystiek afgelost door een materialistisch omgebogen hegelianisme, waarvan het niet zeker is of men het nog een filosofische bezinning mag noemen. ³⁾ Het belangrijkste en interessantst is ongetwijfeld Frankrijk, van ouds het naast Duitsland wijsgerige land bij uitstek. Hoewel ook hier een zeker kantianisme bestaan heeft en het neohegelianisme niet onbekend bleef ⁴⁾, lopen er de grote stromen van het idealisme, slechts zeer ten dele door KANT beïnvloed, en van het sociologisme langs en somtijds door elkaar: een geheel eigen geestelijke sfeer spiegelt er zich in de in al haar vormen humanistisch georiënteerde academische beoefening der filosofie, die alleen daar een werkelijke factor in de algemene staatsopvoeding vermocht te worden. ⁵⁾ Andere latijnse landen, zoals Roemenië en Zuid-Amerika varen geheel in het zog der franse cultuur ook in filosofie en nemen aan dit gesloten academicisme een werkzaam en groeiend aandeel. ⁶⁾ Hiermee is niet gezegd, dat ook in Frankrijk geen on-

¹⁾ Vgl. G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (Messina. 1917—1923); G. CALOGERO, *Bericht über den Stand und die Auffassung der hegelischen Philosophie in Italien*. i. Verhandlungen des ersten Hegelkongresses (Tübingen-Haarlem. 1931), 33 sqq; *Philosophie der Philosophie im heutigen italienischen Denken* i. Kantstudien XXXIX (1934), 286 sqq.

²⁾ Vgl. E. WENTSCHER, *Englische Philosophie* (Leipzig. 1924); R. METZ, *Die Philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien* (Leipzig. 1935); G. MÜLLER, *Amerikanische Philosophie* (Stuttgart. 1936); H. M. KALLEN and S. HOOK, *American Philosophy today and tomorrow* (New-York 1935); ADAMS and MONTAGUE, *Contemporary American Philosophy* (New-York. 1930).

³⁾ J. KOLUBOWSKI, *Die russische Philosophie* i. UEBERWEGS *Grundriss* Bd. V, 335—348; S. FRANK, *Die russische Weltanschauung* (Charlottenburg. 1926); B. JAKOVENKO, *Filosofi russi* (Roma. 1927).

⁴⁾ Vgl. A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain* (Paris. 1934); A. KOYRÉ, *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France* i. Verh. d. ersten Hegelkongresses (Tübingen-Haarlem. 1931), 80 sqq.

⁵⁾ Vgl. D. PARODI, *La philosophie contemporaine en France* (Paris. 1925³).

⁶⁾ Vgl. de jongste werken van roemeense denkers als A. CONSENTINO, M. STEFANESCO en J. URBAN, alle in Parijs verschenen; voor Zuid-Amerika is typerend het driebandige werk *Descartes. Homenaje en el tercer centenario del „Discurso del Metodo”* (Buenos Aires. 1937), hoewel hierin de katholieke kritiek op den voorgrond treedt, gelijk in het italiaanse verzamelwerk: *Cartesio. Nel terzo centenario del „Discurso del Metodo”* (Milano. 1937).

officiële denkbewegingen bestaan, die zich uiten in enkele studies over hedendaagsē duitse wijsgeren en sporadische eigen initiatieven ¹⁾, terwijl ook de school der bergsonianen niet mag worden vergeten: maar de grote vernieuwing ging en gaat vandaar niet uit. ²⁾ Over alle nationaliteitsgrenzen heen grijpt de zeer belangwekkende *neothomistische* beweging, die sedert het initiatief van Paus Leo XIII overal in de katholieke milieu's opbloeide en ook buitenkerkelijk de traditie van het aristotelisme nieuwe impulsen gaf. ³⁾ Tot de vernieuwing der filosofische bezinning kan zij zeer veel bijdragen, daar zij oude bronnen van europese speculatie weer aan het vloeien brengt en een nuttig tegenwicht vermag te vormen tegen de wel zeer zwaar op het denken drukkende eenzijdigheid van het „moderne” intellectualisme met zijn overschatting van de uit de constructiviteit van den *homo faber* afgeleide autonome spontaneïteit en zelfs in staat stelt de vooringenomen, scientistische interpretatie van het kantianisme te corrigeren. ⁴⁾ Vooral merkwaardig is in dit verband, dat opbloeiende

¹⁾ Men kan herinneren aan vertalingen van MAX SCHELERS werken, studies over HUSSERL (E. LÉVINAS; J. HERING) en HEIDEGGER (G. GURVITCH; Mme BESPALOFF; van zijn *Was ist Metaphysik?* verscheen zelfs een poging tot vertaling in *Bifur* n^o. 8) en een denker als J. WAHL; vgl. ook het merkwaardige boek van den „outsider” B. FONTANE, *La conscience malheureuse* (Paris. 1936).

²⁾ Vgl. voor een niet-officiële, tegenover het academische idealisme en sociologisme kritisch staande studie vanuit katholiek gezichtspunt het interessante werkje van G. TRUC, *La Pensée* [Tableau du XXe siècle. III] (Paris. 1933). — De typisch franse „critique de la science” is een interne aangelegenheid van vakspecialisten gebleven, ondanks het feit, dat de initiator E. BOUTROUX was: men denke b.v. aan POINCARÉ, DUHEM en MEYERSON.

³⁾ Zowel het hernieuwd naspeuren van de banden met het verleden, speciaal de middeleeuwen (M. GRAEMANN en E. GILSON b.v.) als het gehoor verkrijgen van die denkers, die deze verbinding ondanks KANT en wat zijn opvolgers van hem maakten, nooit hadden afgebroken (BOLZANO en BRENTANO b.v.) moet naar onze mening mede toegeschreven worden aan deze filosofische restauratie van het catholicisme.

⁴⁾ H. EIBL, *Die Einheit des Abendlandes, von der deutschen Mitte aus gesehen* i. *Philosophia Perennis* (Regensburg. 1930) I, 486; „Seit etwa 1900 verwandelt sich der Kritizismus — in klarer Voraussicht hatte Leo XIII. 1879 die Erneuerung der Scholastik eingeleitet — allmählich in Metaphysik, es lassen sich auch ausserhalb der Neuscholastik und ausserhalb des Kritizismus Wendungen zur Metaphysik feststellen, aber die werdende Metaphysik trägt nicht mehr den Charakter des Idealismus des 19. Jahrhunderts...” Deze denkbeweging is „im wesentlichen auf dem kritischen Realismus aufruhend und insofern der Scholastik verwandt, ein Unternehmen auf lange Sicht und darum mit der Aussicht auf Bewährung.” Al de meer dan 1200 blz. vullende bijdragen tot de „Festgabe” voor JOSEPH GEYSER, die de *Philosophia Perennis* vormen, zijn bewijs voor de leven wekkende rol van het herleeftē neoscholastieke denken. Men vergelijkje ook het uitstekende boekje van R. JOLIVET, *Les Sources de l'Idéalisme* (Paris. 1936).

verjongde wetenschappen als de biologie in hun beste vertegenwoordigers bij het scholastieke aristotelisme steun zoeken ¹⁾ en dat het probleem van het heden, de anthropologische vraag, deze gedachtenlijn zeker niet kan missen en er ook niet zonder aan de orde werd gesteld. Van de nieuwere *protestants-theologische* probleemstelling geldt mutatis mutandis en op kleinere schaal hetzelfde. ²⁾

Bedenken wij dit alles, dat hier slechts schematisch aangeduid werd, en stellen wij ons daarnaast de diep borende bewegelijkheid van het *duitse denken*, ook in de beide vormen van theologie, sedert 1900 voor ogen, dan blijft er weinig twijfel bestaan aan de juistheid van onze keuze: gelijk omstreeks 1800 is de vernieuwende kracht voor het europese en daarmee voor het werelddenken sedert enige decennia wederom bij de landgenoten van KANT te vinden en slechts wanneer we daarnaast rekening houden met de ten onrechte verwaarloosde middeleeuwse vormen van bezinning en de hernieuwde belangstelling voor ARISTOTELES in christelijk gewaad — de XIXe eeuw veronachtzaamde tot haar schade HEGELS stelling, dat de germaans-europese geest de synthese is van den grieksen en den christelijken! —, dan kunnen we verwachten tot waarlijk vruchtbare inzichten, in de eerste plaats tot werkelijker zelfkennis te geraken. Dit moge te onzer verdediging volstaan.

II.

5. Waarin openbaart zich nu de grootste originaliteit van het jongste duitse denken? Met de beide criticistische richtingen beheerst als derde de *phaenomenologische beweging* het beeld van het filosofische onderzoek en het is in deze veelvormige denkwijze, dat wij de grootste vernieuwende kracht menen te bespeuren. Echter niet in de eigenlijke HUSSERLSE phaenomenologische methode en haar technische bijzonderheden zoeken wij deze. Indien men bedenkt, dat HUSSERL gevormd werd in de school van BRENTANO en de betekenis van BOLZANO ontdekte, ook al ging hij geheel eigen wegen, dan begrijpt men onmiddellijk, dat we, zeer in het groot gezien, hier te doen hebben met een gedachtenbeweging, die ver uitgaat boven een in haar aard toch beperkte onderneming, als de HUSSERLSE was. Bewust was dezen drie, onderling zo tegengestelden, denkers een meer of minder scherpe

¹⁾ Vgl. bijvoorbeeld F. J. J. BUYTENDIJK, *Grondproblemen van het dierlijk leven* (Nijmegen-Utrecht. 1938), 7.

²⁾ Vgl. E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch* (Berlin. 1937).

antithese tot KANT, ook al mogen zij dezen op verschillende wijze miskend hebben, doordat hun eigenlijke onderzoekingsgebieden ver uiteen lagen: BOLZANO was voor alles een logicus en mathematicus, die de platonische ideeënleer en de leibniziaanse monadologie met scholastische motieven verbonden hernieuwde ¹⁾; BRENTANO bouwde aan een aristotelische gedachten verwerkende empirische psychologie ²⁾; HUSSERL schreed van een strijd tegen het psychologisme in de logica voort tot een analytische leer van de modi der zuivere gegevenheid, die hij verwarrenderwijze een „transcendentiaal” onderzoek naar de intentionale „constitutiviteit” van het „bewustzijn” noemde. Of het waar is, dat zijn schijnbare nadering tot het kriticiistische standpunt op een verkeerde interpretatie berust ³⁾, laten wij in het midden: zeker is, dat de phaenomenologie zich steeds merkwaardig weinig aan KANTS probleemstelling heeft laten gelegen liggen. Het is alsof de gehele kritische filosofie nauwelijks bestaat voor den initiator dezer onderzoekingen en de metaphysische verlegenheden van DESCARTES blijken voor hem veel brandender vraagstukken te verbergen. ⁴⁾ Juist hierin ligt, afgezien van de mérites zijner methode en haar resultaten, het eminente belang zijner verschijning. In een gelukkige onbekommerdheid heeft hij zich ontdaan van de tot een rem geworden methodische gezichtspunten, zoals het kantianisme en in ruimeren zin de diverse vormen van idealisme die hadden vastgelegd, en is „zu den Sachen selbst” gegaan. Dat hiermee niét gemeend was een terugval tot een naief ding-realisme, lijdt geen twijfel. HUSSERL wilde van alle vooronderstellingen vrij, het zijnde in zijn originair zich bieden en tegelijk in zijn velerlei vormen voor den blik brengen en wat daar bleek, „beschrijven”. Hij paste ditzelfde procédé ook toe op het objectiverende kennisphaenomeen en op het reflecterende „philosophische” phaenomeen van het „schouwen” zelf en ontdekte zo — het was gedeeltelijk een herontdekken — de mogelijkheid datgene, wat wij „scientisme” hebben genoemd, zelf in „kritische” beschouwing te nemen. Hij bleef daarbij vasthangen in de vooroordelen van zijn

¹⁾ Vgl. H. FELS, *Bernard Bolzano* (Leipzig. 1929).

²⁾ Vgl. O. KRAUS, *Franz Brentano* (München. 1919).

³⁾ Vgl. E. FINK, *Die Phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (Charlottenburg. 1934).

⁴⁾ Vgl. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie* (Paris. 1931); *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie* i. *Philosophia* I (1936), 77 sqq.; H. J. Pos gaf een veel meer dan de titel belooft biedend overzicht: *Descartes en Husserl* i. *Alg. Ned. Tijdschr. v. Wijsbeg. en Psych.* XXXI (1937/8), 23 sqq.

mathematisch uitgangspunt en zijn definitie van de filosofie als „streng wetenschap” hebben wij vroeger reeds afgewezen: het kan de bedoeling van de bevrijdende vraagstelling der phaenomenologie niet zijn het leibniziaans-mathematicistische ideaal van een analyse der $\rho\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon$ te hernieuwen. Het bevrijdende ligt daarentegen in het onbevangen aanzien van de „wereld” in haar geheel, niet construerend en evenmin deducerend (nòch hegels, nòch criticistisch), maar „schouwend”, d.w.z. zo trouw als dat mogelijk is opnemend en weergevend. De geweldige problemen die hierin verborgen liggen — van taalphilosophischen en kennis-philosophischen [*niet* kennis-theoretischen!] aard —, maar die allerminst bij voorbaat door het neokantianisme, gelijk het in zijn kritiek meende ¹⁾, waren opgelost, ontveinen wij ons niet: ook niet, dat deze door HUSSERL zelf niet in hun vollen ernst zijn doorzien. Maar de geheel in overeenstemming met de jongere wetenschapontwikkeling staande — men denke b.v. aan „verstaande” wetenschappen, als dierpsychologie en geschiedkunde! — instelling op het in sympathiserend openstaan naderen tot het zijnde van den kant van den kennende is een nieuw tot leven wekken van de platonisch-aristotelisch-scholastieke traditie. ²⁾ De subtiele verbindingen, die er, ondanks in moeizame uiteenzettingen aan den dag getreden misverstand, bestaan tussen HUSSERL en DILTHEY, liggen in deze diepste lagen van de probleemstelling, niet in den strijd om de „beschrijvende psychologie”. ³⁾

6. Dat deze bevrijdende kern in de phaenomenologische methode stak, bewijst de zeldzame, aan HUSSERL zelf ontgroeide, ontwikkeling van de phaenomenologische „school”. Hoewel zijn buitengemeen bewegelijke geest een zeer veel grotere, niet altijd zonder tegenspraken gebleven rijkdom aan motieven borg, keerde SCHELER openlijk terug tot den eis ener christelijke (augustinse) anthropologie, daarmee feitelijk de gehele „moderne” ontwikkeling vanaf BACON en DESCARTES

¹⁾ Deze kritiek is voornamelijk van Badense zijde gekomen: F. KREIS, *Phänomenologie und Kritizismus* (Tübingen. 1930); R. ZOCHER, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik* (München. 1932); vgl. de zeer instructieve *Husserl-Bibliographie* van J. PATOCKA i. Revue Internationale de Philosophie I (1938/9), 374 sqq.

²⁾ Vgl. voor onze hier vluchtig aangeduide opvatting van de betekenis der phaenomenologie het uitstekende artikel van E. FINK (HUSSELS getrouwste interpreet): *Das Problem der Phänomenologie Husserls* i. Revue Intern. de Philosophie I (1938/9), 226 sqq. E. PRZYWARA ziet in de phaenomenologie zelfs „echte Scholastik im Geiste Thomas von Aquino” (Stimmen der Zeit CXV, 264).

³⁾ Vgl. G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (Berlin. 1931²); J. STENZEL, *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart* (Charlottenburg. 1934).

overwinnend en daardoor tegelijk begrip krijgend voor de cultuurkritiek van een NIETZSCHE. ¹⁾ HEIDEGGER drong door tot een analyse van de existentie, die hij uitdrukkelijk als „ontologie” in onderscheiding tot „ontiek” vatte — daarmee op merkwaardige wijze kennistheorie (en -philosophie), anthropologie en phaenomenologische bewustzijnsleer samen brengend —, en wist een KANT-interpretatie te geven, die dezen groten denker recht trachtte te doen wedervaren tegenover alle scientistische en positivistische traditionele uitleggingen. ²⁾ Tot een zelfstandig aanvatten der vraagstukken kwam het op deze wijze, tot een bevrijding van het eenzijdig perspectief der homo-faber-interpretatie, tot de mogelijkheid van het opnieuw leren zien der antieke en middeleeuwse probleemstellingen. Denkers als KLAGES en BERGSON trachtten ook te ontkomen aan de geijkte kaders en wel typerenderwijze beide gedreven door speciaal-wetenschappelijke onderzoeken, maar de een bleef aan de oppervlakte ener onvruchtbare, want negativistische polemiek, terwijl de ander in een niet geheel originele metaphysica van reeds bij haar conceptie overleefd karakter vluchtte. Het scientisme kan men bovendien niet vruchtbaar bestrijden — en, wat meer betekent, in zijn betrekkelijke waarheid en daardoor absolute problematiek onthullen — door een strijd tegen het „denken” of den „geest” te ontketenen met alle middelen, die het denken en den geest bieden kunnen. Alleen door „ontologisch” te vragen op de wijze van HEIDEGGER en phaenomenologisch „schouwend” emotionele instellingen en daaraan beantwoordende waardestructuren te onthullen gelijk SCHELER kan men het vraagstuk, dat er sedert lang op wachtte om nieuw gesteld te worden, zichtbaar maken: het vraagstuk van het wezen van den mens en zijn plaats in de wereld. In dezen zin achten wij de *existentiephilosophie* het wel is waar door HUSSERL allerminst bedoelde, maar door zijn optreden toch mogelijk geworden belangrijkste symptoom van de grote kentering in het hedendaagse denken.

7. Deze existentiephilosophie is echter niet kortweg gelijk te stellen met datgene, wat in de bekende werken van HEIDEGGER en JASPERS uitgewerkt voor ons ligt. Het grote voordeel, dat de phaenomenologische methode boven elken vorm van kritisch formalisme biedt,

¹⁾ Vgl. vooral M. SCHELER, *Die Formen des Wissens und die Bildung* (Bonn, 1925); *Philosophische Weltanschauung* (Bonn, 1929), 1—13; vgl. E. PRZYWARA, *Das Augustinische Geistesmotiv und die Krise der Gegenwart* i. Kantstudien XXXV (1930), 252 sqq.

²⁾ Zie p. 292 sqq.; terloops wijzen wij hier nog op de bestrijding van HEIDEGGERS boek door E. CASSIRER, waarin men alle traditionele argumenten bijeen kan vinden (i. Kantstudien XXXVI [1931], 1 sqq.).

n.l. dat de materiële aanschouwing tot haar vol en oorspronkelijk funderend recht wordt gebracht, draagt een gevaar in zich. Niet alleen zuiver persoonlijke, door stemmingen beïnvloede inhouden (intentionale objecten), maar bedriegelijker nog tijdssituaties met alle contingente accenten daarvan dreigen den schouw, vooral wanneer het gaat om den in zelfreflexie uiteen gevouwen levenszin van het menselijke bestaan, sterk te vertroebelen, althans hem die objectiviteit te onthouden, die van een werkelijke *wezens*-schouw geëist mag worden. De analyses van beide genoemde denkers zijn dan ook aan dit gevaar in zulk een mate ten offer gevallen, dat men niet ten onrechte van een wijsbegeerte der depressie gesproken heeft. Kan men bij HEIDEGGER van een tragische troosteloosheid gewagen in zijn uitwerken van de „zorg” als centraal karakter van het „Dasein” in den eindigen tijd op grond van de existentiële schuld en in het aangezicht van den dood, waarbij dit „Dasein” „hineingehalten in das Nichts” heet — JASPERS ziet zich reeds weer verder gestuwd tot een geloofszekerheid, die van de immanentie tot een nieuwe transcendentie geraakt, maar die het toch niet verder brengt dan een illusieloze „Gelassenheit im Angesichte der Gottheit”. ¹⁾ Dat deze kijk een niet noodzakelijk vooroordeel verraadt en merkwaardigerwijze reeds als dogma bij SCHELLING te vinden is, daarop heeft men terecht gewezen, betogende, dat de natuurlijke gang van den levenswil niet per se vervalst tot de onwaarachtigheid van het „Man” en dat met JASPERS niet ondanks al het krampachtige zich teruggeroepen weten van den wil tot een heldhaftige beslissing „scheitern” het laatste woord behoeft te zijn. Of dit nu aan de andere zijde moet voeren tot een oosters getinte, religieuze wereldverzaking, als geheel gelijkgerechtigd trouwens beschouwd met een atheïstische, zuiver immanente „Weltfreudigkeit”, is dubieus. ²⁾ Belangrijk is alleen, dat de mogelijkheid gezien is, de phaenomenologische vraagstelling ook los van de HEIDEGGER-JASPERSE gestemdheid vruchtbaar te maken voor de „Existenz-Erhellung”.

Algemeen gezegd is de fout dezer tot nog toe ontworpen existentie-philosophieën er een, die de protestantse en katholieke theologieën in haar pogingen tot hermeneutiek van het eindige bestaan niet hebben gemaakt: niet alleen wordt een bepaalde zingeving voor de absolute en algemene gehouden — ook al is een sterk gevoel van relativisme

¹⁾ Vgl. J. PFEIFFER, *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers* (Leipzig. 1934).

²⁾ G. GÜNTHER u. H. SCHELSKY, *Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewusstseins* (Leipzig. 1937); vgl. A. BRUNNER, *Ursprung und Grundzüge der Existenzialphilosophie* i. Scholastik XIII (1938), 173—205.

en niet-bindendheid paradoxalerwijze aanwezig —, maar vooral wordt niet feitelijk teruggevraagd naar zo iets als *zin* en *zingeving* of *zin-receptie* in het algemeen. En hier juist was HUSSERL (en op zijn wijze ook DILTHEY) methodisch veel dieper grijpend voorgegaan. In HEIDEGGERS nieuwe bepaling van wat ontologie heeft te zijn en waarop wij straks nog terugkomen, en in de laatste publicaties van JASPERS ¹⁾, die toch altijd al een sterker besef toonde van de noodzakelijkheid het zin-fundament elders te zoeken dan in den immanenten afgrond van het zinloze Niets, breekt echter het ware licht der zelfbezinning door, een licht, dat voor SCHELER, die vreemd genoeg niet tot de eigenlijke existentiephilosophen gerekend wordt, nooit ophield te schijnen. Reeds bij PASCAL en KIERKEGAARD verzette zich existentiële bezinning tegen een opheffing van het in beslissingen levende, voor zich zelf verantwoordelijke menselijke bestaan in de algemene begrippen ener wereld-logica, mutatis mutandis naar den tijd, waarin zij leefden. Zij vergaten echter nooit, dat het eigenlijke bestaan in een wetend inzicht bestaat, ja, dat alle ware kennis in deze fundamentele doorlichtheid wortelt. „Existenz ist Erkenntnis in einem qualitativ eminenten Sinne”, zegt H. BARTH zeer juist in een artikel, dat in zijn omzichtige bezonnenheid bijzonder geslaagd de verbanden van de schijnbaar in onzen tijd eerst ontdekte existentiële vraagstelling met KANTS transcendentale methode, scholastiek en antiek denken aan den dag brengt. ²⁾ Niet genoeg echter komt er o.i. de eminente betekenis van de phaenomenologische problematiek in uit, een problematiek, die de wereldbeschouwelijke, bekentenisachtige vormen van vroegere existentieanalyse op het plan van begripmatig onderzoek zoal nog niet volledig bracht, dan toch principiëel vermag te brengen. En wat deze kwalitatief bijzondere kennis eigenlijk betekent, daarover is het laatste woord nog niet gezegd: wij zullen er nog aan herinneren.

III.

8. Het is de grote verdienste van NIC. HARTMANN — niet zonder voorgangers (H. PICHLER, die reeds in 1910 weer op WOLFFS *Ontologia* wees) en, zij het ook zeer onafhankelijke, medestanders als G. JACOBY en ten onzent R. J. KORTMULDER — op de andere zijde van het door de criticistische probleemverenging verwaarloosde vraagstuk van

1) K. JASPERS, *Vernunft und Existenz* (Groningen. 1935); *Descartes et la Philosophie* (Paris. 1938).

2) H. BARTH, *Philosophie der Existenz* i. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft II (1942), 22 sqq.

het eigenlijke wijsgerige object gewezen te hebben. Zag, om het zeer algemeen te zeggen, de phaenomenologie opnieuw de *hyletische* problemen in tegenstelling tot de formalistische uitheveling aller inhouden scherp, maar bleef zij daarmee binnen het *gnoseologische*, HARTMANN stelt in zijn „*kritische*” *ontologie* de vraag naar het zijn van het zijnde en vat van den beginne af de gnoseologische relatie als een zijnsverhouding, ja hij vindt oorspronkelijk den toegang tot het zijn via een *metaphysica der kennis*. ¹⁾ Dat zijn uitgangspunt in de gnoseologische sfeer lag, kan geen verwondering wekken bij een denker, die uit de Marburgse school voortkwam en zich aan het daar geleerde criticisme eerst moeizaam ontworstelde, ook al bewijst zijn eerste grote werk ²⁾, in welke richting zijn, toen nog niet dissidente, belangstelling ging. Men heeft gemeend, dat hij naar het phaenomenologische kamp overging, toen hij de transcendentale reflexie voor de directe analyse van de werkelijkheidsstructuren verliet. Niets is minder waar en de talloze scherp kritiserende opmerkingen over de phaenomenologische methode en haar door de beoefenaars ten onrechte voor universeel gehouden problematiek bewijzen dit, ook al erkent HARTMANN de voorbereidende waarde dezer methode en al acht hij zijn eigen „aporetisch” onderzoek van de zich onmiddellijk biedende „phaenomenen” in ruimeren zin „phaenomenologisch”. ³⁾ Hier ligt nu juist het bedenkelijke punt: de methode van zijn onderzoek blijft volkomen duister en lijkt niet alleen dikwijls op willekeur, maar vaak ook schijnen zijn resultaten simpel geabstraheerd uit de toevallige hedendaagse stand der positief wetenschappelijke probleem- en begripsconstellatie. ⁴⁾ Daarbij komt, dat zijn „ontologie” in genen dele ondubbelzinnig van vraagstelling is en daardoor de moeilijkheden eerder nog vergroot. ⁵⁾ Zonder dan ook in te gaan op den geweldigen vloed zijner zowel het zijn in genere in zijn onderscheiden modi als de verschillende verschijningsvormen van het zijnde behandelende analyses, willen wij aanduiden, wat een hernieuwd stellen van het vraagstuk der „ontologie” eigenlijk betekent.

¹⁾ *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin. 1925²).

²⁾ *Platos Logik des Seins* (Giessen, 1909).

³⁾ Vgl. NIC. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin. 1925²), 35 sqq.; *Zur Grundlegung der Ontologie* (Berlin. 1935) cap. 36 c; 37 a; 46; 47; en i. *Deutsche Systematische Philosophie* (Berlin. 1931) I, 292/3.

⁴⁾ Vgl. R. J. KORTMULDER, *Nic. Hartmanns Ontologie* i. *Alg. Ned. Tijdschrift v. Wijsbeg. en Psych.* XXXII (1938/9), 182.

⁵⁾ Vgl. R. ZOCHER, *Die Philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie* (Tübingen. 1939), 29 sqq.

Het beste doet men o.i. door te onderscheiden tussen *ontologie*, *ontologiek* en *ontiek*. In de „ontologiek” wordt het zijn slechts begrepen voorzover het gesteld wordt krachtens de gnoseologische functie: het gaat er hier om te bepalen in hoeverre men van „zijn” zinvol kan spreken in oordelen met geldigheidsaanspraak. In den meest algemenen vorm, zowel criticistisch als phaenomenologisch dus, gaat de vraag hier uit naar den *zin van zijn*. In de „ontiek”, waarin de speciale wetenschappen en grote delen van HARTMANN'S ontologie overeenstemmen, vraagt men rechtstreeks naar het *wat van het zijnde* en zo ook naar het *zijn van het zijnde*. ¹⁾ In de „ontologie” tenslotte onderzoekt men werkelijk eerst de *mogelijkheid van zoiets als „zijn”*, d.w.z. naar de mogelijkheid van ontologiek en ontiek beide. Over de namen willen wij niet twisten, slechts op de onderscheiding der probleemrichtingen komt het ons aan, een onderscheiding, die nergens ooit volgehouden is. Door de gehele geschiedenis der philosophie loopt het vraagstuk van ὄν en εἶναι, maar bij voortduring werd slechts één der drie zijden gezien of wel de verschillende kanten vloeiden dooreen. ²⁾ Soms werden deze probleemstellingen tegen elkaar uitgespeeld, een ander maal ondoordacht gescheiden en verabsoluteerd. Vandaar het eigenaardige dubbele aspect, dat het zijns-vraagstuk vertoont: de denkende mens vindt zich in een „wereld”, die allerlei zijnsvormen „bevat”, reëel werkelijke, irreëel werkelijke, onwerkelijke, geldende, buitentijdelijke, boventijdelijke, eeuwige en wat niet al. Sferen, „rijken” van zijn omvatten hem, tussen de natuur en God ziet hij zich geplaatst, tot al deze ὄντα staat hij in betrekking en op grond van deze betrekkingen kan hij alleen hopen zichzelf en zijn plaats in de wereld te leren bepalen. Omgekeerd ziet de mens al spoedig in, dat al deze verschillende sferen haar zin alleen voor zijn denkend „zinnen” hebben — men denke hierbij nog volstrekt niet

¹⁾ De vraag, of het „zijn” wel een qualiteit is en wat KANTS, aan de ontologiek ontsprongen, bewering, dat het geen praedicaat, maar „bloss die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst” (B 626) is, ontisch eigenlijk voor waarde heeft, komt hier aan de orde; de problemen van *essentia* en *existentia*, het kernprobleem van *vorm* en *materie*, van *potentia* en *actus*, maar ook dat van de pluriformiteit van het zijn en de *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* of *κοινωνία τῶν γενῶν* behoren hier thuis.

²⁾ Een typerend voorbeeld van het volstrekt dooreen lopen dezer drie vraagstellingen en het niet duidelijk worden van haar systematisch verband levert het overigens bijzonder verdienstelijke artikel van R. J. KORTMULDER: *Wat is metaphysica?* i. Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsbeg. en Psych. XXX (1936/7), 75 sqq.

aan enige speciale „theorie” dezer relatie — en dat de onderscheiden zijnsvormen in de eerste plaats betekenissen zijn, die hij „verstaat”, en waar hij dus in zekeren zin ver van staat. Dat isoleert den mens van het zijnde: in geheel andere betekenis blijkt hij „eindig” dan toen hij zich nog slechts als een deel van de zijnde wereld wist: toen was hij klein, nu is hij eenzaam. Deze beide aspecten worden in geen wijsgerige bezinning ooit geheel verwaarloosd, maar eerst de vraag naar de mogelijkheid van deze dubbelheid — men geeft er op verschillend bezinningsniveau verschillende namen aan: wij vermijden met opzet elke toespeling op „kennistheorieën” en „metaphysica”’s — is de werkelijk laatste en diepst-funderende, funderend in dien zin, dat hier niet verder gevraagd *behoeft* te worden om de zelfkennis van den mens volledig te wekken. Vandaar dat in deze waarlijk „ontologische” analyses de laatste bevrediging wordt gevonden, ook al vergenoegt zich de naieve reflexie steeds met een eenzijdig „standpunt”: de wetenschappelijk radicale reflexie „verstaat” deze noodzakelijke vereenzijdigingen juist in haar noodzakelijkheid.

9. Het belangrijkste bij dit alles is nu te zien, hoe in het hedendaagse filosoferen deze drie beschouwingen als leidende motieven de voornaamste theorieën karakteriseren, echter nooit zuiver en geïsoleerd, aangezien iedere filosoof het gehéle wijsgerige vraagstuk vanuit zijn leidend gezichtspunt aansnijdt. Bij NIC. HARTMANN komt de ontkiek met haar methodische problemen tot aporetische ontvouwing; RICKERT geeft een waarlijk bezonnen ontlogiek, hoewel nog te eenzijdig criticistisch gebonden aan de ken-relatie in haar formalistisch-begripmatigen vorm, zodat een aanvullende correctie door HUSSERLS phaenomenologie hier nodig is; HEIDEGGERS „Fundamentalontologie” tenslotte brengt een eerste schets van de funderende vereniging van beide in een existentiëel verstaan, hoewel meer als programma, dan als uitgewerkt systeem en overwoekerd door totaal heterogene elementen, waarop we reeds wezen.

De moed, waarmee HARTMANN het ontische probleem stelt, is in zoverre toe te juichen, dat ook van zijn kant de verlossende tendentie tot uiting komt om „diesseits” van alle beslissingen, die apriori vraagstukken doen verdwijnen en in -ismen haar verstenende werking uitoefenen, de zakelijke verhoudingen aan den dag te brengen en te „behandelen” in stede van ze te verbuigen in quasi-oplossingen van uit vooroordeel geboren probleemconstructies. Zijn hernieuwing van de *philosophia prima* in den modernen vorm van een *philosophia ultima*, die de modaliteits- en categorieënvraagstukken waarlijk onbevangen tracht te stellen op grond van de hedendaagse weten-

schappelijke ervaring, is een in vele opzichten nuttige ontiek. ¹⁾ Het lukt hem echter niet zijn eigen geweldig vooroordeel te ontwaren, dat ligt in de alle ontwikkelingen begeleidend overtuiging, dat er een op zich zelf zijnde realiteit bestaat, welker eenheid zó zeker is, dat zij zich feitelijk reeds in de phaenomenen doorschijnend aankondigt, en die ondanks aporieën en antinomieën slechts ernstig gezocht behoeft te worden om zich te onthullen. Veel onbevredigender dan de gesignaleerde onzekerheid in de terminologie en de onklarheid der methode is dit massieve metaphysische geloof, voor hetwelk alle antinomieën slechts schijnbaar kunnen zijn. ²⁾ Wil men hier werkelijk bovenuit komen, dan moet men ook dit vooroordeel onder de loupe nemen, maar dan is men meteen boven de ontiek uit en ziet men zich gedwongen op de zinvraag der ontologiek in te gaan. Dan kan men echter ook niet langer volhouden, dat de gnoseologische relatie ontisch en ondergeschikt is. De vraag naar den zin van zijn, zoals de analyserende ontologiek die stelt, daarbij noodzakelijkerwijze van het oordeel uitgaand, is de enige reflecterende bezinning, die HARTMANN'S beschouwing tot zich zelf vermag te brengen. De miskennis van het oordeel als het centrale zinphaenomeen, dat zich waarlijk niet met andere transcenderende „Akte” op één lijn laat plaatsen, daar juist omgekeerd ook alle emotionele „Akte” kennend en dus in den grond oordelende zin-constituties zijn, maakt deze gehele „ontologie” tot een inconsequent naïef realisme. ³⁾ Vandaar dat RICKERT zich er tegen keert. ⁴⁾ ZOCHER heeft op verdienstelijke wijze de moeizame ontwikkeling van de „ontologische” vraagstelling bij dezen geschetst en er terecht de eigenlijke „kritische” ontologiek in gespeurd, ook al is zijn eigen uitwerking uiterst gewrongen en onklar. ⁵⁾ Zelf zegt RICKERT zeer duidelijk, dat hem van de „moderne” ontologen het inzicht scheidt, dat de ontologie dan eerst waarlijk omvattend kan worden, wanneer zij er zich voor hoedt tegen logica en kennistheorie te polemiseren. „Sie muss vielmehr die ontologischen Untersuchungen über das

¹⁾ Vgl. NIC. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie* (Berlin. 1935), Einleitung.

²⁾ Vgl. NIC. HARTMANN, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit* (Berlin. 1931); en P. HOFMANN'S kritiek daarop (bijgevoegde discussie, 59/60).

³⁾ Ook wanneer men met R. J. KORTMULDER de mogelijkheid van antinomieën in het metaphysische zijn open laat, ontkomt men niet aan het realistische vooropzetsel, dat, hoewel minder opdringerig, toch niet een resultaat van ontologische bezinning is.

⁴⁾ Speciaal: H. RICKERT, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie* (Heidelberg. 1930) cap. VIII.

⁵⁾ R. ZOCHER, *Die philosophische Grundlehre* (Tübingen. 1939), 35—70.

Sein der Welt so mit logischen Untersuchungen über das Erkennen der Welt verbinden, dass daraus *eine* philosophische Grundwissenschaft entsteht, in der das logische und ontologische Denken eine untrennbare Einheit bilden." ¹⁾ RICKERTS beschouwingen leveren zodoende de beginselen ener transcendentale analyse van den pluriformen zin van „zijn” en blijken, waarop wij reeds vroeger wezen ²⁾, KANTS problematiek vollediger te doorgronden dan het Marburgse scientisme. Nog doelbewuster in deze richting zoekt P. HOFMANN de feitelijke wijsgerige opgave in de alzijdige verdieping van het zin-probleem met een open oog voor de diensten, die de phaenomenologie deze ontologiek bewijst. ³⁾ Het kapitale onderscheid tussen „schouwen” en „verstaan”, het gefundeerd zijn van alle „zijn” in „zin” vormen hier de themata der grondleer; daar deze echter bij dit in den ruimsten zin gnoseologisch immanente denken blijft staan, vermag zij in HEIDEGGERS, nog weer een laag dieper borende, vraagstelling — die RICKERT eenvoudigweg met die van HARTMANN over één kam scheert! — slechts een terugvallen te betreuren en diens KANT-interpretatie niet te waarderen. Deze terugval zou daarin gelegen zijn, dat HEIDEGGER tenslotte het verstaan van zin wederom in een funderend zijn verankert en daardoor tot de voor een alles in zin-analyse oplossend denken onmogelijke stelling komt, dat het eindige existen in zich zelf ontologisch „is”, d.w.z. dat eindigheid, zin-verstaan en transcenderend ontwerpen van „zijn” in wezen identiek zijn. „*Transzendenz des Daseins und somit Seinsverständnis ist die innerste Endlichkeit im Menschen*” formuleert HEIDEGGER ⁴⁾ en raakt daarmee aan het werkelijke ontologische vraagstuk. Helaas kunnen wij hier niet nader op deze, de philosophische bezinning waarlijk revolutionerende, problematiek ingaan, zoals nodig zou zijn om de originaliteit van deze ontwikkeling aan te tonen. Uitdrukkelijk willen wij er echter op wijzen, dat ook hier van „interpreteren”, „zin” en „verstaan” gesproken wordt en dat toch het onderzoek niet op de tweede trap, die der zin-analyse in de betekenis, die wij de opgave der ontologiek noemden, staan blijft. Dit „verstaan” is n.l. de eigenlijke zelfkennis, die een

¹⁾ H. RICKERT, op. cit., 11.

²⁾ Zie pag. 304 sqq.

³⁾ Vgl. vooral P. HOFFMANN, *Das Verstehen und seine Allgemeingültigkeit* i. Jahrbuch der Charakterologie VI (1929), 1—60; *Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft?* (Berlin. 1929).

⁴⁾ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn. 1929), 227; vgl. *Sein und Zeit* (Halle. 1929²), 13: „Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst „ontologisch”; verder vooral § 83.

eindig wezen behoeft (en daarom altijd reeds bezit) om te kunnen bestaan; het expliciet tot volledige helderheid te brengen is de taak der in eigenlijken zin aldus te noemen „ontologie”. Dit verstaan is inderdaad boven phaenomenologische behandeling en transcendentale analyse uitgestegen tot die kennis in eminenten zin, waarop H. BARTH doelt: dat de phaenomenologische methode het echter mogelijk gemaakt heeft deze „kennis” als het wezenlijke thema der wijsgerige bezinning te ontwerpen, is zeker.

10. Wij vatten deze opmerkingen over de „ontologie” samen in de volgende constatering. De grote betekenis van het opnieuw uitdrukkelijk stellen van de vraag naar het zijn ligt hierin, dat er uit blijkt, dat het „zijn” niet een vanzelf sprekend begrip is. Het formaliserende criticisme had het „zijn” tot copula-zijn vervluchtigd en er een geldigheidsmoment van gemaakt, of het nu als bindmiddel of als scheidend spanningsmoment werd geïnterpreteerd. De modi van het zijn werden — het radicaalst bij GÖRLAND — tot graden van „ervarings”-constitutie en de verschillende vormen van werkelijkheid tot geldigheids„gebieden”, aan welke ogenschijnlijk alleen de technische opbouw en de voortschrijdende „verwerkelijking” in wetenschappelijke betekenis van filosofisch belang was. Het merkwaardige feit, dat er zulke „gebieden” „zijn” (gelden zij slechts, of „bestaan” zij ook en hoe bestaan zij?) werd uitgeleverd aan wereldbeschouwelijke speculatie van ongebonden dichterlijke vrijheid. Het formele scientisme sprak van het „metaphysische Bedürfnis”, dat het met het religieuze geloof overliet aan persoonlijke willekeur. Wanneer W. WUNDT de filosofie de taak gaf een wetenschappelijke wereldbeschouwing te construeren door de resultaten der wetenschappen — alsof deze bovendien absolute grootheden waren zowel in tendentie als methoden! — tot een harmonieus wereldbeeld samen te vatten ¹⁾, lag daarin althans nog een vaag besef van de eeuwige opgave der wijsbegeerte: meestal echter traden monismen op, die het „zijn” tot een specifieke kwaliteit beperkten en de andere vormen dan als epiphaenomeen, verschijning of zelfs als „schijn” wegïnterpreteerden.

Hoe imponerend deze systemen ook optraden, met het probleem van het zijn was het hun nooit ernst. Stond het criticisme, zelfs in zijn omzichtigen RICKERTSEN vorm, vrijwel hulpeloos tegenover

¹⁾ W. WUNDT, *System der Philosophie* (Leipzig. 1919) I, 1: „Der Zweck, den die Philosophie stets bald ausdrücklich, bald unausgesprochen erstrebt hat ... besteht überall in der Zusammenfassung unserer Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt- und Lebensanschauung.”

de zijnswijze der werkelijkheidsvormen, met één slag werd dit anders, toen de phaenomenologie de aanschouwbaarheid van het εἶδος poneerde en daarmee wezenskennis voor mogelijk verklaarde. De geldigheids-immanentie was, afgezien van de these van het „reine Bewusstsein”, daarmee overwonnen en aan de wijsbegeerte in principe haar ware mogelijkheden teruggegeven, zij het ook, dat haar ware problematiek nu eerst weer duidelijk aan den dag trad. De vraag van de *ontologie* naar den zin van zijn kon nu alzijdig gesteld en niet meer beperkt door het ondoordachte scientisme, dat immers den zijnszin altijd al in bepaalde richting uitgelegd aanvaardt, beantwoord worden. Door het wetenschapsgeloof der Marburger richting onbewust geleid kon HARTMANN'S *ontiek* daarnaast een eigen, naief te noemen, phaenomenologie beoefenen, die desniettemin of wellicht juist daardoor in staat was het zijnsprobleem in zijn vollen omvang aan de orde te stellen. Echter niet zó volledig, dat de ware *ontologie* er in te vinden is. Deze kwam eerst, doordat de vraag naar de mogelijkheid van zoiets als „zijn” en „zin” geformuleerd en in een existentiële analyse aangesneden werd. Hiermee was langs den omweg van het zijnsprobleem de eigenlijkste aangelegenheid der wijsgerige bezinning eindelijk weer tot op den bodem doorschouwd: het wezen der eindige existentie in zijn aangewezen zijn op zijn eigen mogelijkheden tot zelfverstaan te brengen. Alle philosophische τόποι als schijn en wezen, waarheid en werkelijkheid, denken en doen, weten en geloven, om slechts deze te noemen, vinden hier hun centrum, diepste verbondenheid en ontspringingspunt.

IV.

11. Daarmee zijn wij gekomen tot de laatste, meest typische karaktertrek van de huidige situatie der philosophische bezinning. Van belang is, dat deze situatie primair door de vakwetenschappen geschapen is en eerst daardoor het philosophische denken gerevolutioneerd heeft. De wetenschappen, die zich ex officio met den *mens* bezighouden, ontdekten n.l., dat haar object niet alleen met de gangbare methoden en begrippen niet te vatten is, maar ook, dat zijn plaats in het geheel der werkelijkheid een zó bijzondere is, dat haar analyses ongewild wijsgerige betekenis krijgen. De *philosophische anthropologie* is een door psychologie, geneeskunde en sociologie aan de orde gesteld probleem. Met de analytische, atomiserende methoden kwam men het wezen van den mens, zelfs wanneer men dit „wezen” onspeculatief, zuiver functionalistisch opvatte, niet nader. In de *psychologie* moest

de elementen- en associatietheorie wijken voor het helaas nog zeer onscherpe begrip „Ganzheit”, de *geneeskunde*, zowel de somatische als de psychiatrische, zag zich genoopt den zieken mens in plaats van het zieke orgaan te beschouwen — de ontwikkeling van de begrippen „ziek” en „gezond” levert bijzonder instructief materiaal voor dit groeiende inzicht — en de *sociologie* tenslotte, geboren uit ideologische belangen, moest via een ideologieleer komen tot de concrete „werkelijkheidswetenschap”, die haar apriorische fundering slechts kan vinden in een eenheidsidee, de eenheid n.l. van *bios*, *psyche* en *logos*.¹⁾ Omgekeerd werpt dit inzicht nieuw licht op de zo bij uitstek op den mens gerichte wetenschap der *geschiedenis*, die op haar beurt van isolerend causalistisch verklaren tot structureel verstaan overging. Wij laten in dit verband nu alle methodische en geldigheidsproblemen rusten en onderstrepen alleen het in het centrum komen van de vraag naar den mens en het ontdekken van zijn uitzonderlijke positie in de wereld. Het blijkt immers, dat de mens nòch met natuurwetenschappelijke categorieën, nòch met uitsluitend aan de sfeer van den „geest” ontleende begrippen te grijpen is, maar dat een eigen, ook met de teleologische beschouwing der biologie zich niet dekkende, methode en begripsapparatuur nodig is om zijn problemen te behandelen. Bovendien is de verhouding zijner „Schichten” — lichaam, ziel, geest — niet alleen niet een eenvoudig gegeven, maar in hoge mate problematisch, zó zelfs, dat men het heeft ondernomen het wezen van den mens en zijn positie in de wereld te willen benaderen onafhankelijk van dit beeld van „lagen”, waaruit de mens zich summatief zou opbouwen en dat een interpretatievooroordeel zou zijn.²⁾ Deze methodisch interessante, maar toch geforceerd eenzijdige poging vindt haar tegenhangster in de onderneming om den mens van de andere zijde als geest-wezen met de gehele verdere levende en levenloze kosmos te contrasteren³⁾: tegenhangster, want de eerste behandeling loopt toch uit op een „biologisme”, ook al wordt het biotische in den mens hier niet eenvoudig met het dierlijke „substraat” geïdentificeerd en tracht men het menselijke „leven” als iets sui generis op te vatten. Hoe dit zij, het vraagstuk der „Schichtung”, dat van de verhouding der lagen en de begripmatige bepaling daarvan en tenslotte

¹⁾ Voor de nadere beschouwing dezer ontwikkeling op geneeskundig en sociologisch gebied verwijzen wij naar onze studie: *Homo patiens en Animal ideologicum* (Assen. 1940), waar tevens een uitgebreide bibliographie te vinden is.

²⁾ Vgl. A. GEHLEN, *Der Mensch und seine Stellung in der Welt* (Berlin. 1940).

³⁾ Vgl. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlin. 1928).

dat van de plaats, die dit centrale, want alle „zijns” elementen in zich verenigende, of althans, om met RICKERT te spreken, zich tot alle ont(olog)ische sferen verhoudende, wezen in de „wereld” inneemt, zijn aan de orde gesteld en laten zich niet meer afwijzen, daar geen zuivere speculatie, maar de concrete nood van het tot handelen gedwongen leven ze opwierp. Men denke b.v. aan de *psychotherapie*, die deze vragen niet overzien kan en door het zich bezinnen op de verhouding tussen theorie en therapie niet alleen de geneeskundige methodologie verheldert, maar zelf tot een nieuwe wijze van kennen van den mens doordringt en in deze eigenaardige „heilende Tat” het eigene van den mens als zijn medemens existentiëel „ontmoetend” wezen dieper leert peilen. ¹⁾

12. De wijsgerige betekenis — indien men nu de logische en epistemologische kanten van het zeer ingrijpende verschijnsel buiten beschouwing laat — van dezen gang van zaken springt in het oog. Het gaat om niet minder dan de grondstructuur van het wereldbeeld, dat aan de „moderne” geesteshouding ten grondslag ligt. Dit wereldbeeld is het rationalistische van DESCARTES, door wien het tenminste zijn beslag en overheersenden invloed heeft gekregen. De *ratio*, het volgens mathematisch-logische wetten denkende principe staat absoluut gescheiden tegenover de ruimtelijke materie en is geroepen deze laatste, die ook het lichamelijke driftleven en het psychische gevoelsleven omvat, te beheersen en te leiden. Niet alleen dus, dat het mathematische alle wetenschappen in zijn ban trekt — een usurpatie, waartegen KANT met zóveel succes op kwam, dat men hem met GÖRLAND een „irrationalist” kan noemen —, maar het wereldbeeld en daarmee het beeld van den mens werd door dit rationalisme getekend. Dit dualistische mens-beeld met het eenzijdig accent op het denken is nu nòch grieks, nòch christelijk, maar een kruising van oriëntaals-stoïcijnse motieven met de westers-moderne tendentie tot „Herrschaftswissen”. De griekse mens is een *mikrokosmos*, welks orde te kennen en daardoor te kunnen bewaren de opgave der bezinning is op straffe van ondergang van het gehele organisme waarin kosmos, maatschappij en individu samenhangen. De christelijke mens is een *creatuur Gods*, dat in de door Zijn scheppingsdaad gestelde orde deemoedig te bestaan heeft tot het wordt weggeroepen: daar er tussen God en den mens een liefdeverhouding bestaat en daar de gehele wereld Gods schepping

¹⁾ Vgl. J. MEINERTZ, *Psychotherapie — eine Wissenschaft! Untersuchungen über die Wissenschaftsstruktur der Grundlagen seelischer Krankenbehandlung* (Berlin, 1939).

is, leeft deze zelfde verhouding tot al het zijnde in de caritas, die het denken en doen van den mens beheerst. In het begrip van de *analogia entis* wortelt het inzicht in het wezen van den mens, in zijn fundamentele verbondenheid met het al. In den nieuweren tijd daarentegen — de gronden voor dit verschijnsel laten we rusten — wordt de mens op zich zelf gesteld: in *volstrekte geïsoleerdheid* zowel van den kosmos als van zijn medescheepselen staat hij als een wezen dat zich temidden van een hem onbekende, vijandige wereld moet handhaven en dat slechts het verstandelijke denken heeft meegekregen om daarin te slagen. Talloos zijn de vormen, waarin dit mens- en wereldbeeld in den loop der eeuwen is opgetreden en steeds verhinderde deze conceptie, dat de blik doordrong tot de werkelijke structuren. Hadden oudheid en middeleeuwen de natuurlijke, *gelijkwaardige, driedeling* van het menswezen in lichaam, ziel en geest gekend — ook al vertoonde onder oriëntaalsen invloed de „geest” reeds telkens neiging om als onsterfelijk element een aparte plaats in te nemen met alle gevolgen van wereldvlucht, theologische contemplatie, quietisme etc. —, in de moderne voorstelling kan nog slechts van een *tweedeling* sprake zijn en de onsterfelijke geest wordt tot het berekenend verstand gedegradeerd. Allengs trok het constructieve verstand eerst en de speculatieve rede later zózeer alle aandacht tot zich, dat niet alleen het zuiver biotische, maar ook het emotionele gevoelsleven zich nog slechts met geweld gehoor konden verschaffen. Zo moest de jongere protestantse theologie opzettelijk, veel sterker dan de Reformatoren zelf, de ene zijde der creatuurlijkheid in de herinnering terugroepen, moest de vastgelopen maatschappijleer uit nood in het andere uiterste van het economisme en de theorie van den ideologischen bovenbouw vervallen en kon de „levensphilosophie” ondanks haar evidente onhoudbaarheden een „modestroming” worden. SCHELERS eis van een „Trieblehre” en zijn eigen bijdragen daartoe vormen de uitgesprokenste aanklacht tegen een denkwijze, die den mens onwaardig was en niet bij machte de werkelijke taak van het verstand en de rede in de menselijke existentie te verstaan, laat staan te vervullen. „Wenn es eine philosophische Aufgabe gibt, deren Lösung unser Zeitalter mit einzigartiger Dringlichkeit fordert, so ist es die einer philosophischen Anthropologie. Ich meine eine Grundwissenschaft vom Wesen und vom Wesensaufbau des Menschen: von seinem metaphysischen Wesensursprung wie seinem physischen, psychischen und geistigen Anfang in der Welt; von den Kräften und Mächten, die ihn bewegen und die er bewegt.”¹⁾ Daarmee zij althans

¹⁾ M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung* (Bonn. 1929), 15.

aangeduid, in welken zin de anthroposwetenschappen de philosophie steeds dringender aan haar eigenlijke roeping herinneren: deze wetenschappen roepen in geheel andere betekenis om wijsgerige verdieping dan de zogenaamd in een grondslagenkrisis geraakte natuurwetenschappen zulks schijnen te doen. Scientisme en wezenlijker wijsgerige bezinning gaan ook hierin tegengestelde wegen. ¹⁾

13. Het zou kunnen schijnen, dat de mens hiermee als het centrale en belangrijkste punt der werkelijkheid ver boven zijn betekenis wordt geschat en behandeld. Men dient hier echter wel zeer te onderscheiden. Enerzijds moet erkend worden, dat in vergelijking met het antieke, maar vooral met het christelijke wereldbeeld, de mens sedert de Renaissance, ondanks zijn schijnbaar uiterst zelfbewust en eigen-gereid optreden, in feite aldoor verder uit het centrum geraakt is en ontmoediging op ontmoediging heeft beleefd. Te recht noemt BURKAMP, daarbij slechts binnen het theoretische terrein blijvend, de copernicaanse astronomie, de darwinistische afstammingsleer (zij moge nu verbeterbaar zijn of niet) en de opvatting van de biologische gewordenheid van zoiets als de „ziel” zulke „Demütigungen”. ²⁾ Het lijkt ons niet de juiste weg om dit probleem in de eerste plaats als dat van het verval van het apriori te zien en zich dan in de daardoor onoplosbaar geworden antinomieën van „werkelijkheid” en „zin” te verstrikken. Deze vragen zijn belangrijk, maar in den grond komen zij niet boven het scientisme en de ontologiek uit. RICKERTS mening, dat het vraagstuk van den mens eerst behandelbaar wordt op grond van de ontologiek en een daarop geconstrueerde begripmatige metaphysica, waarbij hij zeer juist de dubbele richting ervan ziet, daar de mens volgens hem zowel uit de „erkante Welt” als de wereld uit den mens „begrepen” moet worden ³⁾, is de criticistisch enige mogelijke. Dat zij bevredigt, kan moeilijk gezegd worden, omdat zij feitelijk het probleem in zijn onoplosbaar karakter alleen formuleert en er in heel RICKERTS werk dan ook geen behandeling van te vinden is. Het fundamentele van de vraagstelling erkennen wij, maar juist omdat de mens onmogelijk langer als de *zin der wereld* kan worden beschouwd, wordt de *zin van zijn leven*, die geenszins met een subjectieve zingeving kan samenvallen, voor hem het allerbelangrijkste. *De philosophie is een menselijke aangelegenheid en daarom is voor haar de anthropologie het kernpunt*: voor een kosmologica daarentegen, die zich vermeet de gedachten Gods

¹⁾ Voor deze § vergelijke men ons artikel: *De situatie der philosophie* i. Annalen v. h. Gen. v. Wetensch. Philosophie XII (1942), 19 sqq.

²⁾ W. BURKAMP, *Wirklichkeit und Sinn* (Berlin. 1938) I, 20 sqq.

³⁾ Zie pp. 35/6 en 306/7.

voor de schepping van een eindigen geest te ontwikkelen, mag de existentiële problematiek wegvallen. De mens is dus voor de filosofie belangrijk, omdat de filosofie voor den mens belangrijk is, ja, omdat de wijsbegeerte den mens het bestaan eerst mogelijk moet maken door zijn zelfkennis niet onder het niveau van zijn mogelijkheden te laten blijven. Daarom is HEIDEGGERS ontologie, die het „zijn” en het „behoren” — een aanloop daartoe is althans in zijn KANT-interpretatie te vinden — uit de eindigheid van het bestaan leert verstaan, de principiële veelbelovendste anthropologie en is daarmee de filosofie wederom tot haar eigenlijke wezen teruggeroepen. Het griekse en het christelijke mensbeeld zijn er in opgeheven tot een vruchtbare synthese, vruchtbaarder althans dan die van HEYSE, waarin het griekse en het germaanse zó worden gesynthetiseerd, dat het christelijke als onecht tussenspel wordt geschrapt. Het is daartoe dan ook nodig dit christelijke als uitsluitend wereldverzakende askese mis te verstaan. ¹⁾ Dat één zijde van de opvattingen van den bisschop van Hippo alleen het christelijke denken niet definiëert, schijnt HEYSE te ontgaan. Maar hoe dit moge zijn — HEIDEGGERS probleemstelling is de consequentie uit de van alle zijden zich opdringende noodzaak den mens van alle hem voor zichzelf verbergende en van zichzelf vervreemdende, daardoor hem onzeker en onecht makende, theoremen radicaal te bevrijden. ²⁾ Het grootste en volstrekt onaangesneden probleem is daarbij, hoe het mogelijk is, dat de mens van zijn innerlijkste wezen vervreemdt en in de „onwaarheid” verzingen, of zeggen wij minder waarderend, geraken kan.

De filosofische anthropologie heeft als hartstuk der wijsgerige bemoeienis zich te verdiepen in de structuren, die het mensenwezen innerlijk samenhouden en uiterlijk met de „wereld” doen samenhangen. Deze structuuranalyse moet meer zijn dan een persoonlijke wereld- en levensvisie. Moet, daar anders het bedrijf der wijsbegeerte een zinledig spel van alleen aesthetische waardij zou blijven. Van een wereldbeschouwing als laatste woord is dus geen sprake: wel van een wereldanalyse op grond van existentiële besef. Over de methode van

¹⁾ H. HEYSE, *Idee und Existenz* (Hamburg, 1935).

²⁾ Vgl. F. SEIFFERT, *Die Wissenschaft vom Menschen in der Gegenwart* (Leipzig, 1930), 7: „HEIDEGGER erkennt weder das Abschreiten des Umkreises von dinghaft „Vorhandenem”, noch das Zurückbeziehen des empirisch Gegenständlichen auf Formen des „reinen” Seins im Sinne des Platonismus (bzw. dessen kritizistischen Abwandlungen) als rechten Weg an, um die Struktur des „Daseins” aufzuhellen, sondern nur die Analyse des existierenden Menschen, das grundsätzliche Verständnis der Arten seiner Stellung zur Welt und zu sich selbst.”

deze „Erhellung” van existentie en wereld en over de geldigheid, vooral de algemeengeldigheid, van haar onderzoekingen en meer evocerende dan contemplatieve resultaten kan men eerst spreken, nadat zij vruchtbaar gebleken is, vruchtbaar voor het leven, waaraan zij ontsprong. „Praktische Verwendbarkeit freilich im üblichen Sinn, praktischen Nutzen darf man auch von der existentiellen Phänomenologie nicht erwarten; wemgleich ein in die Tiefe dringendes Existenzverständnis etwa dem Seelsorger oder dem Psychiater auch praktische Dienste leisten, ja ihm unentbehrlich sein kann. Aber der eigentliche Sinn der Existentialphilosophie liegt nicht in solchem Nutzen; und auch nicht mehr, wie bei HUSSERL, in dem Verlangen nach einer letzten Rechtfertigung alles Für-wahr-haltens. Sondern sie will dem Menschen dazu verhelfen, dass er, indem er die Welt in ihrem Sein besser verstehen lernt, zugleich sich selbst besser versteht. Sie dient damit einer besonderen Sorge des Menschen; *einer Sorge, die vielleicht das Eigentliche seines spezifisch menschlichen, ihn vom Tier unterscheidenden Wesens ausmacht. Es ist dies sein Wesen, dass er aus dem Dunkeln ins Helle strebt.*” ¹⁾

V.

14. In de inleiding vatten wij de quintessens van het huidige filosoferen samen onder den titel „*antiscientisme*”. Wij zijn ons bewust, dat het hedendaagse denken niet in deze negatieve kenschetsing zijn adaequate karakterisering vindt. Integendeel: het is in eerste instantie positief gericht, gaat, men zou bijna zeggen methodisch roekeloos, recht op zijn doel — het „leven”, het „zijn”, de „existentie” — af en houdt zich weinig op met bestrijdende polemieken. Deze onbekommerdheid is een vooral onder invloed van de phaenomenologische beweging, die bovendien weldra van haar overgebleven methodische gewetensbezwaren werd ontdaan, de moed tot zich zelf gevonden hebbende typerende tendentie van dezen tijd. Zij laat zich verstaan als reactie op de neiging tot het eeuwige „messen wetten”, waartegen reeds HEGEL op kwam en die in de periode na dezen steeds minder de vaardigheid tot werkelijk „snijden” bleek te vergroten. De filosofische bezinning trok zich prudent terug op methodologie, logica en kennistheorie, het eigenlijke aansnijden der werkelijkheid overlatende aan de vakwetenschappen. De methoden nu worden in deze reeds lang naief, intuïtief beoefend, voordat de methodologie ze onderzoekt en de kennistheorie is geen vruchtbaar bedrijf, zolang zij den blik strak

¹⁾ H. REINER, *Phänomenologie und menschliche Existenz* (Halle. 1931), 22.

op het haar gegeven kenproces gericht houdt. Eerst dan kan de filosofie zich uit haar verachte toestand bevrijden, wanneer zij haar taak niet zoekt als dienares — evenmin trouwens als heerseres, gelijk de sophia wenst — der wetenschappen, maar wanneer zij een eigen methode ontwikkelt, die voert naar een eigen doel *naast* de objectiverende wetenschappen. Op het zelfde niveau kunnen deze doelstellingen van het denken niet staan, anders zou het aangeven van de differentia specifica onmogelijk worden, maar aan de andere zijde mag de philosophische bezinning niet zó ver van het wetenschappelijke denken afwijken, dat er van een ander genus van menselijke activiteit zou moeten worden gesproken. „Kenniss” en „wijsheid” verschillen specifiek, maar zij blijven beide weten. Reeds duiden wij aan, dat het jongste denken o.i. werkelijk een aanloop neemt tot een hernieuwden sprong naar de wijsheid: het wezen van den mens en de zin zijns levens zijn weer het object der bezinning en de paradoxe opmerkingen van HEIDEGGER over de logische „Widersinnigkeit” der waarlijk metaphysische vragen ¹⁾ wijst er op, dat dit „object” inderdaad eigen methoden vereist. Of men deze nu „hermeneutiek”, „Erhellung” of anders wil noemen, is van minder belang dan het feit, dat in deze gedachtenontwikkelingen ons aangaande dingen aan den dag komen en dat deze als „onthullingen” het (zelf-)bewuste „weten” verdiepen. De methodologie dezer ondernemingen moet nog geschreven worden, maar zal aan het belang dezer onderzoekingen niets toe of af doen. Wij staan dus voor de volgende situatie: een methode, die in staat is niet alleen een ons allen ten zeerste aangaande zaak, (het tot „waarheid” komen van onze existentie), maar ook de ons in de afgelopen periode schijnbaar het meest belovende bezigheid (de het onderwerpense objectivering van het „zijnde”) op haar zin te onderzoeken, en haar mogelijkheid (niet te verklaren, maar) te verstaan, waarbij dit verstaan den verstaande zelf essentiël (beter existentiël!) verandert, wordt voor onze ogen aangewend. *En deze methode is wezenlijk antiscientistisch, juist omdat zij de wetenschappelijkheid zelf fundeert en in haar betrekkelijkheid als een afgeleiden, ja deficiënten modus van het zijnsverstaan in het licht stelt. Juist zo was het bij KANT, ook al gebruikte hij andere termen; en in allerlei gedaanten leefde dit inzicht en deze tendentie bij de grote denkers uit middeleeuwen en oudheid. Het logisch-objectiverende wetenschapsideaal, aan de idee der mathematisering georiënteerd, is de grote tegenspeler van deze wijs-begeerte en na KANT en ondanks HEGELS geweldige poging tot verzoening beider tendenties, won*

¹⁾ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (Bonn. 1929), 12/3.

het zichzelf steeds meer veruitwendigende logicisme en verzonk de filosofie tot wat zij was omstreeks 1900. Het antiscentisme stelt dus een drievoudig probleem: 1. Wat is de objectiverende wetenschap en hoe is zij „mogelijk“? (d.w.z. welken zin heeft zij?) 2. Hoe is de menselijke existentie te verstaan, zó dat de „wetenschap“ zich haar legitieme, ondergeschikte plaats erin bewust kan worden? 3. Wat verbindt wetenschap en existentiële hermeneutiek in diepere betekenissen tot een „weten“, m.a.w. hoe moet de nog eerst te ontwerpen epistemologie gebouwd zijn? Dit alles is toekomstmuziek, maar een, waarin talloze zeer oude melodieën opnieuw zullen doorklinken.

15. GÖRLANDS *prologica* is daarentegen scientistisch en wel in zo'n zuiveren vorm, dat de door zijn criticistische voorgangers beoefende rede- en kenniskritiek door hem als anthropologisme verworpen wordt. Zijn filosofie kent slechts wetenschappen als object en dat hij geen „wetenschapsleer“ in eigenlijken zin wil bedrijven, bewijst, dat hij alle vragen, die de wetenschap zelf met haar geldigheidsaanspraak in een grondiger methode willen trachten te verstaan, afwijst. Hij vlucht daartoe in een extreem formalisme en bereikt daardoor, dat hij inderdaad een positie vindt, die ook nog vóór de existentiële (ontologische) zin-vragen schijnt te liggen. Het formele uitgangspunt in de vraag zelf en haar modaliteitskarakter te zoeken is aan de ene zijde werkelijk het non plus ultra van fundering. Aan de andere zijde echter brengt dit voordeel het kapitale nadeel met zich mee, dat alle inhoud, d.w.z. alle „zin“ zodoende irrelevant wordt en als toevallig materiaal van elders moet worden aanvaard. De *prologica* fundeert de geldigheid van den zin, maar allen zin zelf laat zij onverstaan. De filosofie dient de objectivatie door haar voorwaarden bloot te leggen en haar van zich zelf zeker te maken, maar de zin van het objectiveren blijft duister, daar elk geldigheidssysteem als factum — een *absoluut* gegeven dus! — verder onbevraagd blijft. Dit *factum* is een *fieri*, zeker, maar ook dit juist ontologisch zo merkwaardige verschijnsel wordt slechts op zijn formeel proceskarakter, niet op zijn zin-volheid onderzocht.

Bedenken wij nu echter aan de andere zijde, dat de *eenheid der ervaring* de idee der prologische analyse is en dat niemand meer dan GÖRLAND de gelijkwaardigheid van *alle* gebieden der ervaring (d.w.z. der *zingevingen!*) onderstreept, ook al interesseert hem wederom slechts de technische samengroeiing en eenheid stichtende auxiliariteit óók dezer „gebieden“, — dan komt zijn positie in een ander licht te staan. Dan begrijpt men, waarom wij het GÖRLANDSE denken in hoge mate actueel achten en den Hamburgsen filosoof in genen dele als een

epigoon, die zijn eigen tijd niet meer verstaat, vermogen te beschouwen. De onduidelijkheid, die wij geconstateerd hebben ¹⁾ met betrekking tot de correlativiteit (of zij n.l. den verwerkelijsmodus der gebieden of het „denkend” zich bezinnen op dezen belevingsvorm betreft), blijkt nu een indicium van GÖRLANDS zuivere intuïtie. *Deze onduidelijkheid is niets anders dan het aan den dag treden der wezenlijk ontologische problematiek!* Het intellectualisme zijner voorgangers onthulde hier niets, maar bedekte juist, waarop het aankomt. GÖRLAND ziet, maar vermocht het niet expliciet te ontvouwen, dat „wetenschap” niet samenvalt met constructief, mathematiserend „Herrschaftswissen”. Hij erkent minstens de gelijkwaardigheid van willen, scheppen (voelen) en geloven („ahnen”) *als vormen van weten*, hij ziet het wezen der existentialiteit in haar eindigheid, getuige de „vertwijfeling” van het religieuze ervaren, ja hij weet, dat de eenheid der ervaring het diepste probleem der menselijke zelfverwerkelijking is — , maar hij deinst terug voor het schijnbaar methode-loze van zijn eigen intuïties. In een uiterste behoefte om verantwoording af te leggen en te eisen, tracht hij met geweld zijn intuïties methodisch te bannen en grijpt daartoe terug op den functionalistischen geldigheidsvorm van het natuurdenken. *Zijn extreem formalisme is een gigantische poging alle modi der existentialiteit te omvatten en te reguleren in den zekeren gang der ervaringsconstitutie.* Om de „verwerkelijking” gaat het hem overal: zijnsverwerkelijking, gemeenschapsverwerkelijking, stijlverwerkelijking, verwerkelijking van de heiliging. In deze veelheid van verwerkelijkingen *wordt de mens werkelijk zichzelf en hij bezint zich daarop* in de wetenschappen! De moed tot het diepere bevragen van zijn intuïties ontbrak GÖRLAND en daarom verformaliseerde hij de verwerkelijking tot wetenschappelijke constituering onder den nog altijd nawerkenden invloed van het physico-mathematicisme, in welks spher het neokantianisme geboren werd. Ook COHEN schreef een ethica en een aethetica, maar deze werken zijn wereldbeschouwelijke bekentenissen van beperkte waarde, waaraan hij het stempel der geldigheid met geweld trachtte op te drukken door een schijnbaar rigoreus transcendentalisme, dat de willekeur der „ontwikkelingen” nauwelijks verbergt. GÖRLAND is ver van dit subjectivisme op zijn smalst: hij ziet zeer „objectief”, heeft een open oog voor de „irrationele” zijden van het menswezen, erkent de waarde zijner emotionaliteit, vergeet de „Realitätsbetroffenheit” allerminst en doorgrondt zijn ontwerpene „Geschichtlichkeit”. Maar als wantrouwt hij zijn eigen

¹⁾ Zie pp. 211/2 en 228/9.

„ontologisch” inzicht, zoekt hij zijn uitsluitend filosofisch heil bij de oordeelssystemen, die deze verschillende „gebieden” reeds hebben geobjectiveerd en meent het wijsgerige probleem, dat hij zelf indirect aan de orde stelt, recht te doen wedervaren door dezen objectivaties haar formele voorwaarden in het bewustzijn te roepen.

Er is ongetwijfeld een gang der begripsverzuivering, een in „Revolutionen der Denkungsart” voortschrijdende ontdekking der gebiedsstructuren aan te wijzen en de „philosophia perennis” heeft zich aan deze apriorisering en aposteriorisering bij voortduring gelegen laten liggen. Het is daarom goed, dat de prologische vraagstelling naar aanleiding der jongste wetenschapsgeschiedenis — de natuurwetenschappelijk-wiskundige wel te verstaan: de geesteswetenschappelijke verwaarloost GÖRLAND op onverdedigbare wijze! — dit proces duidelijker dan enige vorige transcendentale theorie onthulde en daardoor het „idealisme” een positieve verduidelijking deed ondergaan. Maar eenzelfde gang is er in de „philosophia perennis” te ontwaren: zij was te allen tijde revolutionering van de steeds weer in „standpunten” vastlopende zelfkennis van den eindigen mens. GÖRLANDS *summatief perfectibilisme* — de reeds eerder gebruikte term zij ons vergeven — *bewijst onschatbare diensten aan de onbevangen beschouwing van het „leven” en tracht de verstarring van dit pluriforme „leven” tegen te gaan door het een oneindige reeks van bevrijdingen voor ogen te stellen als opgave. De laatste bevrijding tot de volle eigenlijkheid blijft bij hem echter slechts een — wereldbeschouwelijk dogma en wordt geen hermeneutische wetenschap van fundamenteeler en uiteindelijke funderende natuur.*

De ontwarring der problemen, de scherpe onderscheiding der zingevingen echter is door zijn werken beslissend gediend — wij verwijzen naar de analyses van het eerste gedeelte van deze studie —: nergens elders vindt men dezen klaren blik voor het onderscheidende der werkelijkheidssferen. De vele vraagtekens, die wij desniettemin hebben moeten plaatsen — zie ons tweede gedeelte —, betreffen niet het analytische, maar het synthetische dezer filosofie: de eenheid der ervaring en de eenheid der gebieden zijn beide met onbeantwoorde, ja ongestelde vragen beladen concepties en de ongemerkte, althans onuitgesproken dogmata, die hier overal op den achtergrond staan, dwingen tot verder onderzoek.

Dit onderzoek dient o.i. door de ontologische hermeneutiek aangevat te worden —, maar eerst deze formaliserende titanenarbeid dwingt onontkoombaar tot deze vraagstelling. Daarin ligt zijn grote betekenis.

FINIS

STELLINGEN

I

A. GÖRLANDS *prologisch criticisme* verheldert uitermate de methodische vraagstukken, die de voortschrijdende verdieping en de systematische samenhang der bijzondere wetenschappen opwerpen, hoewel de bewering van fundamentele eenheid der ervaringsgebieden en de formele analogisering der verwerkelijsingsmethoden niet van dogmatisme en dubbelzinnigheid zijn vrij te pleiten.

II

A. GÖRLANDS definitie van het *philosophische probleem* miskent de centrale plaats van de vraag naar het wezen van den mens en zijn positie in de wereld, hoewel een prologisch niet te vatten dogmatische beslissing in deze vraag aan het aldus bepaalde criticisme onuitgesproken ten grondslag ligt.

III

H. SCHOLZ' bepaling van het *metaphysische probleem* berust op een misverstand.

H. SCHOLZ, *Metaphysik als strenge Wissenschaft* (Köln. 1941).

IV

G. HEYMANS' opvatting van den zin der *metaphysica* is onhoudbaar.

G. HEYMANS, *Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung* (Leipzig. 1905).

V

W. BURKAMP merkt terecht op: „Es ist ein Verkennen der Sachlage, wenn man im Kalkül das Wesen der *Logik* selbst sieht und nicht eine durch die Denkleistung erst sinnvoll gemachte Algorithmisierung.“

W. BURKAMP, *Wirklichkeit und Sinn* (Leipzig. 1938) §745.

VI

R. CARNAPS bewering: „Auf dem Gebiet der Metaphysik (einschliesslich aller Wertphilosophie und Normwissenschaft) führt die *logische Analyse* zu dem negativen Ergebnis, dass die vorgeblichen Sätze dieses Gebietes gänzlich sinnlos sind“ is volstrekt onaanvaardbaar.

R. CARNAP, *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* i. Erkenntnis II (1931), 220.

VII

De normatieve *ethica* kan nimmer, gelijk L. LÉVY-BRUHL dit eiste, door een „science des moeurs” worden vervangen, zelfs niet, wanneer deze sociologie in den zin van H. FREYER de concrete existentiële situatie met haar noden en haar „imperfectum”-karakter tot kernpunt van onderzoek maakt.

L. LÉVY-BRUHL, *La Morale et la Science des Moeurs* (Paris. 1903).

H. FREYER, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig. 1930).

VIII

De *ethica* als universele normatieve wetenschap moet zowel het maatschappelijk handelen als de zelfverwerkelijking (en wel niet in beperkt aesthetischen zin) betreffen en kan dit alleen op grond ener anthropologie.

IX

Juist wanneer men, gelijk M. WUNDT, meent, dat KANTS hernieuwing der metaphysica haar voltooiing vindt in de „Kritik der teleologischen Urteilkraft”, heeft men reden de, desniettemin door WUNDT gedeelde, gangbare opvatting te bestrijden, dat de principia van de „aesthetische Urteilkraft” in dezen gedachtengang niet thuis behoren.

M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker* (Stuttgart. 1924), 354/5.

X

H. NOACKS *aesthetisch-„idiomatische”* onderzoekingen bevatten de schetsen ener zelfstandige, in streng prologische banen zich bewegende, systematische kritiek der stijlwetenschappen in bijzondere oriëntering aan de kunstwetenschappen en vullen daardoor een formele en materiële lacune in A. GÖRLANDS eigen „Aesthetik als kritische Philosophie des Stils.”

H. NOACK, *Vom Wesen des Stils* i. Die Akademie (Erlangen. 1925) II, 117 sqq.; IV, 63 sqq.

XI

De bepaling van de verhouding van *godsdienswetenschap*, *godsdienswijsbegeerte* en *theologie*, die G. VAN DER LEEUW geeft — „Van de Godsdienswetenschap onderscheidt de Godsdienswijsbegeerte zich doordat zij bij haar voortschrijden de Epochè hoe langer hoe meer prijs geeft; van de Theologie onderscheidt zij zich door haar immanent karakter, door het ontbreken van openbaring” —, is aanvechtbaar.

G. VAN DER LEEUW, *Inleiding tot de Theologie* (Amsterdam. 1935) §§ 38/9.

XII

Een fundamentele verwantschap tussen de *dialectische theologie* en de *kritische wijsbegeerte* is onmiskenbaar: men moet daartoe echter E. BRUNNER met KANT, niet K. BARTH met een — bovendien gefingeerd — „Marburgs” denken vergelijken.

J. C. FRANKEN, *Kritische Philosophie und Dialektische Theologie* (Amsterdam. 1932) § 12.

H. W. V. D. VAART SMIT, *Die Schule Karl Barths und die Marburger Philosophie* i. Kantstudien XXXIV (1929) Heft 3/4.

XIII

Het wezen van den mens is het eigenlijke object der wijsgerige bezinning. Eerst door dit explicite tot thema te maken komt de filosofie van veel periphere bemoeienis, waarin het *anthropologische probleem* te allen tijde latent aanwezig is, tot zich zelve.

XIV

De *biologische anthropologie* van A. GEHLEN, die de eenheid van het menswezen adaequaat, zij het ook uit een speciaal gezichtspunt, vat, maakt haar „logologische” tegenhangster nu eerst recht tot een gebiedenden eis, een eis, die in de werken van H. PLESSNER een eerste formulering heeft gevonden.

A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Berlin. 1940).

H. PLESSNER, *Die Einheit der Sinne* (Bonn. 1923).

id., *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlin. 1928).

XV

G. MISCH' opvatting omtrent de verhouding van de *oosterse* en de *westerse filosofie* — „Als Haupteinsicht für des Verständnis der abendländischen Philosophie erscheint mir, dass die Entwicklung der Philosophie in Griechenland bis zum Auftreten von SOKRATES mit der *gesamten* Ablauf der Entwicklung in *Indien* und *China* zu vergleichen ist, als Anfang und „erster Gang” der Philosophie, und dass dann, mit SOKRATES und PLATON, ihr „zweiter Gang” beginnt, der den neuen Aufbau der Philosophie auf dem Boden der Wissenschaft bringt und alle folgende Entwicklung in der Arbeit an diesem eigentümlich abendländischen Werk ihres Gesamtaufbaues zu einer Einheit zusammenschliesst” — is zeer aantrekkelijk.

G. MISCH, *Der Weg in die Philosophie* (Leipzig. 1926), IV/v.

anders: P. MASSON-OURSSEL, *La Philosophie Comparée* (Paris. 1923).

XVI

De *interpretatie* van het verschijnsel SOKRATES, die L. BRUNSCHVICG geeft, is onbevredigend, daar zij zelfs geen poging doet om eenheid in de figuur te brengen.

- L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (Paris. 1927) I, §§ 13/14.
vgl. H. HEYSE, *Idee und Existenz* (Hamburg. 1935) § 5.
H. KUHN, *Sokrates* (Berlin. 1934).

XVII

Ten onrechte verwerpt É. BRÉHIER het begrip „christelijke filosofie” en meent hij, dat „le développement de la pensée philosophique n’a pas été fortement influencé par l’avènement du Christianisme.”

- E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie* (Paris. 1927) I, 493/4.
id., *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* i.
Revue de Mét. e. d. Morale XXXVIII (1931), 133 sqq.

XVIII

De wijsbegeerte behoort een *eigen, en wel centrale faculteit* te vormen, terwijl voor het candidaatsexamen in iedere faculteit inzicht in de filosofische vraagstelling in het algemeen en kennis van de door het speciale studievak opgeworpen wijsgerige vraagstukken in het bijzonder dienen te worden geëist.

XIX

De vorm, waarin J. HESSING de *philosophische propaedeuse in het Middelbaar en Voorbereidend Hoger Onderwijs* mogelijk en wenselijk acht, houdt te weinig rekening met de ontwikkeling van de bijzondere wetenschappen en den daaraan beantwoordenden vorm van het schoolonderwijs sedert HEGEL. HEGEL zelf ging bovendien in zijn programma veel verder.

- J. HESSING, *De wenschelijkheid van het onderwijs in de filosofie aan Gymnasia en Middelbare scholen* i. De Idee XV (1937) afl. 3.
HEGEL, *Ueber den Vortrag der philosophischen Vorbereitungswissenschaften auf Gymnasien*. Brief van 23/X/1812 aan I. Niethammer [Sämtl. Werke (ed. Glockner) III, 301 sqq.].



