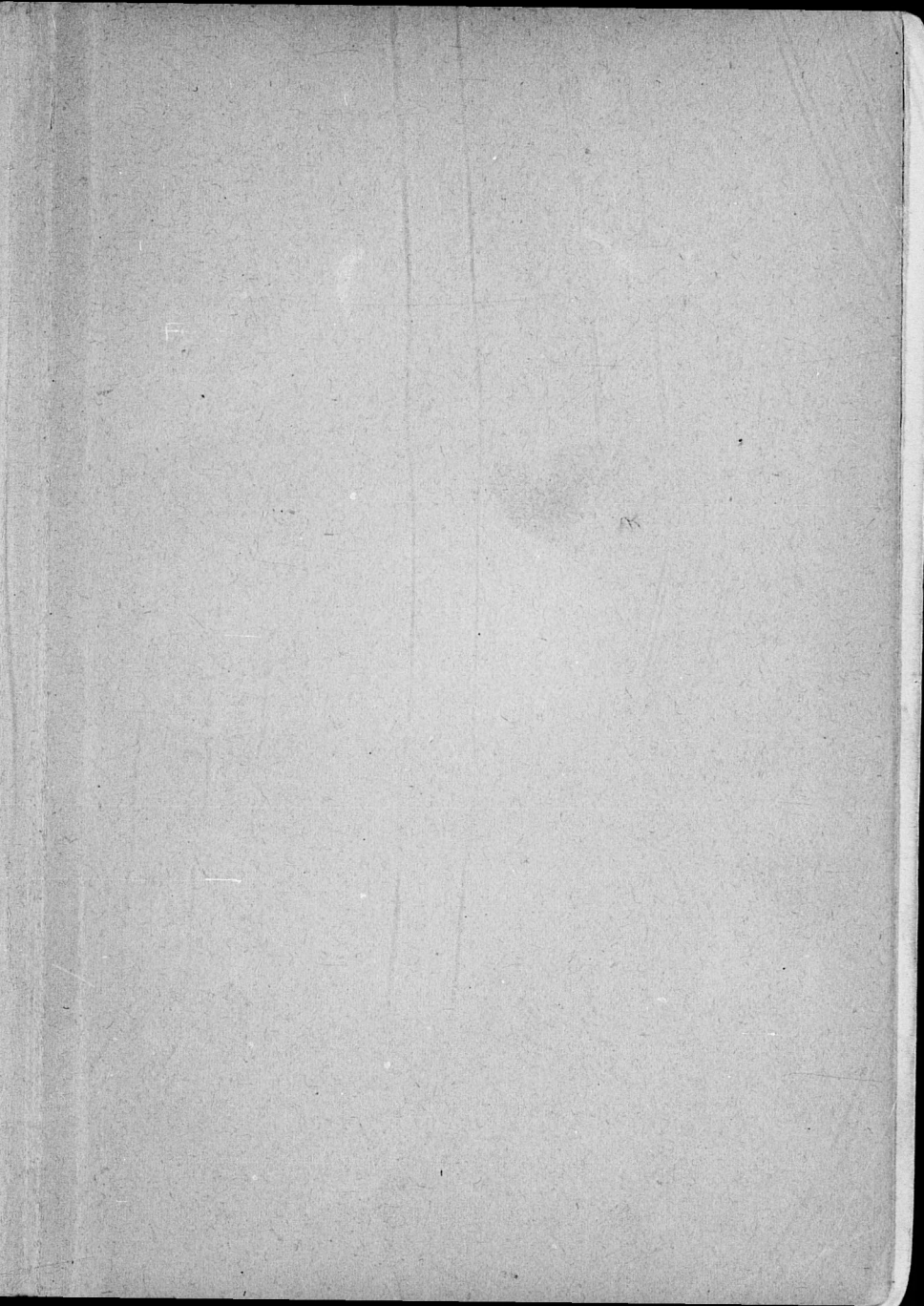


st.
99
U.

Y oct
1898



VI
9

G

III

Wt 1 cc
G. S. 1898

Dr. B. J. H. OVINK.

OVERZICHT

DER

GRIEKSCHE WIJSBEGEERTE.



AMSTERDAM,
S. L. VAN LOOY | H. GERLINGS.

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



0373 2504

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT.

VOORREDE.

Dit werkje is geschreven voor hen, die zich nog niet met de studie der wijsbegeerte hebben beziggehouden en zich voorloopig eenigszins in hare geschiedenis wenschen te orienteeren, voordat zij aan de gewone handboeken beginnen. In het bijzonder hoop ik, dat de leerlingen van de hoogste klassen der gymnasia, die voor philosophische vraagstukken belangstelling hebben gekregen, er eenigen dienst van hebben. — Alleen de hoofdzaken zijn behandeld; vele kwesties konden slechts oppervlakkig worden besproken, sommige problemen alleen worden aangewezen. Zoo kon o.a. de Platonische ideeënleer, welke onmiddellijk tot principieele kwesties voert, moeilijk anders dan in vage omtrekken worden geschetst. Dikwijls is, wat de oude denkers leerden, eenigszins vrij, in moderne bewoordingen weergegeven en heb ik getracht den lezer te helpen hunne bedoelingen te benaderen. Dat dit gevaarlijk is, weet ik zeer wel. Toch hoop ik dat er geen verwarring ontstaan is en men b.v. niet zou kunnen meenen, dat ik, wat tot toelichting van Parmenides' leerstellingen gezegd is, als diens eigen gedachten wilde doen voorkomen. En daar men sommige denkbeelden der ouden m.i. alleen dan

verstaan kan, als men er de nieuwe opvattingen, in welke men zelf leeft, bewust in alle onderdeelen tegenover stelt, heb ik gemeend bij het uiteenzetten der verschillende leerstellingen telkens een toelichtende kritiek te moeten voegen. Daardoor immers zijn vele handboeken minder bruikbaar voor eerstbeginnenden, omdat deze het daar behandelde niet met hun eigen (meestal verwarde en vage) denkbeelden weten in verbinding te brengen.

Behalve de Grieksche schrijvers zelf, heb ik vooral geraadpleegd de werken van Zeller, Ueberweg, Schwegler, Brandis, Prantl, Lewes, Windelband en Thilo. Uit de laatsten heb ik soms, zonder de namen te noemen, aanhalingen gedaan. — Ook heb ik hier en daar eenige lectuur aangeraden, wetend dat eerstbeginnenden dikwijls met moeite naar boeken zoeken, die voor hen geschikt zijn, zonder naar wensch te slagen.

Zoo hoop ik, dat dit boekje iets moge bijdragen tot het bevorderen van de studie der wijsbegeerte, welke in onze dagen misschien meer nut kan doen dan ooit te voren.

GOUDA, Sept. 1895.

O.

Overzicht der Grieksche Wijsbegeerte.

Evenals de andere wetenschappen heeft ook de wijsbegeerte tastend en struikelend haar weg gevonden. Er moest heel wat zijn voorafgegaan, voordat de mensch zich als denkend wezen tegenover het hem omringende plaatste en zich, hoe duister ook, bewust werd dat daarin problemen waren, die opgelost moesten worden en tot wier oplossing hij door koel, opzettelijk nadenken iets kon bijdragen. En toen men, niet meer tevreden met het empirisch waarnemen en classificeeren van het gegeven, *wetenschap* begon te zoeken, stelde men de problemen telkens verkeerdt; men wierp oplosbare en onoplosbare vragen dooreen, men kende geen methode, de taal was vaag en onvolkomen, de wetenschappelijke terminologie moest eerst geschapen worden. Maar het is verheffend onder dit alles den logischen drang van den menschelijken geest op te merken, die, zijne behoefte aan eenheid en samenhang willende bevredigd zien, onder alle teleurstellingen door eigen innerlijke kracht wordt voortgestuwd. Langzaam ontstaat er orde in den chaos van gedachten; geleidelijk komen de juister probleemstellingen, de betere begrippen, de treffende termen. Grootte geesten, door vooroordeelen belemmerd, zien slechts één kant der dingen en zijn door ééne groote gedachte uitgeput. Maar zoekers na hen zien andere onopgemerkte

dingen, worden getroffen door leemtes en inconsequenties, vullen aan en verbeteren, het wederom aan hun opvolgers overlatend de door hen ontdekte waarheden van alle bijmengsels te reinigen en de gevonden principes, wier draagkracht de ontdekkers vaak zelve niet geheel voelden, en waarmede zij menigmaal weinig wisten aan te vangen, vruchtbaar te maken en al het andere daarmede in verbinding te brengen.

Philosophie was bij de Grieken hetzelfde, wat wij nu „wetenschap” noemen. Toen men Pythagoras, die zich het eerst den naam „philosophos” gaf, vroeg, wat hij met dit woord bedoelde, zeide hij: „Het menschelijk leven gelijkt op de Olympische spelen. Want evenals daar sommigen, die zich op lichaamsoefeningen hebben toegelegd, roem zoeken en de eer van een krans; anderen weer door koopen en verkoopen winst trachten te behalen, maar er ook een klasse menschen is, hooger en edeler dan de vorigen, die er noch om toejuichingen, noch om winst komen, maar alleen om van dat wonderbare schouwspel te genieten en vol belangstelling alles na te gaan en te leeren kennen, wat daar voorvalt; zoo komen wij uit een andere sfeer in dit ons leven, waar de eenen voor den roem, de anderen voor hun voordeel werken, waar echter ook eenige weinigen zijn, die, al het overige voor niets achtende, zich wijden aan het beschouwen der wereld. Deze laatsten noem ik wijsgeeren; en evenals er bij die spelen niets edelers is dan een toeschouwer te zijn zonder eenig persoonlijk voordeel of eer te beoogen, zoo staat in ons leven het beschouwen en kennen der wereld oneindig hooger dan elke andere bezigheid.”

Zoo is de philosophie ontstaan door het streven om het weten los te maken uit zijne verbindingen met de

andere werkzaamheden van den zich ontwikkelenden menschelijken geest. Niet tevreden met het opeenhopen van practische kennis en het mystisch-poëtisch bespiegelen ter bevrediging hunner godsdienstige behoeften, zochten de Grieken de wetenschap om haars zelfs wil. En daar het materiaal, dat zij te verwerken hadden, de oude mythen en kosmogonieën, de practische, vooral door handel en landbouw opgedane kennis, de spreuken en leefregels van wijzen en dichters, nog gemakkelijk in één hoofd vereenigd kon worden, kon in het eerst bij hen langen tijd de philosophie de eenige, ongedeelde wetenschap blijven.

Maar langzamerhand is alles geheel anders geworden. Naarmate men met meer bewustheid begon waar te nemen, groeide het materiaal der wetenschap steeds aan, en ontstonden er vanzelf verschillende groepen van voorwerpen, die elk op hun eigene manier moesten behandeld worden, en daardoor verschillende „philosophieën”, vakken van onderzoek, van welke elk afzonderlijk weldra aan één geleerde meer dan genoeg te doen gaf. In onzen tijd is het geheele terrein der menschelijke kennis onder de bijzondere empirische wetenschappen verdeeld, en bovendien is men er ook door ondervonden teleurstellingen algemeen van overtuigd geworden, dat datgene, wat men langen tijd als de eigenaardige taak der wijsbegeerte beschouwde, n.l. het diepste wezen der wereld buiten de natuurwetenschappen om door begripsbespiegeling te verklaren, tot de onmogelijkheden behoort. Zoo rijst dan de vraag: waartoe nog een afzonderlijke philosophie? Moet zij dienen om aan de bijzondere wetenschappen, nadat deze hun materiaal van geïsoleerde feiten hebben verzameld, te leeren, hoe zij daaruit de algemeene inzichten behooren tot stand te brengen? Niemand, die dit zal willen be-

weren. De bijzondere wetenschappen zijn zelf bevoegd hun eigen generalisaties te maken. Is het dan het doel der wijsbegeerte: de resultaten der verschillende wetenschappen samen te vatten en tot een hoogere eenheid te verwerken; van al het menselijk kennen één groot systeem op te bouwen, waarbij dan vooral tot het aanvullen van alle leemten de construeerende phantasie haar diensten kan verrichten? In dit geval zou de filosofie een kunst van encyclopaedische vereeniging en aesthetische afronding zijn, zonder eigen gebied, zonder vaste inzichten, onophoudelijk blootgesteld aan terechtwijzingen en bestraffingen — niet een wetenschap, die eigen rechten kan doen gelden omdat zij naar een eigen methode haar eigen problemen behandelt.

Neen, de filosofie heeft een geheel anderen arbeid te verrichten, die haar door geen enkele wetenschap uit de handen genomen kan worden; haar taak is het verklaren van de mogelijkheid van het kennen zelf.

„De natuurkundige wil ons de natuurverschijnselen verklaren en niets dan deze. Hij wil ons de natuur en de eigenschappen der lichamen uiteenzetten, uit welke stoffen zij bestaan, welke krachten zij hebben, door welke oorzaken zij veranderen, welke werkingen zij uitoefenen. Hij zal niets verklaren, dan wat hij observeert en waarneemt. Wat hij waarneemt, zijn afzonderlijke zinnelijke indrukken en *alleen* deze; wat hij *niet* waarneemt, nooit kan waarnemen, is hun samenhang, hun noodzakelijke verbinding. Maar een voorval of een verschijnsel physikalisch verklaren beteekent: de natuurlijke oorzaken aanwijzen, waaruit het volgt, beteekent dus: dit voorval begrijpen in zijn noodwendige verbinding met andere natuurverschijnselen. Zonder het begrip van zulk een noodwendige verbinding, dus zonder het begrip van ding

en eigenschap, oorzaak en gevolg, kracht en uiting, enz. bestaat er geen physikalische verklaring. En deze begrippen zelf, wat zijn zij? Wat is oorzaak en werking, kracht en uiting? Wat antwoordt de natuurkundige op deze onze vraag? Dat die begrippen de noodzakelijke voorwaarden, als het ware de organen van zijn verklaring zijn, en geenszins haar objecten. Hij heeft gelijk. Maar bij deze gelegenheid ervaren wij, dat er iets is, dat de natuurkundige ons niet verklaart, op zijn standpunt noch kan noch wil verklaren: dat zijn de begrippen, zonder welke noch ervaring noch wetenschap van de dingen mogelijk is. De mogelijkheid der natuurverschijnselen zal hij mij verklaard hebben, wil ik aannemen; wat hij mij *niet* verklaard heeft, niet kan verklaren, is de mogelijkheid der physika. De natuur wordt klaar, maar de physika is duister! En zooals het met den natuurkundige is, evenzoo is het met den wiskundige gesteld. Hij verklaart ons de grootheden; wat hij ons niet verklaart, is de mathesis. En zoo ook met de overige wetenschappen: zij verklaren de dingen, niet het kennen der dingen. Wat zij verklaren zijn de objecten der ervaring, niet de ervaring zelf. — Het is klaarblijkelijk onmogelijk dat op het standpunt, waarop de dingen gekend worden, ook tegelijk het kennen der dingen kan worden verklaard; even onmogelijk, als dat ons oog, terwijl het een landschap beschouwt, tegelijk *zichzelf ziet.*" ¹⁾

En niet alleen onze wetenschappelijke overtuigingen spreken wij uit in oordeelen, die wij als noodzakelijk en algemeen geldig beschouwen; ook in het praktische, ten

¹⁾ Kants *Leben und die Grundlagen seiner Lehre*. Drei Vorträge von *Kuno Fischer* (Mannheim 1869) pag. 96. Uit dit uitnemend helder geschreven werkje is voor eerstbeginnenden veel te leeren.

*ph. gr. der Ding
n. k. Math. Phenomenol.*

aanzien van de vraag, hoe de mensch *behoort* te handelen, en in de beoordeeling van de producten der verschillende schoone kunsten en van de voorwerpen der natuur, uit het oogpunt der *schoonheid*, vellen wij oordeelen, die wij niet bloot voor de uitdrukking onzer subjectieve meening, maar voor objectief, algemeen geldig houden. Ook de mogelijkheid der ethika en schoonheidsoordeelen is dus een probleem, dat zich aan den mensch opdringt, en eischt behandeld te worden. En al zou de denkende geest ook ten slotte tot het resultaat komen, dat oordeelen met de pretentie van algemeene geldigheid, nòch op het gebied der *natuurbeschouwing*, nòch op dat van het *handelen*, nòch op dat van het *aesthetisch genieten* mogen aangenomen worden, (evenmin als in kwesties van smaak en reuk) er is toch altijd een afzonderlijke wetenschap die deze onderzoeking volbrengt en het resultaat bewijst en proclameert. Deze wetenschap is de filosofie.

Het is duidelijk, dat hare resultaten voor ons menschen van het grootste gewicht zijn en dat onze diepste en heiligste belangen daarbij zijn betrokken. Hier is de plaats, waar beslist moet worden of wij in zake wetenschap tot een utilistisch scepticisme moeten komen; of wij, volgens den eisch van sommige vertegenwoordigers der natuurwetenschappen, ons *geloof* aan God, vrijheid en onsterfelijkheid zullen moeten prijsgeven, en het inzicht aannemen, dat onze overtuigingen hierin, hoezeer ook psychologisch verklaarbaar, slechts op voorstellingen berusten, waarmee geen enkele realiteit *kan* overeenkomen.

De wetenschap, die den overgang vormt van de filosofie tot de natuurwetenschappen is de zielkunde of *psychologie*. Al naar men er den nadruk op legt, dat zij zich bezighoudt met het waarnemen, beschrijven, classificeeren van *bewustzijnstoestanden*, dus met zelfontleding,

waartoe juist de filosofen de meeste neiging en talenten zullen hebben, of aan den anderen kant er op wijst, dat van die psychische toestanden toch niets wetenschappelijk zal kunnen worden verklaard tenzij zij beschouwd worden in verband met de veranderingen van ruimtelijke objecten, n.l. de levende lichamen, waarbij dan de gewone middelen der natuurwetenschappen moeten worden aangewend, — zal men geneigd zijn de psychologie onder de filosofische of onder de physische wetenschappen te rangschikken. In elk geval is het voor alle wetenschappen, en voor de filosofie niet het minst, van hoog belang juiste voorstellingen en een goed overzicht van de oneindig gecompliceerde psychische feiten te hebben, om er niet eens van te spreken, dat elke aanwending van de filosofische waarheden op een bijzonder gebied zonder zielkunde onmogelijk is.

Wanneer wij nu de psychologie niet mederekenen, hebben wij dus als filosofische wetenschappen: I de theoretische filosofie (logika en metaphysika), II de praktische filosofie (ethika, zedeleer) en III de schoonheidsleer (na Baumgarten in de vorige eeuw aesthetika geheeten), en zij onderzoeken met welk recht onze wetenschappelijke, ethische en aesthetische oordeelen aanspraak kunnen maken op algemeengeldigheid.

Zooals reeds gezegd is, waren de problemen, die wij nu filosofische in engeren zin noemen, bij de Grieken (vooral in den beginne) vermengd met die, welke door de bijzondere wetenschappen volgens geheel andere methoden behandeld worden. En zoo is de geschiedenis van de wijsbegeerte der Grieken tevens de geschiedenis van den oorsprong onzer wetenschap in 't algemeen en van de speciale wetenschappen in het bijzonder. Het is een aantrekkelijk en leerzaam werk na te gaan, hoe bij dit rijk-

begaafde volk ondanks hun beperkte positieve kennis, in enkele eeuwen de wetenschappelijke grondbegrippen, de verschillende wereldopvattingen en verklaringsmethoden in de ook nu nog geldige tegenstellingen (empirisme, rationalisme, idealisme, realisme, materialisme, morisme, dualisme, etc.) zich ontwikkeld hebben; hoe al die, nu zoo gewone, door iedereen schijnbaar met zulk een gemak gebruikt wordende abstracta, (als: bewustzijn en materie, ding en eigenschap, denken en waarneming, ideaal en werkelijkheid, mogelijkheid en noodzakelijkheid, relatief en absoluut, overtuiging, meening en verklaring) eerst langzamerhand opduiken, met geweldige inspanning tot bewustzijn gebracht, gefixeerd en gedefinieerd en verwerkt worden; hoe al die voorstellingen, begrippen en ideën woelen en worstelen totdat geleidelijk het licht doorbreekt. Vooral is dit interessant omdat in het geestesleven der Grieken alles zoo helder en eenvoudig is, en de tegenstellingen zoo scherp uitkomen. Zij zijn intellectueel zoo moedig en frisch en gaan met een idee zoo consequent door, voor niets terugdeinzende, en niet rustende voor alles nauwkeurig en treffend geformuleerd en in hun rijke, buigzame taal is uitgedrukt.

Het spreekt van zelf, dat de Grieksche filosofie niet opeens begint. Aan het optreden der Jonische physiologen gaat een tijdvak vooraf, waarin door dichters en zieners in mythen en kosmogonieën (waaronder de Orphische theogonieën een eerste plaats innemen) een antwoord gegeven wordt op die vragen, die zich van zelf aan den menschelijken geest voordoen: nl. het ontstaan der wereld en de bestemming van den mensch. In dezen tijd werden reeds verscheiden opvattingen uit-

gesproken, die later in de systemen der eigenlijke filosofen voorkomen, b.v. over het leven als een gevangenschap, waarbij het lichaam als de kerker der ziel wordt voorgesteld, en den mensch de taak wordt gegeven het lichaam te beheerschen, ja door askese (o. a. onthouding van dierlijk voedsel) te bestrijden. In kernachtige spreuken wordt (o.a. door de zoogenaamde zeven wijzen) een schat van practische levenswijsheid neergelegd, als b.v. „ken u zelve”, „niets te veel”, „heersch over uw tong en uw buik”, „tracht zoo te leven, alsof gij een korten, tevens echter alsof gij een langen levens-tijd voor u hebt”, enz. — Bij al deze mythische voorstellingen en practische wijsheidregels sloten zich de oudste wijsgeeren in hunne bespiegelingen aan.

Om een beter overzicht te verkrijgen, maken wij bij de behandeling der Grieksche filosofie de volgende indeeling.

I. **De voor-Sokratische periode**, waarin de wijsbegeerte zich afscheidt van de theologie en een rationeele verklaring van de verschijnselen der natuur (makrokosmos) wordt gezocht. Men onderscheidt hier vier groepen: A. *De Jonische wijsgeeren*, welke deels (Thales, Anaximander en Anaximenes) een stoffelijk substraat, deels (Heraklitus) het worden (ontstaan en vergaan) tot principe maken. B. *De Eleaten* (Xenophanes, Parmenides en Zeno) die het onveranderlijk zijnde, C. *De Pythagoraëers* die de getallen en gestalten als het ware wezen der dingen aannemen. Tot deze twee laatste groepen behoren meest Doriërs. D. *De jongere natuurphilosophen* (mechanici) (Empedokles, Demokritus en Anaxagoras) die de oorzaak der beweging van de op zichzelf bewegingloze stof afscheiden.

Den overgang tot de volgende periode vormen *de Sophis-*

ten, die het eerst den blik op het denkende subject richten en diens invloed op het geheele kennen der wereld aantonen.

II. De bloeitijd der filosofie te Athene. (Sokrates, Plato en Aristoteles), waarin vooral de mensch als denkend en willend wezen (mikrokosmos) tot voorwerp van onderzoek gemaakt wordt (anthropologie), en de logika en ethika ontdekt worden.

III. De Ethische Secten (Stoa, Epikurus, de Skeptici) welke alleen uit praktische motieven naar wetenschappelijke inzichten streven en een criterium der waarheid zoeken.

IV. De Neo-Platonici, die voornamelijk hun onderzoekingen richten op de verhouding van God tot de wereld, en wier doel het is de godsdienstige behoeften der menschheid te bevredigen. De Oostersche denkbeelden doen hun invloed gelden op het Grieksche denken, er onstaat een theosophie en mystiek.

De Voor-Sokratische Periode.

A. DE JONISCHE PHILOSOPHIE.

Het is natuurlijk, dat het ontwakende nadenken zich het eerst richt op de buitenwereld. De voorstellingen, die de zinnelijk waargenomene ons omringende wereld ons verstrekt, zijn zooveel helderder en tastbaarder en bestendiger dan de psychische verschijnselen. Voor het naieve denken is de geest (een vage abstractie, die natuurlijk al vroeg gemaakt wordt) en al wat er in voorvalt iets secundairs en iets vanzelf sprekends. Hij is als een spiegel, waarin de buitenwereld een welgelijkend beeld vormt,

welke laatste, juist zooals zij is, bestaan blijft, ook al wordt de spiegel vernietigd. Dat er iets vreemds in zou zijn, dat de mensch die buitenwereld kan *kennen*, er dus één mee moet zijn en haar op een of andere manier *in* zich moet kunnen hebben, komt bij niemand op, en natuurlijk nog veel minder de gedachte, dat die buitenwereld in haar wezen van ons kenvermogen zou kunnen afhangen. En wat ethische reflecties betreft, zoolang de overgeleverde meeningen over wat goed en kwaad is nog niet geschokt waren, was er geen reden, waarom men zich daarmede zou inlaten. Zoo bleef dus de natuur in het eerst het eenige object dier „verwondering” waaruit volgens Plato alle wijsbegeerte ontstaat. En het is die oude denkers hoog aan te rekenen, dat zij, zich niet neerleggende bij de empirische opvatting van het gegevene en bij de mythische verhalen, die beschreven hoe deze wereld historisch geworden was, naar een rationeele „verklaring” zochten, ook al was hun zelf niet geheel duidelijk, wat zij beoogden.

Zij zagen, dat de dingen, zooals wij ze waarnemen, geen eigenlijk *wezen* hebben, daar zij onophoudelijk veranderen. Een hoedanigheid, die verloren gaat, kan niet tot het eigenlijke wezen van een ding behooren; zij kan slechts de voorbijgaande toestand van een andere hoedanigheid zijn. De onder alle wisselingen blijvende qualiteiten moeten dus gezocht worden, want deze eerst kunnen het ware wezen der dingen uitmaken; en dit blijven bemerkt men hieraan, dat dezelfde qualiteiten, waaruit de dingen zijn ontstaan, bij hun vergaan weer te voorschijn komen. Het „veranderen” zelf vindt men zeer gewoon, naar een oorzaak wordt niet gevraagd; alle verandering, alle leven en bewegen, wordt eenvoudig gedacht als „eigenschap” van de stof (hylozoïsme). Men wilde het wezen kennen der wereldstof, waaruit de dingen

ontstaan en waarin zij terugkeeren; het „principe” der dingen werd het eerste filosofische grondbegrip.

Zoo kwamen de zinnelijke, bewegelijke Joniërs, die, door handel tot welvaart en beschaving geraakt, en de volle schoonheid der poëzie van Homerus en der opkomende lyriek genoten hebbende, zich met jeugdige geestdrift op de wetenschappelijke problemen wierpen, er in hun naief realisme toe, een zinnelijk waarneembare grondstof als absoluut zijnde aan te nemen, tot wier eigenschappen ook het *leven* behoorde.

Van datgene, wat deze wijsgeeren geleerd of geschreven hebben, zijn ons maar enkele, op zichzelf staande (meest bij Aristoteles voorkomende) uitspraken bekend, en het is onmogelijk in bijzonderheden uit te maken wat zij gedacht hebben, of en hoe zij hun denkbeelden tot een logische eenheid verbonden, en hun grondstellingen met de feiten hebben in overeenstemming gebracht. De volgende zijn het meest bekend.

Thales, (omstreeks 600 v. C. te Milete in Kl. Azië levend, deed aan geometrie en astronomie, een der zeven wijzen.)

Volgens hem ontstaat alles uit het water, waarin ook alles weer terugkeert.

Anaximander, (iets jonger dan Thales, ook levend te Milete, astronoom, ontwierp een landkaart en maakte een zonnurwerk; van hem is het eerste filosofische geschrift.)
nam als grondstof (die hij het eerst „principe” noemde), een ruimtelijk en tijdelijk onbegrensde, waarschijnlijk kwalitatief *onbepaalde*, (dus tot het platonisch-aristotelisch begrip naderende) *materie* aan, die onsterfelijk en onvergankelijk is, en waaruit door eeuwige beweging zich als eerste qualiteiten de tegenstellingen: warm en koud, droog en vochtig, afscheiden, en zoo vervolgens de waarneembare wereld ontstaat. Wat de oorzaak dier bewe-

ging is, en hoe de afscheiding der tegenstellingen plaats vindt, daarover schijnt Anaximander nog niet gedacht te hebben. De drang om zich uit den oer-grond der dingen losmakend als „bepaalde” qualiteiten te existeren, krijgt tegenover het onbepaalde substraat het aanzien van iets, dat niet behoort. Vandaar zijne diepzinnige uitspraak: „waaruit het zijnde is voortgekomen, daarin moet het naar recht en billijkheid weer ondergaan; want het moet boete geven en straf lijden voor zijne ongerechtigheid naar de orde van den tijd.” Interessant is ook zijne leer over het ontstaan der organismen, welke aan de moderne ontwikkelingstheorie doet denken. De levende wezens ontstonden volgens hem uit waterblazen, omgeven door een doornachtige schors, die door de werking der zon na verloop van tijd sprong. De menschen leefden eerst in de gedaante van visschen in het water, gingen daarna over op het droge, en ontwikkelden zich langzamerhand tot hun latere gestalte.

Anaximenes († 500 v. C.), een scherpzinnig physicus en meteoroloog, nam weer een kwalitatief bepaalde grondstof aan, nl. de lucht, uit welke door verdunning het vuur, en door verdikking: wind, wolken, regen, water, aarde en steen voorkomt. Tot dit principe schijnt hij gekomen te zijn door het waarnemen van het dierlijk leven, dat van de adembaling afhangt. Het eenige echte fragment, dat wij van zijn in nuchter proza geschreven werk hebben, luidt: „evenals onze ziel, lucht zijnde, ons tesamen houdt, zoo omvat adem en lucht de geheele wereld.”

Heraklitus (± 500 v. C., geboren te Ephesus uit een aanzienlijk geslacht, een trotsch aristokraat en menschenverachter, melancholisch, in tegenstelling met Demokritus voorgesteld als „de schreiende filosoof”)

Deze is zeker een der oorspronkelijkste Grieksche wijsgeeren. Hij verwierf zich zijne inzichten door eigen nadenken, door „zichzelf te vragen”. Minachtend zag hij neer op de „veelweterij, die den geest niet vormt.” Zijn boek over de natuur was in de oudheid zeer beroemd, maar stond ook bekend als zeer moeilijk te verstaan (vandaar zijn bijnaam „de duistere”). Dit was niet alleen het gevolg van de onontwikkeldheid van het oude proza — Aristoteles zegt ook dat het lastig is de zinnen van Heraklitus goed te interpungeeren — maar ook hiervan, dat de wijsgeer zijn diepe inzichten en gedachten direct, zonder omwegen en lange redeneeringen wil mededeelen en zich kort en gedrongen, dikwijls in beelden en vergelijkingen, uitdrukt.

Heraklitus komt op tegen de oppervlakkige, alleen op den schijn afgaande voorstelling, zooals de „onbeschaaftde zielen” zich die vormen, dat de wereld een in rust verkeerend zijnde zou wezen, binnen hetwelk wel reeksen veranderingen voorvallen, maar toch zoo, dat het in zijn diepste wezen daardoor niet gewijzigd wordt. Zijn aandacht wordt uitsluitend geboeid door dat vreemde dringen en woelen, dat zich in de dingen vertoont, waardoor alles, wat voor een oogenblik op een bepaalde wijze existeert, tegelijkertijd weer zich opmaakt om in het tegengestelde over te gaan. En nu schijnt hem in dezen drang naar het tegengestelde, in dit *worden* en *veranderen* juist het essentiele der wereld gelegen te zijn. Bij dit begrip van „worden”, met al zijn tegenstrijdigheden, waarvan hij zich helder bewust is, blijft hij in zijn verklaringen staan. Niets is blijvend: in dezelfde rivier kan men niet tweemaal neerdalen, want altijd stroomt het water toe en stroomt het weer weg. Alles beweegt zich tegen elkaar in, strijdt met elkaar („de

krijg is de vader aller dingen"); elke toestand heeft *in* zich den overgang tot den tegengestelden en dus dit tegengestelde zelf. Vandaar dat Heraklitus kon zeggen: „hetzelfde is het levende en het doode, het wakende en het slapende, het jonge en het oude." Deze strijd der tegenstellingen leidt tot harmonie, daar hij geschiedt binnen bepaalde grenzen, naar een strenge orde (Zeus, Logos, het Noodlot.) Hier vertoont zich het eerst, hoe weinig ontwikkeld ook, het begrip: *natuurwet*. „De zon zal hare maat niet overschrijden; anders zullen de Erinyen, de dienaressen der Gerechtigheid, haar vinden." „De verborgen harmonie is schooner dan de waarneembare." Evenals de snaar van de lier, en de pees van den boog, eerst terug, dan vooruit zich bewegen, maar zoo dat een bepaalde maat niet overschreden wordt, daar zij in lier en boog vastzitten, zoo vindt ook in het heelal een regelmatig zich bewegen in tegengestelde richtingen plaats. Het is dwaas van Homerus te wenschen, dat de strijd uit de wereld mocht verdwijnen. Veel, wat ons slecht schijnt, is niet slecht, maar behoort tot die tegenstellingen, zonder welke geen leven is.

Het element, door welks bemiddeling volgens Heraklitus dit voortdurend „worden" tot stand komt, is het vuur; niet als een zich gelijkblijvende *stof*, maar als een altijd werkende kracht, daar het, zelf niets zijnde dan een rusteloos bewegen en worden, toch een geweldig scheppend en vernietigend vermogen in zich heeft. Blijkbaar zich bewust van den samenhang van den aggregatietoestand der stoffen met hunne temperatuursverwisseling, leerde hij, dat met het relatieve „uitdooven en weer opvlammen" van het vuur alle stoffen der wereld zich vormen. „Tegen vuur wordt alles ingewisseld en het vuur tegen alles, evenals de dingen tegen goud, en

goud tegen de dingen." Met het toenemen der kracht van het vuur ontstaan de fijnere stoffen, in een „weg naar boven", uitlopende op het leven, het reine vuur, de godheid; met het afnemen der kracht ontstaan de grovere, zwaardere stoffen, in een „weg naar beneden".

„De wereld heeft geen der goden noch iemand onder de menschen geschapen, maar zij was altijd en zal altijd zijn een eeuwig levend vuur, dat naar een vaste maat ontvlamt en uitdooft." De godheid bouwt ontelbare malen als een „spelend kind" de wereld en laat haar op den bepaalden tijd weer in vuur opgaan.

Wat de menschelijke ziel betreft, deze staat volgens Heraklitus door haar vurige natuur in verbinding met het algemeene wereldvuur, en komt zoo tot kennis. Hoe vuriger en drooger zij is, des te beter en verstandiger is zij, des te meer heeft zij deel in den algemeenen logos, wordt zij zich bewust van de het heelal beheerschende wetten. Daarom moet zij zich ordenen onder „het algemeen geldende", en slechts zoo kan zij opgeruimd en gelukkig zijn. De verstandige moet aan het allen gemeenschappelijke denken evenzoo sterk vasthouden, als de staat aan de wetten, en nog sterker; want alle menschelijke wetten worden gevoed door één goddelijke. De ziel moet niet opgaan in de zinnelijke waarneming, in het individueele. Zonder verstandig denken zijn „oog en oor slechte getuigen." De groote menigte der menschen denkt niet na, maar leeft voort, verblind door den schijn der zinnen.⁴⁾

⁴⁾ Wie geneigd mocht zijn het kinderachtig te vinden, dat die oude denkers onze rijke en bonte wereld met het geestelijke leven er bij, willen afleiden uit elementen als: water, lucht en vuur, bedenke, dat voor sommige physici van onzen tijd het diepste wezen der wereld ook niets is dan zich volgens wiskundige formules bewegende atomen.

B. DE ELEATEN.

Deze philosophenschool heeft haar naam van de stad Elea in Zuid-Italië, waar haar uit Klein-Azië komende stichter Xenophanes zich vestigde, en Parmenides en Zeno geboren werden en leefden. Men trof het eerst de (op het denkend bewustzijn berustende) éénheid der natuur, en met groote geestkracht hielden zij deze gedachte vast, ook tegenover de daarmede zoo openlijk in strijd schijnende veelheid der gegeven aanschouwelijke wereld, die zij overigens niet wisten te verklaren en met die abstracte eenheid in verbinding te brengen. Hun philosopheeren ontsproot aanvankelijk uit godsdienstige behoeften.

Men ziet bij Heraklitus hoe zelfbewust het wetenschappelijk denken zich tegenover de populaire leeringen en opvattingen begint te stellen. Een botsing ook tusschen het polytheistisch volksgeloof en de in hare strekking monistische wetenschap kon niet uitblijven. Met datgene, wat het denken, al was het ook niet met heldere bewustheid, wilde, was die bonte godenwereld, hoe poëtisch-bekoorlijk ook, niet in overeenstemming te brengen. De eerste, die dit duidelijk uitsprak, was de diep-religieuze

Xenophanes (580—490 geboren te Kolophon in Klein-Azië, vestigde zich na lang omdolen door alle Grieksche landen, waar hij als rhapsode zijn eigen gedichten voordroeg, te Elea).

Voor hem is het door de Jonische denkers gezochte principe niet een zich in verschillende stoffen veranderende grondstof, maar de godheid „het één en het al”. Hij is een pantheistisch monotheïsme toegedaan en in zijn gedicht „over de natuur” bestrijdt hij heftig de anthropomorphistische voorstellingen, die de oude dichters van

de godheid geven. „Alles, wat bij de menschen voor schande gehouden wordt, diefstal, echtbreuk en elkaar bedriegen hebben Homerus en Hesiodus de goden toegedicht.” Leeuwen, paarden en runderen zouden, als zij schilderen konden, de goden afbeelden in de gestalte van leeuwen, paarden en runderen; zoo meenen ook de menschen dat de goden geboren worden, eten, hun menschelijk waarnemingsvermogen hebben, hun stem en gestalte. Daartegenover leert Xenophanes, dat God: „één is, noch in gedaante, noch in gedachten op de menschen gelijkende”, „onbewegelijk en onveranderlijk”, en hij spreekt de diepzinnige gedachte uit, dat, wat bij de menschen als een zien, denken en hooren gescheiden is, zich bij God in een éénheid doordringt. „Zonder inspanning bestuurt hij alles door het denken zijns geestes.”

Van de hooge, alle menschelijk kennen te boven gaande beteekenis der eenheid Gods was Xenophanes zich diep bewust. „De waarheid over God en het heelal weet geen mensch en zal ook niemand ooit weten. Zelfs als iemand nog zoo iets volmaakts daarover mocht zeggen, *dan weet hij toch zelf niet*, dat het de waarheid is. Over alles bestaat slechts *meening*.”

Parmenides (geb. ± 520 v. C., te Elea, rijk en van een aanzienlijk geslacht, waarschijnlijk leerling van Xenophanes, hooggeëerd om zijn diepzinnige leer en zijn edele gezindheid) werkte het gronddenkbeeld van Xenophanes verder uit door zeer abstracte strenge onderzoekingen, die voornamelijk tegen Heraklitus gericht schijnen te zijn. Deze had, zooals wij zagen, verkondigd, dat al het *zijnde* zich voortdurend beweegt en verandert, maar volgens een vaste orde, een noodzakelijke wet, en tevens, dat de zinnen (oog en oor) zonder denken „slechte getuigen” zijn. Maar hoe moet die immanente vaste orde tegenover dat

eeuwig wisselende nu gedacht worden? Hoe en waarom komt men door het *denken* buiten die zinnelijke waarneming om tot kennis van het zijnde? Parmenides was de eerste, die zijn volle aandacht vestigde op dit *denken*, als middel om het zijnde te kennen, en zoo openbaarde zich aan hem voor 't eerst de grondwaarheid van de correlativiteit van *bewustzijn* en *zijn*, waarbij hij zoover gaat te beweren, dat denken en zijn hetzelfde is.

Alle denken heeft betrekking op een inhoud; die inhoud, het gedachte, moet een onveranderlijk zijnde wezen, kan niet een niet-zijnde wezen; een denken, dat op niets gericht is, geen inhoud heeft, kan niet bestaan, en zoo kan het niet-zijn niet gedacht worden, veel minder existereen. „Zoo blijft slechts over dat het zijnde *is*, en er zijn vele teekenen dat het ongeworden en onvergankelijk is, één geheel, gelijksoortig, onwrikbaar, zonder einde. Nooit was het, noch zal het zijn, daar het nu geheel bijeen is, één doorlopende éénheid.” Immers welk een ontstaan zou het kunnen hebben? Het kan nòch uit het niet-zijnde geworden zijn, daar dit niet existeert, nòch uit het zijnde, daar het zelf het zijnde is. Het eeuwig-wisselende van Heraklitus kan dus niet het zijnde wezen, het is slechts een bedriegelijke schijn. Daar nu voor Parmenides in zijn naief materialisme het zijnde altijd uitsluitend dat van den kosmos blijft — het existeert in den vorm van een in alle deelen gelijken bol — weet hij door zijn begripsanalyses met dezen „schijn” van onophoudelijke verandering niet veel aan te vangen, en bepaalt er zich toe, uitgaande van zijn abstract begrip, zeer wijdloopig alle tijdelijke en kwalitatieve eigenschappen van beweging, veranderen, veelheid, enz. aan het waarlijk zijnde te ontzeggen, en die der continuïteit, gelijksoortigheid enz. er aan toe te kennen. Later in het tweede deel van zijn

leergedicht onderneemt hij het nog ook van de wereld van den schijn een verklaring te geven, maar zegt er in den beginne uitdrukkelijk bij, dat die uiteenzettingen slechts „sterfelijke meening” zijn.

Het is de uitnemende verdienste van Parmenides het duidelijk en zelfbewust te hebben uitgesproken, dat de aanschouwelijke wereld, zooals zij ons gegeven is in de zinnelijke waarneming, niet het ware zijnde is, en tegelijk in de boven het zinnelijke verheven *eenheid* de mogelijkheid van vaststaande wet, en de taak van het menschelijk denken te hebben opgesteld.

Velen, die aan abstract denken niet gewoon zijn, zullen moeite hebben in de bespiegelingen van Xenophanes en Parmenides over het ééne onvergankelijke zijn iets anders te zien dan overbodige en kinderachtige redeneeringen. Zij kunnen het niet laten zich dat ééne zijnde voor te stellen als de totaliteit van de in de ruimte naast elkaar bestaande objecten, als de som van alle zandkorrels, planten, boomen, dieren etc., welke zij, onwillekeurig het waarnemende *ik* verwaarloozend, als iets absoluut-bestaande aannemen. Natuurlijk wordt het dan even onbegrijpelijk, hoe iemand het de moeite waard kan vinden te zeggen, dat het zijnde er is en het niet-zijnde er niet is, als hoe het hem kan invallen te beweren, dat het (in een menschelijk lichaam plaats vindende) denken en het zijn hetzelfde is. Misschien kan de volgende overweging hun iets van de beteekenis doen inzien van hetgeen Parmenides voor den geest zweefde. Alle deelen der ruimte staan, op zich zelf beschouwd, geheel buiten elkaar en sluiten elkaar uit; eerst voor den denkenden geest komen daarin eenheden tot stand. De eenvoudigste lijn bestaat alleen voor het denkend bewustzijn, dat bepaalde aan elkaar grenzende ruimtedeelen in één richting door-

loopt, hun identiteit vasthoudend, het overige daarnaast liggende bewust uitsluitend, en hen tot een eenheid verbindt. Ook de ruimtelijke voorwerpen met al hun evoluties en veranderingen, die zoo onafhankelijk schijnen te bestaan, zijn, wat zij zijn, alleen voor een denkend bewustzijn, dat in al het vele, waardoor zij waargenomen worden, de eenheid vasthoudt. Wat zijn de natuurwetten, die de wetenschap zoekt, anders dan het onbewegelijke, het niet ontstane, niet vergaande, waaraan het bewegelijke, dat wel ontstaat en vergaat, gebonden is? En een natuurwet, die een eenheid van zijn uitdrukt, staat niet op zichzelf, maar heeft andere wetten naast zich en boven zich. Nu moet men zich afvragen: wat is de ééne groote eenheid, die al die in de bewegelijke en veranderlijke objecten zich vertoonende, zinnelijk niet waarneembare en alleen door het denken te grijpen eenheden omvat en tot een systeem, waarin elk haar onmisbare rol speelt, verbindt? ¹⁾

Zeno (geb. 495 v. C. te Elea, gedood, naar het verhaal luidt, toen hij zijn vaderstad van een tyran wilde bevrijden) verdedigt en bevestigt de leer van zijn meester indirect door de tegenstrijdigheden aan te toonen, welke in de gewone op den schijn berustende begrippen van de veel-

¹⁾ Men vergelijke ook de woorden uit den eersten monoloog van Faust:

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
Und sich die goldnen Eimer reichen,
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmorisch all das All durchklingen.

heid, beweging en verandering zijn verborgen. Hij legt daarbij een buitengewone scherpzinnigheid aan den dag, en werpt zwarigheden op, die voor het oppervlakkig gezond verstand niet bestaan en ook herhaaldelijk schijnbaar zijn overwonnen¹⁾, maar aan de mathematici en physici in later tijd des te meer te doen hebben gegeven. De kwestie, die hier aangeraakt wordt, is geen mindere dan deze: hoe ruimte en tijd, die met hun door aanschouwing gegevene, voor het verstand onbegrijpelijke continuïteit den grondslag vormen van alle objectiviteit, door het *denken* moeten worden opgevat om wetenschap tot stand te brengen (aanwending van wiskunde op de wereld der lichamen). Bijzonder beroemd zijn Zeno's bewijzen tegen de realiteit der beweging. 1^o. Een ruimte met bepaalde grenzen kan nooit doorlopen worden. Immers de oneindige deelbaarheid van de ruimte maakt het ondenkbaar, dat de beweging ooit een begin neemt, daar het zich bewegende voorwerp altijd eerst de helft van een (hoe klein ook genomen) ruimte moet doorlopen, voor het aan zijn doel komt. 2^o. Een schildpad, die een voorsprong heeft, kan door den snelvoetigen Achilles niet ingehaald worden, daar de vervolger altijd eerst op een punt moet aankomen, dat de schildpad reeds verlaten heeft, en hoe klein de voorsprong ook wordt, altijd blijft hij bestaan, daar de schildpad altijd nog iets vooruitkomt, terwijl de ander haar tracht in te halen. 3^o. Een door de lucht vliegende pijl is in rust, want op elk moment is hij op één bepaalde plaats. Maar uitsluitend op ééne plaats te zijn is *rusten*. Derhalve is de beweging slechts schijnbaar²⁾.

¹⁾ Aristoteles trachtte Zeno's argumenten te weerleggen. Zie hierachter onder Aristoteles

²⁾ Men vergelijke KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der*

Het spreekt van zelf, dat latere denkers bij deze tegenstrijdigheden niet konden blijven staan. „De wijsgeeren der oudheid waren hierin zeer naief, dat zij meenden van een zaak af te zijn, als zij haar voor schijn konden verklaren. Alsof niet het begrip schijn betrekkelijk was!”¹⁾ Die schijn van beweging is dan toch maar gegeven, en het is de vraag, de moeilijke vraag, hoe wij hem voor wetenschappelijke syntheses moeten gebruiken. Hierop antwoordt in onze dagen de mathematische fysika.

Een eenigszins geïsoleerde stelling wordt ingenomen door

C. DE PYTHAGORAËRS.

Alles, wat ons over het leven en de leer van Pythagoras zelf wordt medegedeeld, is uiterst onzeker. Hij was geboren te Samos ongeveer 580 v. C. en verliet uit afkeer van de tyrannie van Polykrates zijn vaderstad, om zich na veel reizen omstreeks 530 in Zuid-Italië in het aristokratische Kroton te vestigen, waar hij den pythagoraeischen bond stichtte. Het schijnt een geweldige, indrukwekkende persoonlijkheid geweest te zijn, met een hoog, edel streven en beschikkende over een uitgebreide kennis. Allerlei legenden zijn aan zijn naam verbonden,

Naturwissenschaft, 1^o. Hauptstück der Phoronomie. 3^o Erklärung. en STADLER, Kants Theorie der Materie. pag. 34 »Die Frage, ob ein Körper an irgend einem Punkte seiner Bewegung in Ruhe oder in Bewegung sei, ist einfach als sinnlos abzuweisen.“ In de uitnemende Erkenntnisstheoretische Logik van SCHUPPE (1878) wordt op pg 430 en vlgd uitvoerig en helder het begrip beweging met al zijn zwarigheden besproken.

¹⁾ Lange, Geschichte des Materialismus (1887) pag. 493.

o.a. dat hij de zoon was van Apollo, ten teeken waarvan hij een gouden heup had. (Zijn leerlingen vereerden hem als een hooger wezen. (vandaar het beroemde „hij heeft het zelf gezegd.”) Men kent van hem geen geschriften, en zelfs geen enkele bepaalde stelling of theorie kan rechtstreeks aan hem zelf worden toegeschreven. Aristoteles spreekt altijd over de Pythagoraëers. Van deze is Philolaus, een tijdgenoot van Sokrates de voornaamste, en uit diens geschriften hebben wij nu nog enkele fragmenten.

De Pythagoraeïsche bond, binnen welken zich de godsdienstige, wijsgeerige en kosmologische denkbeelden van den meester ontwikkeld hebben, was in de eerste plaats een levensgemeenschap van mannen met gelijke zedelijke en maatschappelijke idealen. De groote persoonlijkheid van Pythagoras hief al zijne volgelingen op uit het lage en gewone, bezielde hen met hoogen ernst, en bovenal met het streven naar zedelijke reinheid. Zonder het polytheïsme uitdrukkelijk te bestrijden ontwikkelde hij de monotheïstische voorstellingen van het goddelijke, terwijl hij zich vooral aansloot bij den Apollodienst, waarbij de reiniging van het gemoed (vooral door de muziek) zulk een gewichtige plaats inneemt. Zijn onsterfelijkheidsgeloof sprak hij uit in de, ook door de Ouden zelf, zoo dikwijls bespottte leer der zielsverhuizing (metempsychosis). Maar als men, zooals de naieve realisten moeten doen, de tijdsorde beschouwt als te behooren niet tot de wereld der verschijnselen (phaenomena), maar tot de dingen op zich zelf, en tegelijk zich bewust is van de moeilijkheid om de ziel, overeenkomstig den schijn, een absoluut begin te laten nemen met de geboorte van het individu, komt men, ten minste, als men het mensche-lijk leven niet als iets geheel toevalligs beschouwt, juist

door dieper denken al licht tot een voorstelling als die der zielsverhuizing. Bij de Pythagoraeërs sloot zich die leer aan bij een geheimen eeredienst, mysteriën en orgiën met allerlei wonderbare symbolen en voorschriften. Het is belangwekkend te zien, hoe bij die oude wijzen met frissche kracht en overtuiging die later zoo tallooze malen herhaalde opvattingen uitgesproken worden van het aardsche leven als een voorbereiding tot een hoogere wereld, van den hemelschen oorsprong der ziel, van het menschdom als een kudde onder het herderschap der godheid, en hoe zij, altijd den blik gericht houdende op die reine, hoogere werkelijkheid, in de zinnelijkheid een vijandige macht gaan zien, waarvan zij zich in hun ascetisme afkeeren. In den bond heerschte een strenge tucht; eerst na vijf jaren zwijgen werd men er in opgenomen; het dagelijksch werk was zorgvuldig geregeld en de tijd werd verdeeld tusschen geestes- en lichaams-oefeningen (waarbij de muziek niet werd vergeten), baden, en gemeenschappelijke maaltijden. Het eten van visch, vleesch en boonen was verboden. In al deze opvattingen en inrichtingen en ook in de liefde voor den aristokratischen regeeringsvorm, spreekt zich het karakter van den Dorischen stam uit, en zoo heeft men de school van Pythagoras vaak Dorische filosofie genoemd, welke zich in de kolonie vrijer kon ontwikkelen dan in het conservatieve moederland. Zeker ging er van den bond een groote zedelijke kracht uit, en ook in de politiek was zijn invloed van gewicht, totdat door de toenemende ontwikkeling der democratie de Pythagoraeërs, soms onder hevige vervolgingen, langzaam werden teruggedrongen.

Wat hun wijsbegeerte betreft, de Pythagoraeërs hebben diepe waarheden meer gevoeld dan juist uitgedrukt en

wetenschappelijk verwerkt. Door hun wiskundige studies kwamen zij tot het inzicht van de groote beteekenis der getalsverhoudingen ook voor de ruimtelijk existeerende dingen. Ook in de muziek berust alle harmonie op de verschillende in getallen aan te duiden lengtes der snaren, en in het welgeordende heelal (kosmos) volgt ook de beweging der hemellichamen regelmatig een vasten rythmus. Zoo zien zij, dat het blijvende wezen der dingen op getalsverhoudingen berust, en daar nu dezelfde blijvende abstracte getalsverhoudingen zich onder alle wisselingen in ontelbare soorten van dingen en werkingen standvastig openbaren, formuleeren zij hun inzicht ook in de uitspraak, dat de getallen de *voorbeelden* zijn, welke in de dingen worden nagebootst.

„De school van Pythagoras meende in de wiskunde den sleutel van al wat is te bezitten. Hier en daar kon zij reeds den leerling aantoonen, dat een verschil van hoedanigheid in een verschil van hoeveelheid wortelt; zoo bij de toonhoogten in de muziek, die uit verschillende lengten op eenzelfde snaar worden voortgebracht. De uitkomst van dergelijke ervaring breidde zij zoover uit, dat zij de getallen voor de dingen-zelfen dorst te verklaren; een stelling, die voor ons althans iets begrijpelijker wordt, wanneer wij zien, hoe voor het denken dier oude Grieken *de getallen en de meetkundige grootheden nauwelijks onderscheiden waren*, en hoe dan verder de denkebeelden van ruimte en van plaatsinnemende „stof” zelfs nog bij Descartes ineenvloeien.”¹⁾

Het is duidelijk, dat aan dit terugbrengen van alle kwalitatieve eigenschappen op quantitatieve een diep en waar inzicht ten grondslag ligt; onze physika doet immers

¹⁾ Land, Inleiding tot de Wijsbegeerte, pg. 332.

ook niet anders. Maar als de Pythagoraeërs nu dit (wel op het denken berustende, *maar toch uitsluitend op de zinnelijke, in ruimte en tijd voorgestelde, wereld aanwendbare*) getal tot een metaphysisch principe maken, en het wezen van de dingen op zichzelf daarin zoeken, begaan zij eene, trouwens voor hen niet te vermijden, fout, en vervallen zij tot een willekeurig phantaseeren en een teugellooze getallenmystiek, waarvan wij ons heden ten dage moeilijk kunnen begrijpen hoe zij ernstige en scherpzinnige mannen heeft kunnen bevredigen. Het schijnt voor die oude denkers een zware taak geweest te zijn in hun eigen ziel bij schijnbaar gelijke evidentie het verschil te vinden tusschen dat denken, dat tot ontwijfelbare (wiskundige) waarheden voert, en het bloote begripscombineeren en in begrippen phantaseeren, vooral wanneer deze telkens aan de realiteiten aanknoopen. — De getallen worden onderscheiden in evene en onevere; nu is het evene het onbepaalde, het onevene het bepalende; en evenals de getallen gevormd zijn uit evene en onevene zoo vereenigen ook de dingen tegenovergestelde bepalingen in zich. Het grondgetal is de eenheid, die zoowel even als oneven, begrensd als onbegrensd is. Ook het getal 3 is merkwaardig daar zich hierin het eerst begin, midden en einde vertoont; maar het getal 4 is een goddelijke kracht, daar $1 + 2 + 3 + 4$ juist $= 10$, en dus het volkomene getal vormt, van welk alle verder tellen slechts een herhaling is. Op dezen weg van bespiegeling voortgaande kwamen zij er spoedig toe in alle dingen het vormende scheppende principe der getallen te ontdekken. 1 is het punt, 2 de lijn, 3 de vlakke, 4 het lichaam; ook 1 het hoofd, 2 het hart of de voorstelling, 4 de gerechtigheid, enz.

„Het denkbeeld van Pythagoras is veel minder vreemd dan het op het eerste gezicht schijnen kan. Een getal

drukt een betrekking der dingen uit: iets is twee- of driemaal zoo groot als iets anders; en een getal drukt uit den aard van een ding zelf: driehoek, vierkant, octaaf enz. Geef aan deze opmerking de ruimst mogelijke strekking; laat ze werken op een Grieksche verbeelding, d.i. op eene, die altijd gaarne personificeert, en, wat voor het nuchter verstand niets anders is dan een teeken, wordt een zelfstandige oorzaak, straks het ding zelf, dat het veroorzaakt. Gelijk Afrodite de liefde wekt en de liefde is, zoo brengt het Getal dat stelsel van evenredigheden voort, waarin het wezen van den kosmos opgaat, zoo is het Getal dat wezen zelf. De dingen zijn niet eerst, zoodat het cijfer eenvoudig uitdrukt, wat of hoe zij zijn; omgekeerd: het een of ander ontstaat, omdat het cijfer, de orde, omdat de evenredigheid er is." „Het Getal, het wezen der dingen; dit was een dier woorden, die later levenden blijven prikkelen en bezielen. Tegenstelling (als van Even en Oneven) en Evenredigheid; Onvolledigheid en Volheid (als drie of zeven of hunne veelvouden), het is alles eigen aan het Getal. Het Getal bezit zonderling boeiende hoedanigheden; het is de klaarheid zelf en tevens geheimzinnig in de mogelijkheid zijner groepeerings; de dorheid zelf en innig gehuwd aan muziek; den geest en vastleggende en verlokken op onafzienbare banen. Na Pythagoras worden onderscheiden denkers door deze woorden uit zijne filosofie: Getal en Evenredigheid als vervolgd. Men hoopt tegenstelling op tegenstelling en zoekt ze in altijd hooger sferen.”¹⁾

Bijzonder hebben de Pythagoraeërs uitgeblonken in de astronomie. In het midden der wereld staat volgens hen het

¹⁾ Pierson, Geestelijke Voorouders. Hellas IV pag. 6 vlg.

centrale vuur, waaromheen de aarde, maan en zon en de vijf planeten en dan, het verst er van verwijderd, de spher der vaste sterren (allen bollen zijnde), zich bewegen. De afstanden zijn hier ook naar de wetten der harmonie geregeld en daar alle regelmatig zich bewegende lichamen een toon voortbrengen, ontstaat zoo de sferenharmonie, die wij niet hooren, omdat wij er van jongs af aan gewoon zijn. De beweging der aarde om hare as is ook het eerst door een der oudere Pythagoraeërs, Hiketas van Syracuse, geleerd.

Tenslotte is nog te vermelden hem (voor Aristoteles o.a. en zijn leerzame school opmerken vermeldige) leer 'de eeuwigen terugkeer aller dingen' volgens welke alles, wat nu is en gebeurt, precies zo nog herhaalbare malen wederom zijn ingebeuren moet

D. DE JONGERE NATUURPHILOSOPHEN.

Op alle na hen komende wijsgeeren heeft het door de Eleaten ontdekte begrip van het Absolute Zijn een diepen indruk gemaakt. Ook Empedokles, Anaxagoras en Demokritus zijn er van doordrongen, dat het zijnde onveranderlijk moet zijn van qualiteit. Maar daar zij het tevens niet willen opgeven wetenschap te verkrijgen van de empirisch gegevene wereld, zijn zij genoodzaakt de éénheid, die de Eleaten aan het zijnde hadden toegekend, te laten varen en een veelheid in het zijnde aan te nemen. Zoo konden zij de gegeven eigenschapswisselingen in de dingen, hun ontstaan en vergaan, verklaren, niet als een werkelijke kwalitatieve verandering, maar als een *mechanisch* bijeenkomen en vaneengaan, een plaatsverandering, van op zich zelve onveranderlijke substanties. Aldus vormen zij samen een scherp contrast met de Jonische wijsgeeren, die zich eenvoudig bij de verandering, als een empirisch aan de stof zich vertoonende eigenschap hadden neergelegd. Onderling verschillen zij in wat

zij leeren over het aantal en de qualiteit der substanties, alsmede over de verhouding van deze tot de beweging en de bewegende kracht.

1. **Empedokles** ($\pm$ 450 te Agrigentum op Sicilië levende, trad als wonderdoener, profeet, arts, redenaar op, overal met eerbied ontvangen. Een groote empirische kennis verbond hij met allerlei mystieke ideeën, en hij sprak zijne leer uit in een verheven poëtischen vorm).

Een ontstaan en vergaan in eigenlijken zin is volgens Empedokles onmogelijk; het schijnbare worden en vergaan in de wereld waarin wij leven is niets dan een *vermenging* en *scheiding*, een ruimtelijke verplaatsing en beweging van op zich zelve onveranderlijke deeltjes, waarbij de deelen van het eene lichaam in de poriën en tusschenruimten van het andere dringen. In dezen gedachtengang ontstaat bij hem niet alleen het begrip *element* als een altijd aan zichzelf gelijk blijvende, alleen voor afwisselende bewegingstoestanden vatbare, aan mechanische deeling onderworpen materie, maar ook de tegenstelling van *kracht* en *stof*, datgene wat beweegt, en datgene, wat bewogen wordt. Want daar hij zich die elementen als een rein, aan zichzelf gelijkblijvend zijnde denkt, kunnen zij niet *zich bewegen*, alleen *bewogen worden*, en moet er dus naast hen een oorzaak van beweging worden aangenomen, d. i. een *kracht*. Van die elementen nam Empedokles, blijkbaar zich bij vroegere stelsels aansluitende, er vier aan: water, aarde, lucht en vuur, die door twee machten buiten hen: liefde (aan-trekking) en haat (afstooting) worden vermengd en gescheiden. Deze twee machten, altijd met elkaar in strijd, hebben afwisselend de overhand. Heerscht de liefde, dan rust alles zalig vereenigd in den vorm van een bol; is de haat meester, dan is alles verstrooid en gescheiden.

In beide gevallen bestaan er geen individueele dingen, want alle aardse existentie is gebonden aan de overgangstoestanden van het eene uiterste in het andere. Hoogst belangwekkend is verder Empedokles' theorie over het ontstaan der organismen. Planten en dieren komen tot stand, doordien de grondkrachten in hun eindeloos spel van scheiden en verbinden zuiver mechanisch allerlei combinaties voortbrengen, oogen zonder gezichten, armen, beenen afzonderlijk, enz. Deze verbinden zich verder tot lichamen, waarbij dan toevallig ook doelmatig ingerichte combinaties ontstaan, die vanzelf in wezen blijven en zich voortplanten, terwijl het niet doelmatig ingerichte weer verdwijnt en te gronde gaat. Hoe Empedokles zijne diep religieuze opvatting van den aard en de bestemming des menschen en der wereld met deze materialistische theorieën in overeenstemming heeft weten te brengen, is onbekend. — Merkwaardig is ook zijn naief-materialistische verklaring van het ontstaan der mensche-lijke gewaarwordingen en het denken. Het gelijke wordt door het gelijke gekend. Van de waargenomen voorwerpen nu stroomen kleine deeltjes uit, die zich hechten aan de deeltjes der waarnemende organen, en zoo kennen en bemerken wij het gelijksoortige der buitenwereld door het gelijksoortige van ons zelf.

2. **Anaxagoras** (geb. 500 v. C. te Klazomenae in Kl.-Azië, kwam te Athene, waar hij de vriend werd van Perikles; later van atheïsme aangeklaagd, vluchtte hij naar Lampsakus, waar hij in hoogen ouderdom stierf).

Ook Anaxagoras is er van overtuigd, dat alle kwalitatieve verandering in eigenlijken zin onmogelijk is, dat niets kan ontstaan en vergaan, daar „er niet meer dan alles, en ook niet minder dan alles” kan wezen. Maar niet de vier willekeurige grondstoffen van Empedokles,

waaruit de verschillende qualiteiten der dingen niet kunnen verklaard worden, zijn het oorspronkelijke. Anaxagoras tracht het scheikundige begrip van element te grijpen, wat hem natuurlijk door zijn gebrekkige empirische kennis niet gelukken kon. Als het zijnde kwalitatief onveranderlijk is, zoo denkt hij, en er dus geene nieuwe hoedanigheden kunnen optreden of oude verdwijnen, dan moeten er evenveel kwalitatief verschillende grondstoffen, zaden (spermata) worden aangenomen, als wij in de empirische dingen duidelijk bepaalde qualiteiten aantreffen. Nu vereischt natuurlijk niet elke zinnelijke qualiteit (kleur, smaak enz.) een afzonderlijke grondstof, maar wel moeten er evenveel grondstoffen zijn, als men aan één ruimtelijk geheel zich vertoonende, altijd weer op dezelfde wijze saam verbonden voorkomende qualiteitsbundels waarneemt. Hoeveel men deze ook moge verdeelen (en men kan tot in het oneindige hiermee voortgaan) altijd moet men stooten op gelijksoortige deelen (door Aristoteles daarom homoömeriën genoemd.) Uit deze homoömeriën zijn nu de empirisch waargenomen voorwerpen saamgesteld, die echter genoemd worden naar de stof, die telkens in hen de overhand heeft. Anaxagoras is evenwel, daar hij geen chemische ontbinding, alleen mechanische splitsing kent, niet bij machte het getal dier elementaire stoffen te bepalen, en zoo neemt hij er een eindeloos aantal aan, waaronder men naast goud ook vleesch vindt opgesomd. Zij bestaan uit oneindig kleine deeltjes, te klein om waarneembaar te zijn, en deze waren in den oorspronkelijken toestand der wereld, den *chaos*, zeer fijn en innig door elkaar heen gemengd; en nu ontstaan de stoffen, zooals wij ze kennen, daardoor, dat langzamerhand het gelijksoortige zich uit dat mengsel bij elkaar voegt. Toch is deze afscheiding

van het gelijksoortige niet absoluut; de stoffen hebben wel hun naam van de praevaleerende elementen, maar alle andere zitten er latent in; „alles heeft een deel van alles in zich”; „de wereld is één, en niets in haar is gescheiden of met een bijl afgehouden, noch het warme van het koude, noch het koude van het warme.” Zoo kon de kwalitatieve verandering verklaard worden daarin te bestaan, dat andere stoffen zich bij een bepaalde stof voegen, of zich uit de verbinding daarmede losmaken. De oorzaak der beweging, datgene, wat de scheiding en ordening tot stand brengt, is „de geest”, dien Anaxagoras, met moeite zich aan materialistische voorstellingen ontworstelend, zich schijnt gedacht te hebben als een uiterst fijne substantie. Lettende op de schoonheid en doelmatigheid, waarmede het heelal is ingericht, en die vooral duidelijk wordt in de beweging der sterren, kon hij zich die bewegende kracht niet als een blind, mechanisch werkend iets denken, maar moest komen tot het aannemen eener intelligentie, die bewust en met bedoeling alles volbrengt. Die geest is niet een eigenschap maar bestaat op zich zelf. Want als hij met iets anders vermengd was „zouden die bijgemengde dingen hem hinderen, en hij zou over geen ding zulk een macht hebben, als nu hij alleen op zichzelf bestaat.” Nadat echter deze geest aan den chaos een zich steeds verder uitbreidende draaiende beweging van groote snelheid heeft gegeven, gaat alles verder zuiver mechanisch, hoewel overeenkomstig den wil en de bewustheid van den geest. In het wordingsproces, bij het beschrijven waarvan Anaxagoras merkwaardige physische en vooral astronomische kennis aan den dag legt, ontstaan ten laatste ook de planten en dieren, in welke naast de stof ook geest gemengd is, die daar zelfstandig als beweger in de indivi-

duen optreedt, en waarvan ook het kennen uitgaat, dat het gevolg is van de werking der tegenstellingen. Want het gelijksoortige kan van het gelijksoortige geen invloed ondervinden.

Bij Anaxagoras vinden we voor het eerst een streven de natuur *teleologisch* op te vatten, maar hij slaagt er niet in hiermede de mechanische verklaring der verschijnselen te verbinden. De geest is bij hem slechts de eerste oorzaak der beweging en verder gebruikt hij hem overal, waar hij met de natuurlijke verklaringen niet terecht kan. Trouwens het is een der moeilijkste problemen, dat ook aan de latere wijsgeeren zooveel te doen geeft: de noodwendigheid der natuurlijke dingen, zonder in de causale keten knoeiend in te grijpen, in overeenstemming te brengen met het doelbegrip, dat zich bij het beschouwen van de bewonderenswaardige doelmatigheid en schoonheid der natuur en haar blijkbaar beantwoorden aan een voor ons denken berekend logisch systeem, vanzelf aan den menschelijken geest opdringt. Elke verandering, ook in de organismen, geschiedt met noodzakelijkheid door een oorzaak, maar de absolute totaliteit, de som van alle ketens van oorzaken en gevolgen, kan zij op een zuiver toeval berusten, en zoo neen, hoe moet men zich de zaak dan denken zonder in grof anthropomorphistische voorstellingen te vervallen?

3. **Demokritus** (geb. $\pm$ 460 v. C. te Abdera, in tegenstelling met Heraklitus »de lachende wijsgeer», reisde veel en deed buitengewone kennis en ervaring op. Van zijn talrijke geschriften, die om vorm en inhoud evenzeer geroemd worden, is niets meer over. Hij stond buiten de geheele intellectueele beweging, die van Athene uitging, en wordt door Plato nooit genoemd)

was de leerling van *Leukippos*, den eigenlijken grond-

legger der atoomtheorie. „Daar deze denkers zich met empirisch natuuronderzoek bezig hielden, konden zij zich onmogelijk met de eleatische uitspraak vereenigen, dat al wat men van de gegeven wereld kan beweren, leeghe namen en bedriegelijke meeningen zijn, en evenmin met de andere, dat het Zijnde slechts Een is. Aan den natuuronderzoeker dringen zich de begrippen, waarmede hij niet laten kan het gegevene te denken, met te groote kracht en bestendigheid op, dan dat hij ze als ongeldig zou kunnen wegwerpen, ook al vermag hij ze in het logisch gebruik niet zonder tegenstrijdigheid te denken; en niet minder doet zich aan hem de onmogelijkheid gevoelen de voorhandene disparate veelheid van het werkelijke tot eene in waarheid enkelvoudige eenheid terug te brengen, of uit een zoodanige de gegeven veelheid te verklaren.” Zoo kwamen ook de atomisten er toe een veelheid van onveranderlijke reale wezens aan te nemen.

De leer van Demokritus is het consequente materialisme met al zijn voor- en nadeelen. Waarschijnlijk mede door den invloed van Protagoras was Demokritus tot het inzicht geraakt, dat de zinnelijke gewaarwordingen, als zoet, bitter, rood, groen, warm, koud, enz., niet tot het eigenlijke wezen der dingen kunnen behooren, daar zij het gevolg zijn van de inwerking dier dingen op ons lichaam, waarbij vooral het feit van gewicht is, dat dezelfde zaak aan verschillende menschen verschillende gewaarwordingen kan geven. (Zoo vinden wij hier het eerst de onderscheiding van *objectief* en *subjectief*, datgene wat aan de dingen „van nature” en datgene, wat hun alleen „door onze opvatting” toekomt.) En toch is het door middel van deze gewaarwordingen, dat wij tot de kennis der dingen geraken; zij zijn het, die ons de ruimtelijk bestaande voorwerpen aanwijzen. „Wanneer

nu het zijnde eeuwig is en kwalitatief onveranderlijk", zoo zal Demokritus zich afgevraagd hebben „welke grondeigenschappen moet ik dan aan die wereld van het zijnde toekennen?" Het antwoord moest luiden: alleen diegene, die *absoluut onontbeerlijk* zijn om iets, dat in *ruimte* en *tijd* existeert, te denken. De quantitatieve eigenschappen (die van gestalte, zwaarte, grootte enz.) blijven dus alleen als de objectieve over (door Descartes en Locke als primaire qualiteiten opnieuw ontdekt). Maar ook de gestalten en groottes, zooals de empirische waarneming ons die geeft, kunnen, daar zij samengesteld en veranderlijk zijn, niet oorspronkelijk wezen. Zoo kwam Demokritus tot het vaststellen der eerste, zinnelijk niet waarneembare, onveranderlijke, *dus* ondeelbare deelen der stof, de *atomen*, die (om geen bloot geometrische producten, maar iets reëls te zijn) bovendien de eigenschap van absolute hardheid en ondoorwingbaarheid krijgen. Want zij kunnen alleen dan een ruimte reëel vullen, als zij een andere stof beletten er in te dringen. En daar deze absoluut harde atomen zich moeten kunnen bewegen, moet Demokritus er ledige tusschenruimten tusschen aannemen. Vandaar zijn bewering „dat het niets even goed is, als het iets." Hij neemt een ledige ruimte aan, omdat hij deze voor zijn wetenschappelijke syntheses niet missen kan, daarentegen kent hij geen afzonderlijke bewegende krachten, omdat hij het buiten deze meent te kunnen stellen. ¹⁾

¹⁾ Men ziet hieruit duidelijk, dat de atomistiek (die later, toen zij met wiskunde en empirie verbonden werd, zulk een gewichtige beteekenis voor de natuurwetenschap verkregen heeft) niet uit ervaringen en waarnemingen en daarop gebouwde sluitredenen, maar juist uit de meest abstracte metaphysische begrippen en uit geheel algemeene behoeften bij de verklaring der werkelijkheid is ontsproten."

In deze ledige ruimte nu vallen de atomen, eindeloos verschillend van vorm en oneindig in aantal, met een eeuwigdurende beweging; de zwaarderden vallen op de lichterden en daardoor ontstaan alle mogelijke draaiingen en bewegingen en verbindingen en scheidingen, die de oorzaken zijn van alle objectieve verscheidenheid. Het verschil in de dingen berust op de verscheidenheid van hun atomen in aantal, grootte, gestalte en ligging; innerlijke toestanden hebben deze niet. Niets geschiedt er zonder mechanische oorzaak (drukken en stooten); alle teleologische verklaring is streng buitengesloten.

De atomen der ziel zijn bijzonder fijn, glad en rond, evenals die van het vuur; zij zijn buitengewoon bewegelijk en brengen, het geheele lichaam doordringend, de levensverschijnselen voort. Het zieleleven met al zijn kwalitatieve verscheidenheid is niets anders dan een fijne en volkomene atoombeweging, wat Demokritus in bijzonderheden poogt aan te toonen. Dat hem dit slechts schijnbaar gelukt, spreekt van zelf. Het zal ten eeuwigen dage wel onmogelijk blijven te verklaren, hoe de bloote plaatsverandering van harde atomen, die niet op elkaar inwerken, zoo iets als bewuste waarneming (laat staan zoo iets als denken) zou kunnen veroorzaken. Toch ligt aan Demokritus' streven een waar inzicht ten grondslag. Wil men de psychische verschijnselen niet slechts beschrijven, ontleden en classificeeren, maar in waarheid verklaren, dan moet men ze met de lichamelijke, in de ruimte plaatsgrijpende, onder één gezichtspunt beschouwen. Maar „het gebrek van alle materialisme bestaat hierin, dat het met deze verklaring eindigt, waar de hoogste problemen der philosophie eerst beginnen.”¹⁾

¹⁾ LANGE. Geschichte des Materialismus (1887) pg. 20. De in

Wat de ethische denkbeelden van Demokritus betreft: het hoogste goed is voor hem het *geluk*, en dit bestaat niet in zingenot, dat slechts iets relatiefs en bedriegelijks is, maar in gemoedsrust, die men verkrijgt door matigheid, zelfbeheersching, reinheid en geestesvorming; zoo, door het denkend beschouwen, ontstaat een zachte harmonische beweging der geestesatomen.

Overgang tot de tweede periode. De Sophisten.

Door den arbeid der voorafgaande denkers waren de voornaamste metaphysische grondbegrippen, waarop de wetenschap in het algemeen en de natuurwetenschap in het bijzonder steunt, al was het soms nog duister en verward, tot bewustzijn gebracht; men had geleerd streng wetenschappelijk door te denken en allerlei gewichtige inzichten waren verkregen, waarvan volgende eeuwen in hun nasporingen voordeel konden trekken. De studies in de verschillende vakken gingen nu verder voort en in de mechanika, physika, astronomie, medicijnen enz. werd steeds meer kennis verzameld. Maar de eigenlijk wijsgeerige onderzoekingen bewogen zich van nu af in een andere richting, en wel van de natuur, de wereld der objecten, af op het kennende subject. Nu komt een periode, waarin Athene de zetel der wijsbegeerte wordt; den overgang tot deze door Sokrates geopende periode vormen de sophisten.

Dit was tot hertoe duidelijk gebleken: de wereld, zooals wij haar met onze zintuigen waarnemen, kan niet het eigenlijk dit geschrift gegeven uiteenzetting van de leer van Demokritus (pg. 9-22) is bijzonder duidelijk.

Zijnde wezen; aan den anderen kant was het voor niet minder zeker gehouden, dat er een objectieve wereld, onafhankelijk van de waarneming, bestaat en dat deze zich in den mensch afspiegelt en door hem gekend kan worden, waarbij men dan het begrip „kennen” in alle naiveteit als de eenvoudigste zaak ter wereld beschouwde. Daar nu de verschillende wijsgeeren over die objectieve wereld zeer uiteenlopende dingen verkondigden en elkaar in de gewichtigste onderdeelen tegenspraken, en men zich niet los kon maken van de natuurlijke opvatting, dat de zinnelijke gewaarwordingen de eenige elementen zijn, waaruit wij onze kennis opbouwen, lag het voor de hand, dat er weldra gevraagd werd: „hoe kan men van die objectieve wereld iets zekers afweten? Het eenige toch, wat wij feitelijk kennen, zijn onze eigen gewaarwordingen en deze hangen af van onze verschillende individualiteiten!”

Kwam men er door deze skeptische overwegingen reeds toe, de psychische vermogens, waardoor dan toch de objectieve wereld zou moeten opgebouwd worden, aan een nader onderzoek te onderwerpen, ook van een anderen kant werd men er toe gebracht de aandacht te vestigen op datgene, wat er in de menschelijke ziel voorvalt.

Langzamerhand was er in den geestestoestand der Grieksche landen, en in 't bijzonder van Athene, dat weldra het middelpunt werd van alle kunst en wetenschap, een gewichtige verandering gekomen. De tijd, waarin men met kinderlijken eenvoud, zonder kritiseeren leefde naar de oude, heilige opvattingen en overleveringen, was voorbij. Niet alleen had het oude godsdienstig geloof door de kritiek van religieuze pantheïsten als Xenophanes en door de onderzoekingen der natuurwetenschap, veel geleden, maar ook de gemeenschappen-

lijke zedelijke overtuigingen waren ernstig geschokt. „Vanouds regelde men zich naar voorvaderlijke gewoonten en wetten, die, door de goden gewaarborgd, tot de vaste orde der dingen schenen te behooren. De „naaste“, met wien men zich van nature gebonden gevoelde, was de medeburger, verder de stamgenoot in engeren of ruimeren zin; met anderen, die als oorspronkelijk vreemden en onverschilligen werden aangemerkt, had men in het voordeel van beide partijen verdragen gesloten, die almede onder goddelijke bescherming stonden. Voorts werkte de gewoonte van anderen, met wie men in aanraking kwam, te ontzien nog voort ook waar zoomin bloedverwantschap als verbond een gedragslijn aanwees. Nu echter waren de oude grondslagen der beschouwing van menschelijk samenzijn allengs aanmerkelijk verzwakt, deels door bekendheid met tegenstrijdige overleveringen, deels door het ondervonden genot van dadelijk voordeel bij verwaarloozing van wat aan anderen toekwam.” ¹⁾ Vooral de onophoudelijke burgertwisten en partijschappen in de verschillende steden, met alle onrust en ellende, daaraan verbonden, en de oorlogen der staten onderling, waarbij de machtigsten natuurlijk succes hadden, geeerbiedigd werden en hun wil tot wet maakten, hadden er veel toe bijgedragen het rechts- en zedelijkheidsgevoel te ondermijnen. Men brandde nu van verlangen, die fameuse begrippen van goed en kwaad, recht en onrecht, die met zulk een gezag optreden en tegenover welke men nooit geheel gerust was, eens onder handen te nemen en te ontleden, en ieder die eenig licht kon verspreiden bij deze onderzoekingen, die tegen de verwachting tot allerlei ingewikkelde kwesties aanleiding gaven,

¹⁾ LAND. Inleiding tot de Wijsbegeerte pg. 144.

werd met gejuich begroet, vooral als hij door aardige vergelijkingen en analogiën, fijne logische onderscheidingen en kunstig gebouwde argumenten iets bewees, en verduidelijkte, wat allen vaag voor den geest zweefde en wat zij gaarne bewezen wilden zien. Hierbij kwam dat de democratie, die van het axioma schijnt uit te gaan dat politiek inzicht een natuurlijk erfgoed van elken burger is, zich steeds krachtiger ontwikkelde en de beteekenis en de rechten van het individu zich steeds meer deden gelden. Ook de gewone menschen verlangden te hooren van de resultaten der natuuronderzoekers en wijsgeeren; er was een algemeen geroep om beschaving en verlichting; overal en door iedereen werd geredeneerd en gedisputeerd. Ieder, die wat wilde beteekenen en in de politiek invloed uitoefenen, had noodig: algemeene inzichten, handigheid in het argumenteeren, bedrevenheid in het spreken. ¹⁾

Zoo is het te begrijpen, dat de *sophisten* (oorspronkelijk „mannen van wetenschap”, later na Protagoras „leeraars der wetenschap”, eerst na de polemieken met Sokrates en Plato in de ongunstige beteekenis van „handelaars, kramers in schijn-wijsheid”) die aan deze behoeften te gemoet kwamen, en zich tegen goede betaling verbonden in een of meer cursussen hunne hoorders tot „goede burgers”, tot ontwikkelde, welbespraakte menschen te vormen, grooten opgang maakten en geen geringen invloed verwierven. Zij leerden de jeugd, hoe men, naar een uitdrukking van Plato, het groote dier, dat demos (volk) heet, tam en gewillig kan houden en

¹⁾ Deze geheele omkeer in het Grieksche geestesleven is zeldzaam mooi geschilderd in WINDELBAAND's Praeludiën pg. 56 vlg.

het aan het koord der phrase kan leiden. Zij werden de vraagbaak in alle kwesties van wetenschap, zedelijkheid en politiek.

Men is in de geschiedenis der wijsbegeerte gewoon deze sophisten, als zijnde één philosophische leer toegedaan, te samen te behandelen; men spreekt zelfs van „de sophistiek”. En inderdaad, ofschoon velen hunner in 't geheel geen filosofen zijn en er zich toe bepalen over philosophische vraagstukken eenige oppervlakkige beschouwingen en invallen ten beste te geven, ofschoon zij zich allen met zeer uiteenlopende studievakken bezig houden, hebben zij in hun wetenschappelijk streven onderling een zekere overeenkomst, en zijn er eenige gronddenkbeelden, waarvan zij alle, bewust of onbewust, uitgaan.

Het waren skeptische, meest anti-religieuze geesten; voor zoover zij over den oorsprong onzer kennis nadachten, waren het sensualisten, en wat het ethische betreft, oordeelden zij dat goed en kwaad, recht en onrecht, betrekkelijke, subjectieve, aan menschenlijke opvatting of willekeur hun oorsprong ontleenende onderscheidingen waren. Hoe zij tot deze opvattingen kwamen, is wel te verklaren. Daar zij zich zelf meestal niet met 'physische en metaphysische onderzoekingen inlieten en ook hun aandacht niet op de wiskunde vestigden, maar er zich hoogstens toe bepaalden de door anderen verkondigde theorieën populair voor te dragen, moesten zij, daar deze, zooals zij daar lagen, hoeveel diepzinnige en ware inzichten er ook onder mochten zijn, inderdaad geen strenge wetenschap vormden, wel een skeptisch standpunt innemen en de meening opvatten, dat er omtrent de dingen der natuur niets objectiefs zekers te weten valt. En ook in hun psychologische en anthropologische onderzoekingen waartoe zij vooral door practisch-paedagogische behoeften

gedreven werden, konden zij, opmerkende hoe al die eindeloos verschillende menschelijke bewustzijns elk uit hem uitsluitend eigene gewaarwordingen zijn opgebouwd, en hoe de van elkaar zoozeer afwijkende oordeelen der verschillende individuen met een zekere psychische noodwendigheid gevormd worden, niet anders dan hun skeptische denkbeelden bevestigd zien. Ook voor eerbied afdwingende zedelijke normen, naar welke de mensch zich in zijn handelen *behoort* te richten, is in hun gedachtengang geen plaats. Goed en kwaad, recht en onrecht, worden relatieve begrippen en de eenige norm der zedelijkheid wordt de menschelijke subjectiviteit. De reeds bij Demokritus voorkomende onderscheiding van *objectief* (geldig van nature) en *subjectief* (geldig door conventie, in de menschelijke opvatting) wordt door de sophisten ook op het ethische aangewend, en in steeds krasser woorden spreken zij het uit, dat zedelijke en wettelijke geboden nergens anders op berusten dan op menschelijke willekeur. Het kan ook niet anders. Als datgene, wat mij door de zinnelijke gewaarwordingen elk met haar positieve bepaaldheid gegeven is, de eenige realiteit is, waardoor zal ik mij dan in mijn handelen laten leiden, dan door het gevoel van aangenaam en onaangenaam, lust en onlust? Gesteld nu er komt een algemeene opvatting of een wet, die mij verbiedt iets aangenaams, dat ik wil, te doen. Ik kan dan wel, inziende dat ongehoorzaamheid mij schade of verdriet bereiden zal, of ook door geweld verhinderd, die handeling nalaten, maar wat zou mij tot de opvatting kunnen brengen, dat ik die handeling niet *behoor* te verrichten, dat het niet *goed* zou zijn die handeling te verrichten? Een vreemde wil, of de in een wet zich uitsprekende som van vreemde wilsbepalingen, staat naast mijn wil: elk

heeft zijn eigen qualiteit, welke eenvoudig als zoodanig te aanvaarden is. Zedelijke autoriteit kan nooit berusten op den blooten *wil* van een mensch of een som van menschen. Er zou dan niets anders over blijven dan ze te laten berusten op datgene, dat van den wil der menschen onafhankelijk is, d.i. de *natuur* der dingen. En daar er nu in de theorie der sophisten over de natuur niets te vinden is, waaruit een den wil bindend heilig ontzag kan worden afgeleid, zoo moeten zij wel aannemen, dat het bestaan van zoo iets maar schijnbaar is, en dat alle onderscheidingen van goed en kwaad, recht en onrecht slechts door conventie ontstane, of door den wil van machthebbenden gevormde, menschelijke producten zijn, waarbij dan vooral het feit welkom is, dat bij verschillende volkeren en in verschillende tijden met dezelfde heilige overtuiging allerlei tegenstrijdige dingen als goed zijn gedecreteerd, en dat de wetten voortdurend worden gewijzigd en door andere vervangen. Nu zijn allen hierbij niet zoo radicaal als een Kallikles en een Thrasymachus, die (als axioma aannemend dat goed is, wat gelukkig maakt en dat het geluk bestaat in het doen van wat men wil en begeert, en er op wijzend, dat de rechtvaardigheid te betrachten met onderdrukking van eigen begeerten niet een geluk is voor hem, die ze betracht, maar wel voor hem, tegenover wien zij betracht wordt), bewezen dat onrecht doen, mits men de macht heeft om het ongestraft, of de handigheid om het onbemerkt te doen, beter en wijzer is dan onrecht lijden, en die dan ook openlijk een machtig tyran, die ongestraft alles kan doen, waarin hij lust heeft, als hun ideaal opstellen. De meesten, vooral der oudere sophisten, weten met hun theorie nog ongeveer de gewone zedelijke op-

vattingen in overeenstemming te brengen. De meest be-
teekenende onder de sophisten is:

Protagoras (geb. 480 v. C. te Abdera, geheel Griekenland
rondtrekkend, overal hoog gevierd, in Athene van atheïsme
aangeklaagd, waar zijn geschriften verbrand werden.)

die de beroemde woorden sprak: „de maat van alle din-
gen is de mensch, van de zijnde, dat zij zijn, van
de niet zijnde, dat zij niet zijn,” en de leer van Hera-
klitus overbracht op het waarnemende en denkende
subject. De dingen *zijn* niet absoluut, maar alle eigen-
schappen aan hen *ontstaan* onophoudelijk, en wel door
de telkens veranderde betrekkingen tot andere dingen.
Nemen wij nu een ding waar, dan komt aan de van het
voorwerp uitgaande beweging een reagerende beweging
van ons zintuig te gemoet, en zoo ontstaat dan telkens
aan het voorwerp de waargenomen eigenschap en in het
zintuig het daarmede overeenkomend waarnemingsbeeld.
Elke waarneming leert dus slechts, hoe het voorwerp in
het oogenblik der waarneming zich vertoont, en wel
alleen aan den waarnemer. En daar nu voor Protagoras
alle kennen in de zinnelijke waarneming opgaat, blijft
hij in dit relativisme hangen en loochent alle inzicht in
een objectief Zijnde. De consequenties, die uit deze leer,
waarbij de *individuele* mensch met al zijn begeerten tot
maat der dingen gemaakt werd, op het gebied der
ethiek en politiek moesten worden afgeleid, liggen voor
de hand. Intusschen weet Protagoras zijn leer schijnbaar
met de eischen der zedelijkheid in overeenstemming te
brengen. De eene meening is volgens hem niet *warer*
dan de andere maar zij kan wel *beter, bruikbaar* zijn.
De spijs, die de gezonde lekker vindt, schijnt aan den
zieke bitter; nu bewerkt de geneesheer, dat de zieke,
als hij genezen is, diezelfde spijs lekker vindt, en dus

daarover een meening krijgt, die, niet meer overeenkomstig de waarheid, maar wel beter, aangener is. Zoo ook maken de redenaars (rhetoren) dat aan den staat het nuttige in plaats van het onnutte recht en billijk schijnt. Want wat ieder staat rechtvaardig en goed vindt, dat is het ook voor hem, zoolang hij het zoo vindt.

Van het boek, om hetwelk Protagoras te Athene van goddeloosheid werd aangeklaagd, luidde het begin: „aangaande de goden kan ik niet weten, noch dat zij zijn, noch dat zij niet zijn; want vele dingen verhinderen dit te weten, zoowel de onduidelijkheid der zaak zelve, als de korte levensduur des menschen.”

Onder de andere sophisten hebben nog uitgeblonken:

Gorgias, die bewees 1, dat er niets kan bestaan, 2, dat, al bestaande er iets, het toch niet gekend kan worden, en 3, dat, al kon het gekend worden, die kennis toch niet aan een ander zou mede te deelen zijn.

Prodikus, die veel deed aan grammatische onderzoekingen, o. a. aan synonymiek, en die de bekende fabel van Herkules op den tweesprong heeft gemaakt.

Hippias, die veel wist van mathesis, astronomie en physika.

De sophisten bewijzen duidelijk, dat een uit haar verband gerukte, niet behoorlijk verwerkte waarheid, kan verlammen en verderfelijk werken. Ontegenzeggelijk is er in hun theorie een korrel waarheid. Tegenover de naieve meening van de oudere denkers, dat het absoluut Zijnde adaequaat kan gekend worden, ligt er in hun bewustzijn van de menschelijkheid al onzer kennis een vooruitgang. Inderdaad is wetenschappelijke kennis van

het Absolute een tegenstrijdigheid; onze wetenschap is menschelijke wetenschap. Ook het hoogste, wat in ons bewustzijn kan gegeven zijn, kunnen wij slechts op onze menschelijke wijze grijpen en begrijpen, en alle kennis kan slechts opduiken in vergankelijke momenten van het psychisch leven van een individueel mensch. En verder: alle gewaarwordingen, die in eenig wezen tot bewustzijn komen, hebben als zoodanig volle realiteit; men kan, zooals Kant opmerkt, terecht zeggen, dat de zinnen niet dwalen, niet omdat zij altijd goed oordeelen, maar omdat zij in 't geheel niet oordeelen. De zinnelijke gewaarwordingen zijn, zooals zij zich voordoen. Maar evenals men slechts *van een zeker standpunt* kan beweren dat een huis niets meer is dan de som van alle steenen, kalk, hout en metalen, die bij het bouwen gebruikt zijn, evenzeer is het onwaar te zeggen, dat het menschelijk bewustzijn volkomen opgaat in de op zichzelf reële en onfeilbare, afzonderlijke, van elkaar afgescheiden gewaarwordingen, die zich daarin vertoonen. Hier liggen veel diepere problemen, dan waarvan Protagoras droomde; en als men ziet, met welk een geduld en geestkracht de uitnemendste denkers van volgende eeuwen tot op onzen tijd gearbeid hebben aan het behandelen dezer vraagstukken, waar Protagoras met zevenmijlslarzen over heen loopt, dan kost het moeite tegenover dezen denker billijk te blijven. Intusschen, dit is niet te loochenen, dat de sophisten in het algemeen noch in het theoretische, noch in het ethische hun ideaal zeer hoog stelden. Reeds dat zij zich aanboden de jeugdige Atheners tot „goede burgers” te maken, bewijst hun oppervlakkigheid. Blijkbaar dachten zij zich onder een „goed mensch” iemand, die fatsoenlijk leeft, behoorlijk aan alles meedoet, beschaafd zijn gedachten uit en goed kan spreken, over

alle vakken van wetenschap ingelicht is en van politieke dingen genoeg weet om zonder vrees voor een slecht figuur te maken, in de volksvergadering over de gewone onderwerpen een rede te kunnen houden.

En al zijn de sophisten niet de oorzaak van het zedenbederf van hun tijd, zeker is het toch ook, dat zij door de in de lucht hangende opvattingen te formuleeren en ze quasi-wetenschappelijk met argumenten te staven, er veel toe bijgedragen hebben deze te bevestigen en ook vele onzekere geesten op het verkeerde pad hebben gebracht. Men heeft ijverig op hen gescholden en zij zijn, vooral in den laatsten tijd, even ijverig verdedigd. Ongetwijfeld vond men onder hen, naast brutale schreeuwers, die over alles pro en contra disputeerden, door hun handigheden en spitsvondigheden het publiek zand in de oogen strooiden en, naar een uitdrukking van Lange, een soort „geestelijk vuistrecht” invoerden, ook eerlijke en bewaamde mannen, die in allerlei vakken (grammatika, rechtsgeleerdheid, geschiedenis, verklaring van dichters enz.) groote verdiensten hebben verworven. Ook hebben zij door het verkondigen hunner ethische stellingen de menschen tot nadenken gedwongen en door het uitlokken eener kritiek op hun beweringen, die, hoe stuitend ook, toch alles behalve gemakkelijk te weerleggen waren, bijgedragen tot het ontstaan der ethika en logika.

II. Het bloeitijdperk der philosophie te Athene.

Ook uit de geschiedenis der grieksche wijsbegeerte blijkt duidelijk, dat onze menschelijke inzichten zich niet altijd geleidelijk uit elkaar ontwikkelen, maar menigmalen gevormd worden met schokken en stooten, door actie en

reactie. Beschouwt men de nu volgende periode van het standpunt der strenge natuurwetenschap, dan kan men er niet ingenomen mee zijn, want de invloed van Sokrates en zijn school is op hare ontwikkeling ongetwijfeld weinig gunstig geweest. Sommigen vinden er dan ook een genot in, breed uit te meten, hoe men, met verwaarloozing van de bespiegelingen der Atheensche school met hare definities en syllogismen en teleologie, door zich aan te sluiten bij Demokritus en met diens theorie het sensualisme der sophisten en het empirisch natuuronderzoek te verbinden, veel spoediger tot de ontdekking der moderne physika had kunnen komen, daar men dan niet zooveel eeuwen zou noodig gehad hebben om zich van het „juk van Aristoteles” vrij te maken. Maar, al moge dit zoo zijn, het staat vast, dat de onderzoekingen van Sokrates, Plato en Aristoteles een rijken schat van denkbeelden en problemen hebben aangebracht, en resultaten hebben opgeleverd, welke voor het geestesleven der menschheid onmisbaar waren en waarop wij nu nog teren. De reactie tegen het materialisme was onvermijdelijk; want dit kon in zijn eenzijdigheid de gewichtigste kwesties niet oplossen en was voor dieper denkende naturen met hun hoogste en heiligste overtuigingen in strijd. Terecht zegt Lange „al moge het materialisme tegenover het Platonisme in alle *bijzondere* vraagstukken steeds gelijk hebben, toch staat het beeld der wereld in haar geheel, dat het laatste geeft, misschien dichter bij de onbekende waarheid; in allen gevalle heeft het diepere relaties tot het *gemoedsleren*, tot de *kunst* en tot de *zedelijke taak der menschheid*.”¹⁾ En bovendien

¹⁾ Om deze woorden juist te beoordeelen, moet men een inzicht hebben in dit probleem: »hoe kan onze moderne natuurwetenschap

voor de filosofie in engeren zin waren de onderzoekingen van Sokrates en zijn school onmisbaar. Deze denkers hebben een onschatbaar materiaal bijeengebracht voor de behandeling der vragen aangaande de mogelijkheid eener vaste wetenschappelijke en ethische overtuiging (vgl. pag. 5 en 6), al vermengden zij hiermede ook andere heterogene beschouwingen en al kwamen zij door een onvermijdelijke eenzijdigheid er ook toe opvattingen uit te spreken, welke de ontwikkeling der eigenlijke natuurwetenschap moesten belemmeren.

Sokrates (geb. 469 v. C. te Athene. als zoon van den beeldhouwer Sophroniskus en de vroedvrouw Phaenarete, eerst zelf beeldhouwer, hield zich weldra uitsluitend bezig met wijsgeerige onderzoekingen en trachtte zijn medeburgers te ontwikkelen, zonder geld voor zijn onderwijs aan te nemen. Hij bestreed de sophisten onophoudelijk en maakte zich naast vele geestdriftvolle leerlingen en vrienden talloze vijanden. Hij was ook geen vriend der democratie, liet zich evenwel niet met politiek in. Bij twee gelegenheden verzette hij zich moedig tegen de machthebbende partij. In 400 werd hij van goddeloosheid en het bederven der jeugd aangeklaagd en dronk den giftbeker, nadat hij een aanbod zijner vrienden, die hem uit de gevangenis wilden doen ontluchten, standvastig had afgewezen).

Sokrates was een buitengewone persoonlijkheid. Zijn terugstootend uiterlijk (uitpuilende oogen, dikke lippen, wipneus, groote buik) was in wonderbare tegenspraak met zijn ziel. Vast van karakter, sterk van overtuiging,

in den waren zin des woords *wetenschap* zijn en toch het diepste wezen der wereld niet uitdrukken, onverklaard laten?" Dit inzicht geeft de wijsbegeerte van Kant.

dapper, gehard tegen alle vermoeienis en arbeid en daarnaast uiterst gevoelig; fijn beschaafd en vol tact, geestig en een meester in de ironie, rustig en opgeruimd, vol liefde voor het schoone en goede, vooral waar zich dit in de menschen vertoont, een diep religieuze natuur geleek hij op niemand en oefende een betooverenden invloed uit op de meest uiteenlopende individuen, en bovenal op de jonge Atheensche mannen, tot wie hij zich ook bijzonder aangetrokken voelde (hij noemde zichzelf een „eroticus”). Onvermoeid was hij in zijn strijden tegen het schijn-weten, de halve beschaving, waarmede vooral de sophisten — laag als hun ideaal was — de jeugd leerden zich tevreden te stellen. Met onverbidde-lijke gestrengheid trad hij op tegen die jonge mannen, die steunende op eenige oppervlakkige inzichten, op eenige geoefendheid in het gebruiken van abstracte termen, in het maken van mooie zinnen en het vastzetten van tegenstanders, zonder vaste beginselen en heilige overtuigingen in hun lichtzinnigheid meenden zich te mogen opwerpen tot leiders en regeerders van het volk.

Zooals wij reeds zagen — de basis van gemeenschappelijke overtuigingen, waaraan het Grieksche volk in alle onbevangenheid zich gehouden en waardoor het zich zoo heerlijk ontwikkelde had, was langzamerhand onvast geworden en losgewoeld. De reflectie en de kritiek waren ontwaakt; men kon niet alleen meer op gezag van menschen of van tradities gelooven en handelen. Alle overtuiging wordt *meening*, die wel niet willekeurig gevormd wordt, maar waartegenover toch allerlei argumenten kunnen worden aangevoerd, die aan een andere *meening* niet minder recht van bestaan schijnen te verzekeren. Tegen deze beschouwing komt Sokrates met alle macht in verzet. Tegenover het *meenen* stelt hij het algemeen

geldige *weten*. Men kan zeggen, dat hij het eerst zich bewust is geweest van de diepten, die er in dit wonderbare begrip van wetenschap verscholen liggen. Hij had een *geloof* aan de mogelijkheid van het weten. „Terwijl de sophisten het psychologische mechanisme bestudeerden, waardoor de meeningen tot stand komen, geloofde Sokrates aan een wet der rede, die de waarheid bepaalt”.¹⁾

De voorstellingen, waarin het weten bestaat, zijn evenzeer menselijke voorstellingen als alle anderen; zij komen voor in menselijke individuen en zijn samengesteld alleen uit elementen die voor ons menschen bereikbaar zijn. En toch *moet* het weten boven alle individueele willekeur verheven zijn. Er moeten *normen* bestaan, naar welke de in het individu opduikende voorstellingen behooren verbonden te worden, willen zij *waar* zijn; en deze normen kunnen niet van buiten komen en den mensch door dwang worden opgedrongen; hij vindt ze in zich zelf, door in zich te zoeken, door zelfbezinning. Want geen *inzicht*, geen *overtuiging* kan van buiten in de ziel worden overgegoten. Aan dit zelfonderzoek het „ken u zelve” van den Delphischen god, wijdde Sokrates al zijn krachten en hij beschouwde het als zijn levenstaak zijne medeburgers daarbij te helpen. Gaarne vergeleek hij zich hierin bij zijn moeder Phaenarete, die bij de geboorte van lichamelijke kinderen behulpzaam was, terwijl hij zelf zijn bijstand verleende bij de geboorte der geesteskinderen, het barensproces vergemakkelijkend en nagaande of het geborene levensvatbaarheid bezat. Dit geschiedde in den *dialogoog*. Hierin verwijderden twee menschen, die samen de waarheid zoeken, zich van het subjectieve; zij maken zich los van het individueele, van

¹⁾ Windelband. Geschichte der alten Phil. pg. 192.

alle dubbelzinnigheid en onzekerheid van woorden; en uitgaande van het concreet-aanschouwelijke, komen zij gaandeweg tot oordeelen, wier waarheid zoowel de een als de ander genoodzaakt is te erkennen, tot een *weten*, dat zich in definities uitspreekt. Overtuigd dat elk mensch, die streng *wil* doordenken, tot de erkenning van logische en ethische normen *moet* komen, bestrijdt Sokrates met groote bekwaamheid en handigheid de Sophisten¹⁾. Alle lange rhetorische ontboezemingen onverbiddelijk afsnijddende, en meestal alleen een kort „ja” of „neen” als antwoord op zijne vragen toelatende, brengt hij hen ongemerkt tot de erkenning eener goed geformuleerde waarheid, in welke, zooals hij hen zelf dwingt toe te geven, een algemeene norm ligt opgesloten; of hij laat hen achtereenvolgens verschillende uitspraken doen, die met elkaar onvereinigbaar blijken te zijn, waardoor hij hen noodzaakt in te zien, dat er toch nog andere problemen zijn, dan waarvan zij zich bewust waren, dat zij met hunne schoone phrases niet doordringen tot den diepsten grond der kwesties.

Maar het weten waarin hij geloofde, zocht Sokrates zich niet aangaande de voorwerpen der natuur te verwerven. Hij gevoelde misschien instinctief dat op dit gebied, waar eenige vage metaphysische grondstellingen en een ongeordende hoop physische feiten nog onverbonden naast elkaar stonden, in den strengen zin van het woord nog aan geen weten te denken viel. Wel erkende Sokrates de

¹⁾ Men kan het vreemd vinden dat Sokrates door Aristophanes tot de sophisten gerekend werd. Maar hierin kwamen zij overeen, dat beiden de deugd als leerbaar beschouwden, en dat beiden (hoezeer ook tot verschillende resultaten gerakende) niets wilden aannemen, wat niet voor den rechterstoel hunner rede was te rechtvaardigen.

schoonheid en doelmatigheid in de natuur, waardoor hij tot de overtuiging kwam, dat een goed en wijs God haar moest voortgebracht hebben en besturen, maar volgens hem was het blijkbaar niet de wil dezer Godheid, dat wij menschen omtrent het wezen der natuur tot wetenschap zouden komen, zoodat hij het dan ook, tegenover de andere gewichtige problemen, die luide om oplossing riepen, tijdverspilling vond zich met physische vraagstukken in te laten, waarbij men toch nooit iets evidents kon bewijzen, en datgene, wat men het liefst verlangde te weten, juist het meest verborgen en onverklaard bleef. Het waren voornamelijk de *zedelijke* overtuigingen die Sokrates tot het voorwerp van zijn nadenken en zijn kritiek maakte. De mensch, als redelijk wezen, *moet* onophoudelijk handelen in de tallooze betrekkingen, waarin hij geplaatst is, tot zijn familie, den staat, zijne medemenschen, de natuur, de godheid. En dat handelen, dat goed en slecht kan zijn, vloeit voort uit den geestestoestand van den handelenden persoon, berust (naast zijn neigingen) op zijn inzicht en zijn weten. Evenals alle voorstellen slechts waarde heeft, als het *weten* wordt, zoo ook alle handelen slechts, als het uit zulk een weten, uit het volle bewustzijn der norm, voortkomt. Vandaar Sokrates' leer, dat niemand tegen beter weten in verkeerd handelt. De redelijke mensch, wiens bewustzijn niet tot het tegenwoordige, vlak voor de hand liggende beperkt is, en die zich niet uitsluitend door de begeerten en de indrukken van het oogenblik laat leiden, maar met het volle bewustzijn van de plaats, die hij in het groote geheel inneemt, de kennis van alle in aanmerking komende omstandigheden verbindt, kan volgens Sokrates niet anders dan overeenkomstig de stem der rede handelen, want ieder, die handelt, *wil* het betere, en als hij dus dit betere ziet,

kan hij niet het slechtere kiezen ¹⁾ En daarom is het van hoog gewicht dat de mensch geen vreemdeling blijft in zijn eigen ziel en onbekend met hare verhouding tot de wereld. Hij mag zich niet tevreden stellen met onklare, verwarde voorstellingen, maar moet komen tot

1) Ongetwijfeld zullen velen tegen dit Sokratisch dogma, »dat niemand wetens verkeerd handelt» bezwaar hebben. Zij zullen zeggen: »Het is natuurlijk, dat iemand, die een zekere quantiteit lust heeft om een bepaalde daad te doen, maar *stellig* (dus niet met grooter of kleiner waarschijnlijkheid) *weet*, dat die daad zijn dood zal tengevolge hebben, die daad nalaat; maar zal iemand, die *weet* dat hij zijn vijand geen kwaad mag doen, dat het slecht is overspel te plegen, dit ook altijd nalaten, als hij er lust in heeft en de gelegenheid heeft het ongestraft te doen?» — Maar het komt er slechts op aan, wat men onder »weten» verstaat. Er is een groot verschil, of ik zeg: »ik weet, dat Rome in Italië ligt,» of »ik weet, dat $2 \times 2 = 4$ is», »ik weet, dat stelen slecht is.» Hoewel men niet meenen zal, dat het woord in den laatsten zin verkeerd aangewend is (het behoeft nog niet te beteekenen, dat ik in mijn jeugd de formule: »stelen is slecht» geleerd heb), zal men toch ook gevoelen, dat het dan niet dezelfde beteekenis heeft, als in de eerste uitdrukking over de ligging van Rome. Sokrates zal zeggen: »wij praten wel veel van »goed» en »het goede», maar daarover veel te praten en vage voorstellingen met die woorden te verbinden, is nog niet: het goede te *weten*» Sokrates neemt dit woord in den hoogsten zin (waarin het een ideaal is). Weten (theoretisch en ethisch) is voor hem een uit volmaakt inzicht geboren wordende, alles doordringende overtuiging aangaande het werkelijk zijnde. Ik weet iets, als ik met mijn geest een *zijnde* in zijn diepste wezen vat en bevat. En dit zullen we Sokrates kunnen toegeven, dat, als een mensch het goede in den hoogsten zin des woords (niet in den zin van »het voor een bepaald geval nuttige of aangename») kon *kennen*, voor de zon van dat inzicht al het schijn-goede, dat de begeerten van het oogeblik ons opdringen zou wegsmelten.

juiste, heldere *begrippen*, die het wezen der dingen uitdrukken, en het onmogelijk maken, toevallige eigenaardigheden en uiterlijke kenteekenen voor het essentieele aan te zien, relatieve eigenschappen als absolute te laten gelden. Deze juiste en heldere begrippen tracht Sokrates te bereiken door het zoeken van *definities*, waarbij door nauwlettende beschouwing en vergelijking van het *bijzondere*, een afhankelijkheid van het *algemeene* aan den dag komt, dat dit bijzondere doordringt en beheerscht, en er wetten openbaar worden, die zich over alle concrete zaken en gevallen uitstrekken. Dit is de methode der *inductie*, welker invoering Aristoteles onder de verdiensten van Sokrates rekent. Deze Sokratische inductie (waardoor hij trouwens alleen ethische en metaphysische grondbegrippen vond) is niet, wat wij nu (vooral in de natuurwetenschap) inductie noemen, welke leidt tot het ontdekken van de *wetten*, waaraan het empirisch gegevene onderworpen is. Het is meer de kunst der abstractie. „Abstractie zoowel als inductie is een regressieve gedachtengang, d. i. een terug gaan van het bijzondere tot het algemeene. Maar de wijze van regressus van het

Men vergelijke *Paulsen*, System der Ethik, 2e Aufl. pag. 45 vlg. (welk boeiend werk ook voor eerstbeginnenden zeer aan te bevelen is).

Een voornaam gebrek van Sokrates' ethiek is dit: dat hij in abstracto het zedelijk-goede wel als een boven de menschelijke behoeften staande norm opstelt, maar in alle concrete gevallen het bindende der zedewet toch alleen weer eudaemonistisch (d. i. door te wijzen op het voordeel, het geluk, eudaimonia, die er voor de individuen uit volgt) weet aan te toonen. Vandaar dan ook, dat zoo uiteenlopende naturen als Antisthenes en Aristippus, die echter beide geluk en gemoedsbevrediging het hoogste goed achtten, zich zijn leerlingen konden noemen.

bijzondere tot het algemeene is bij het eene en bij het andere procédé geheel verschillend. De inductie gaat door *bewijzen*, de abstractie door *ontleding* terug.”¹⁾ Zeker is het, dat nu in de wetenschappen des geestes een methodisch geregeld bearbeiten van begrippen aanging, en dat Sokrates, door zijn onderzoekingen, hoe onvolledig en weinig systematisch zij ook waren, den grond gelegd heeft voor de logika, en ook, daar hij zich vooral met het zedelijk weten bezig hield, voor de ethika. Hoe vreemd het ook moge schijnen, het was in dien tijd iets nieuws, dat inzicht in de onderlinge afhankelijkheid der begrippen, dat streven naar een bewuste methodische opklimming in oordeelen tot het tot stand brengen van een bewijs, dat schiften en fixeeren van de verschillende vormen waarin het voor zoo eenvoudig gehoudene denken het menschelijk weten produceert.

Door Sokrates werd een begin gemaakt met het aandachtig beschouwen en ontleden onzer psychische functies, die, als wordende onophoudelijk uitgeoefend, eenvoudig en natuurlijk lijken, en eerst bij voortgezette reflectie de grootste problemen aan 't licht brengen. Hoewel diep overtuigd van het ware zijner methode, was Sokrates toch niet minder doordrongen van de onvolledigheid van het *weten* dat hij bereikte, en zijn herhaalde verzekering, „dat hij niets wist en in zoover wijzer was dan de andere mensen, daar deze, onwetend zijnde, zich toch verbeeldden wel iets te weten,” was alles behalve een phrase. Sokrates heeft het eerst de menschen geleerd, dat in de begrippen, die zij zoo argeeloos gebruiken en volkomen meenen te doorzien, mysteriën liggen, die den denkenden geest leiden naar het

¹⁾ Apelt. Theorie der Induction pag. 56.

Absolute. De menschelijke wijsheid is hem niets waard in vergelijking met de goddelijke, en daarom moeten wij, waar ons weten ophoudt, datgene, wat wij vernemen willen, door mantiek zien te weten te komen. Steeds toonde Sokrates een kinderlijke vroomheid, zonder zich in te laten met een kritiek van het volksgeloof en in de gewichtigste dingen liet hij zich door een inwendige goddelijke stem („het daimonion”) leiden.

Onder de leerlingen van Sokrates waren er verscheidene, die ook zelf weer als hoofden van scholen zijn opgetreden, en die van de leer van den meester datgene uitwerkten, wat met hun eigen individualiteit overeen kwam. De voornaamste hiervan zijn:

Euklides (van Megara, tot wien na Sokrates' dood de andere leerlingen vluchtten; niet te verwarren met den mathematicus die een eeuw later te Alexandrie leefde)

die de leer van Sokrates met die der Eleaten verbond, en het Goede (God) met het Zijnde gelijk stelde. Dit Zijnde is Een, zichzelf steeds gelijk blijvend, al geven de menschen het ook verschillende namen; evenzoo is er maar één deugd, nl. het weten; en alles, wat niet tot het Goede behoort, heeft geen realiteit. Grootere beteekenis dan door deze zich in de hoogste abstracties bewegende bespiegelingen heeft de megarische school door hare ontwikkeling der *eristiek* (disputeerkunst, twist-kunst) waartoe zij voornamelijk door hun skeptische denkbeelden over de mogelijkheid van empirische kennis gedreven worden. Aan Eubulides, den opvolger van Euklides, worden verschillende in de oudheid beroemde sophismen toegeschreven, waarvan de bekendste zijn: de leugenaar (men liegt, terwijl men de waarheid spreekt; want als gij, iets beweerd hebbend, zegt: „ik lieg” en

hiermede de waarheid zegt, dan liegt gij; maar zegt gij: „ik lieg”, en hebt toch iets gezegd, dat waar is, dan liegt gij ook); de kaalkop (iemand, die bijna geen haren meer heeft, is niet kaal; want, wie slechts één haar verloren heeft, is niet kaal; evenmin wie er twee verliest, enz. enz.); de gehoornde (wat gij niet verloren hebt, dat hebt gij; gij hebt geen horens verloren, derhalve hebt gij horens); verder: de omsluerde, de Elektra. Merkwaardig zijn ook hun onderzoekingen over de zoogenaamde modale categorieën (mogelijkheid, werkelijkheid en noodzakelijkheid), waarbij zij trachtten aan te toonen (vooral Diodoros Kronos door zijn kyrieuōn) dat alleen het werkelijke mogelijk was. Zoo kwamen zij ook op de zwaarigheden, in het begrip „vermogen”, en beweerden: de niet-bouwende kan niet bouwen, maar alleen de bouwende, wanneer hij bouwt.

Antisthenes (leeraarde in den Cynosarges, hiervan, misschien ook met het oog op hun levenswijze, heette zijn school: de Cynici, hondschen).

De wijsbegeerte van Antisthenes was louter op het praktische gericht. Evenals voor bijna alle Grieksche denkers (Plato uitgezonderd) was ook voor hem het doel van alle menschelijk streven: een zoo gelukkig mogelijk leven, en dit trachtte hij zich te verwerven op een zeer bijzondere wijze, nl., door zoo ver mogelijk gedreven ontberen. Hij zag in, dat de onrust, waarin de mensch gebracht wordt door de hem aanlokkende goederen en genietingen dezer wereld, het moeitevolle, dikwijls verijdelde streven ze te verkrijgen, of, als ze verkregen zijn, de vrees om ze te verliezen en eindelijk het verlies zelf veel grootere smarten veroorzaakt dan de ontbering van al die dingen kan doen. Het leven

in zijn eenvoudigste en naakste gedaante is het draaglijkst; alle genietingen zijn slechts valstrikken, waardoor men later aan de smart wordt overgeleverd, want daardoor wordt de mensch versterkt in zijn neiging om allerlei dingen te willen hebben, en als hij ze dan niet verkrijgen kan is hij ongelukkig, daar het verdriet bestaat, niet in het „niet-hebben”, maar in het „willen hebben en toch niet kunnen krijgen.” Bovendien zijn de begeerlijkheden oorzaak van alle slechte daden.¹⁾ Derhalve beperkten de Cynici hun behoeften tot het minimum; ontzegden zich alle genot en alle gemak en alle vast bezit. Familie en staat waren „adiaphora” (onverschillige dingen); evenmin wilden zij iets weten van logika, physika, wiskunde, muziek en al dergelijke wetenschap. Vooral de latere Cynici (Diogenes, Krates), hadden er vermaak in hun onafhankelijkheid van alle menschen en menschelijke opvattingen op alle mogelijke wijzen te toonen, door ruwe manieren en smerige kleding, door opzettelijke schending van alle vormen van wellevendheid en welvoegelijkheid. Zoo maakten zij zich niet slechts van alle ondeugden, maar ook van alle plichten en beperkingen der maatschappij los.

Het was misschien ook een instinct van zelfverdediging dat vele Cynici er toe dreef zich door ostentatie en door allerlei aanstootelijke handelingen schrap te zetten tegenover de opvattingen en de uiterlijke vormen der wereld. Want wie zich niet van de wereld afzondert, maar zich in haar blijft bewegen, komt er ongemerkt toe met haar opvattingen en waardetaxaties mee te gaan,

¹⁾ Vgl. Schopenhauer, *Welt als W. u. V.*, deel I § 16, waar een bijzonder mooie en heldere uiteenzetting van de grond-denkebeelden der Cynici (en der Stoa) te vinden is.

en het is ook ongetwijfeld waar, dat een groot deel van onze onrust en verdriet het gevolg is van het gewicht hechten aan de, dikwijls zeer dwaze en ongemotiveerde, meeningen der menschen. — Een opvallende trek der Cynici is verder hun hoogmoed, welke, zooals Schopenhauer opmerkt, scherp afsteekt tegen de nederigheid der in andere opzichten op hen gelijkende Christelijke asketen. Zij schijnen, voor zoover zij niet optraden als biechtvaders en geestelijke raadslieden, hun ledigen tijd — want zij werkten niet en leefden bijna van niets — doorgebracht te hebben met zich te verkwikken aan het gevoel hunner eigen geestelijke vrijheid ¹⁾ en te lachen om de gekke dingen, welke de gewone menschen als slaven hunner ijdelheid en hunner begeerten, onophoudelijk moeten doen. De Cynici vonden talrijke bewonderaars. Men moet ook erkennen, dat niet de eerste de beste zooveel karakter, zulk een vastheid van overtuiging en wilskracht heeft, om een leven te leiden als Diogenes, en in zijn opvattingen en handelingen tegen de geheele wereld in te gaan.

Aristippus (geboren te Cyrene, opgeruimd man van de wereld, met veel menschenkennis, leefde lang aan 't hof van den tyran Dionysius te Syracuse).

Aristippus is geen bijzonder verheven of diepzinnig, maar een zeer consequent en openhartig denker. Hij leerde dat het genot, de lust, en wel niet de gelukkige *toestand*, maar het genot van het oogenblik (hedone) het hoogste doel is, waarnaar alle menschen streven (hedonisme). Volgens hem zijn er twee soorten van gewaarwordingen; de eene (lust, genot) ontstaat door een zachte, de andere

¹⁾ Men vergelijke het aardige vers van Goethe: Vanitas, waarvan het slotcouplet begint: Nun hab'ich meine Sach' auf Nichts gestellt. Juchhe! Und mein gehört die ganze Welt! Juchhe!

(onlust, smart) ontstaat door een ruwe, snelle beweging. Het genot is dus niet iets negatiefs, de afwezigheid van smart door de bevrediging eener behoefte, maar een positief gevoel, dat als volkomen subjectief, nooit onwaar kan zijn en een zeker bezit is. Men moet dan ook trachten hiermede zooveel mogelijk oogenblikken van zijn leven te vervullen. Het meest intense genot is het hoogste, en daar het lichamelijke levendiger gewaarwordingen geeft dan het geestelijke, zoo is lichamenlijk genot hooger dan geestelijk genot, en lichamenlijke smart erger dan geestelijke smart. Uit welke oorzaak het genot voortkomt, is onverschillig; want het eene genot onderscheidt zich, als genot, niet van het andere; ook als het uit iets schandelijks geboren wordt, is het toch, op zich zelve beschouwd, iets goeds. — Terecht is opgemerkt, dat in deze leer, waarin precies het tegendeel eener ethiek wordt uitgesproken, het eudaemonisme als hedonisme in zijn naakte gestalte en consequentie optreedt. „Is het genot het eenige, wat waarde heeft, dan moet de oogenblikkelijke, reële lust het hoogste goed zijn en de oorzaken, waaruit de lust ontspringt, zijn volkomen onverschillig; om een beoordeeling van het willen en handelen, die, van de lust onafhankelijk, hieraan waarde of onwaarde zou willen toekennen, behoeft men zich in het geheel niet te bekommeren. Uit deze zuivere tegenstelling tegen alle ethiek had men al lang tot de ware gedaante van deze kunnen besluiten, als niet de meesten groote vrienden van halfheid in het zedelijke waren.”

Intusschen schijnen andere redeneeringen van Aristipus zijn leer voor de praktijk minder gevaarlijk te maken. Want het is volgens hem niet doenlijk zich een maximum van genot te verwerven zonder denken en verstandelijk inzicht, waardoor men leert al het goede en slechte in

het leven juist te taxeeren, en zich van schadelijke vooroordeelen en bijgeloovigheden, die het gemoed veront-rusten, losmaakt en er voor bewaard blijft een speelbal te worden der omstandigheden; waardoor men ook leert in het genieten zich zelf te beheerschen, wat Aristippus voor moeilijker verklaarde dan zich alle genot te ont-zeggen. De wijzen, zegt hij, zouden, als alle wetten opgeheven waren, evenzoo leven alsof zij bestonden.

Te Cyrene trad ook nog op als leeraar: **Hegesias** (bijgenaamd Peisithanatos, omdat door zijn voordrachten velen tot zelfmoord kwamen), de eerste consequente *pessimist*. Deze oppervlakkig eenigszins vreemd schijnende overgang van hedonisme tot pessimisme is gemakkelijk te verklaren. Ook Hegesias kon zich geen hooger doel denken, dan het genot; en daar de wereld vol is van lichamelijk en geestelijk lijden, waaraan men zich, zooals hij terecht inzag, ook door alle wijsheid niet onttrekken kan, kwam hij vanzelf tot zijn pessimistische theorieën.

Men kan Euklides, Antisthenes en Aristippus „eenzijdige Sokratici” noemen, daar zij, zich om de hoofdgedachten en de leidende principes van den meester niet bekommerend, slechts enkele zijner opvattingen aangrepen, om er hunne op een beperkt gebied zich bewegende leer aan vast te knoopen. Die leerling, die ten volle de groote persoonlijkheid en de hooge bedoelingen van Sokrates begrepen heeft en diens leer tot volkomen ontwikkeling bracht, is

Plato (geb. 429 te Athene uit een aanzienlijk geslacht, heette eigenlijk Aristokles, wordt onderwezen door den Heraklitaeër Kratylus, wijdt zich na kennismaking met Sokrates geheel aan de philosophie; met zijn aristokratische neiging zich vol afkeer verre houdend van het Atheensche politieke

leven; na Sokrates' dood reisde hij naar Megara, Cyprus, Egypte, Groot-Griekenland, waardoor hij vele nieuwe invloeden vooral van de Pythagorische school onderging; naar Athene teruggekeerd stichtte hij een school in de Akademie, een half uur boven de stad; tweemaal nog reisde hij naar Sicilie, om, zooals men zegt, zijn politieke idealen met behulp van den jongeren Dionysius te verwezenlijken; teleurgesteld keerde hij naar Athene terug, waar hij, beroemd en geëerd, op 80-jarigen leeftijd stierf).

Plato, wiens geschriften wij waarschijnlijk alle nog hebben, was als wijsgeer en kunstenaar een geest van den allereersten rang. Zijn dialogen, onder welke de *Phaedo*, *Protagoras*, het *Symposion*, de Republiek vooral moeten genoemd worden, verdienen de hoogste bewondering om hun stijl en compositie, het schitterende vernuft, de poëtische verheffing naast de strengste en subtielste begripsanalyse, de diepe gedachten en heerlijke beschrijvingen. Weinig schrijvers hebben door alle eeuwen heen zulk een diepgaanden invloed uitgeoefend als Plato. Toch is er in zijn leer veel vaags en tegenstrijdigs, en het is dikwijls moeilijk in allerlei onderdeelen uit te maken wat eigenlijk zijn meening is. Geleid door één hooge Idee, wier realiteit hem innig doordrong, was Plato steeds zoekende; van alle problemen, die onze aan mysteriën rijke menschelijke natuur doet opwerpen, was hij zich bewust. Onvermoeid is zijn scherpzinnige geest bezig het gegevene te analyseeren en zijn eigen gedachten te critiseeren; alle achtereenvolgens gewonnen inzichten houdt hij vast, en formuleert hij duidelijk; alle twijfelingen en mogelijkheden spreekt hij uit, telkens nieuwe gezichtspunten aangevend en wijdere uitzichten openend. Zoo prikkelt hij niet alleen den lezer onophoudelijk tot nadenken en leert hem zich te oriënteeren in het aan kronkel-

paden en dwaalwegen zoo rijke gebied zijner begrippen, maar deelt hem ook mede van de warmte van zijn geloof in het Hoogste, in de realiteit van het bovenzinnelijke.

In zijn talrijke dialogen behandelt Plato problemen van allerlei aard: logische en metaphysische, ethische, politieke en physische. Maar waarschijnlijk heeft hij de indeeling zijner filosofie in Logika, Physika en Ethika die in de latere Akademie gebruikelijk was, nog niet zelf gemaakt.

De grondslag van zijn wijsbegeerte wordt gevormd door de beroemde ideeënleer¹⁾. En het centrale begrip dezer ideeënleer is het begrip *weten*. Plato is *genoodzaakt* ideeën te denken, omdat hij gelooft aan de realiteit van wetenschap, en hij gelooft aan de realiteit van wetenschap, omdat hij in de wereld en in zijn eigen leven niet het product van een zinloos toeval kan zien. En als er een *weten*, een *kennen* zal zijn, zoo redeneert Plato, dan moet dit betrekking hebben op een *waarlijk zijnde*, op een *wezen*, dat zóó is en niet anders, dat niet ontstaat en niet vergaat en niet verandert²⁾. Elk weten wijst op een zijnde, een onverbreekelijke eenheid in het vele,

¹⁾ Het woord *idee* heeft een lange lijdensgeschiedenis. Velen duiden daardoor de meest subjectieve denkproducten aan. De Engelschen noemen in hun philosophische onderzoekingen meestal elke voorstelling, ook b.v. die van de roode kleur, een »idea».

²⁾ Men moet deze woorden in den strengsten zin nemen en ter verduidelijking dezer abstracte gedachte b.v. niet denken aan een hond, »die wel ontstaat en vergaat en toch reëel en niet geheel en al niets is», maar b.v. aan een cirkel. Deze heeft een zeker onveranderlijk *wezen*, uit welks beschouwing allerlei inzichten *noodzakelijk* volgen, b.v. twee lijnen, die elkaar en den cirkel snijden, worden op een bepaalde wijze verdeeld, die zóó is en niet anders zijn *kan*. En dat ik dit laatste weet, komt niet daarvan, dat ik het nog

die niet moet wachten, tot zij in het een of ander moment van het leven van een kennend menselijk wezen gegrepen wordt, maar omgekeerd dit kennen zelf eerst mogelijk maakt. Hebben wij nu zulk een weten? Het antwoord op deze vraag luidt: Ja, dit moeten wij aannemen, als wij onze mathematische en ethische overtuigingen niet voor louter zelfbedrog willen verklaren. Want wie streng denkt, zal niet zoo licht als men dat in het dagelijksch leven doet, van een kennen spreken, maar drie soorten van een kennend bewustzijn onderscheiden: het zinnelijk-empirische, het mathematische, en het philosophische (pistis, dianoia en noësis), waarbij het middelste den overgang vormt van de zinnelijkheid tot het zuivere denken. De zoogenaamde zinnelijk-empirische kennis heeft betrekking op de ons door onze zinnelijke gewaarwordingen

nooit anders waargenomen heb, maar *ik zie het in*. Dit is een geheel ander bewustzijn, dan bij de zintuigelijke waarnemingen. De zinnelijke gewaarwordingen zijn wel bepaalde toestanden van mijn bewustzijn, die ik te aanvaarden heb, zooals zij gegeven worden, en die een zekere realiteit bezitten, en ook onder elkaar zich op vaste wijzen combineeren, maar ik kan nooit een *inzicht* hebben, dat een bepaalde combinatie zoo zijn moet en niet anders zijn kan. Ik weet alleen: zoo en zoo is een bepaalde associatie van gestalte, kleur, reuk enz. altijd geweest en ik kan zonder bedrogen uit te komen onder gegeven omstandigheden zulk een verbinding weer verwachten, maar hoe zij uit een bepaald noodwendig *wezen* noodwendig voortvloeit, dat zie ik volstrekt niet in. Het moge even waar zijn, dat de som der hoeken eens driehoeks = twee rechte hoeken is, als dat goud smeltbaar is, *mijn geest staat tot deze twee waarheden op verschillende wijze*. — Voor wie de beteekenis der ideeënleer begrijpen wil, moet het een probleem zijn, hoe een zijnde, dat een zeker innerlijk, tot zichzelf beperkt *wezen* heeft, zou kunnen gekend, d.i. als een eenheid begrepen worden.

gegeven wereld, de wereld van het ontstaande en vergaande, in welke, zooals Heraklitus terecht leerde, alles voortdurend *wordt*, en niets waarlijk *is*. Van dit „niet waarlijk zijnde” is blijkbaar geen eigenlijk weten, alleen *meening* mogelijk. Het kan hoogstens een gebrekkige gelijkenis hebben met het Zijnde; dit Zijnde zelf ligt ergens anders, buiten de sfeer onzer zinnelijkheid, en dus alleen door het *denken* kunnen wij daarmede in aanraking komen. Dit geschiedt allereerst in de wiskunde. (Het waarnemen dier niet-zijnde wereld *maakt* in onze ziel een hooger vermogen *wakker*; de zinnelijke objecten wijzen ons op, herinneren ons aan de mathematische objecten. Eerst als wij opmerken hoe die zinnelijke, vergankelijke dingen zich verbinden en scheiden, eenheden en veelheden vormen „wordt ons denken er bij geroepen”, „wordt onze geest opgewekt” om te vragen, wat toch wel de eenheid en de veelheid *is*.)

Het is Plato's hooge verdienste, dat hij het filosofisch onderzoek gericht heeft op het wiskundig denken, op het eigenaardige *zijnde*, dat in de wiskunde gegrepen wordt, en dat door het Heraklitische „worden” onverklaard wordt gelaten. Maar toch, ook het wiskundige kennen is nog niet het hoogste; men moest hier eigenlijk nog niet spreken van een weten (*epistēmē*), maar van een *verstaan* (*dianoia*). Immers „degenen, die zich met meetkunde en rekenkunde en dergelijke bezighouden, terwijl zij het evene en onevene, en de figuren en de drie soorten van hoeken en wat verder daarmede verwant is, naar de methode van elk vak vooropstellen, als deze dingen kennend, meenen, deze tot grondslag genomen hebbende dat zij daarover, als zijnde voor allen evident, noch aan zichzelf noch aan anderen meer rekenschap behoeven te geven; maar van deze beginnend, behandelen zij verder het overige en

komen zoo geregeld doorgaande tot datgene, op welks onderzoeking zij waren uitgegaan." ¹⁾ En hoe kan er nu van „wetenschap” sprake zijn bij een zaak, „waarvan het begin iets is, wat men niet kent, en het einde en het midden met dat onbekende is dooreengevlochten”? Zelfs de meetkunde, hoewel zij zich bezighoudt met het onveranderlijke wezen en de blijvende verhoudingen van figuren en grootheden „droomt slechts van het waarlijk zijnde” „dit zelf met volle bewustheid ziet zij niet.” Het hoogste Zijnde wordt alleen bereikt door het zuivere denken. Om dit aan te nemen, daartoe werd Plato bijzonder door ethische overwegingen gedreven. „Want bij de wiskunde hebben wij in de zinnelijke dingen ten minste nog een aanleiding; de steenen herinneren daar toch nog aan het gelijke. Maar het *goede*, dat andere Zijn, waartoe Sokrates door zijne onderzoekingen den weg had gebaad, wordt eigenlijk alleen in het *schoone* zinnebeeldig aanschouwd; om het zelf in zijn volle macht en heerlijkheid te zien, daarvoor zijn de sterfelijke oogen niet uitgerust.” ²⁾

Men kan nu zeggen: het zijnde, dat ons naar aanleiding van wat wij in de buitenwereld en in onze ziel waarnemen, door het denken openbaar wordt, en waarmede adaequaat ons in de ervaring geen ding *kan* gegeven worden, is een Platonische idee (idëa).

Dat wij ons weten niet door de waarneming van het empirisch gegevene verkrijgen, daarvan is Plato diep overtuigd. Immers in de wereld der ontstaande en vergaande dingen, waarin wij leven, is geen enkel van die dingen waarvan wij wetenschap hebben, nòch het gelijke, nòch het rechte, nòch het ééne, nòch een driehoek en nog veel minder het *goede* en het *schoone* adaequaat aanwezig en wat

¹⁾ Respubl. VI. 20. ²⁾ Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. pg. 10.

in een ding niet in zit, kan ik er door analyse niet uitpellen, en door abstractie er niet in ontdekken, ook al haal ik nog duizend andere dingen van dezelfde soort ter vergelijking er bij. Het is ondenkbaar, dat wij door het bewustzijn van het niet-waarijk-zijnde tot de kennis van het waarijk-Zijnde zouden komen. Immers om te weten of twee gegeven lijnen gelijk zijn, of een daad goed is, moet ik toch eerst die begrippen „gelijk” en „goed” in mijn geest hebben; d.i. ik kan van zinnelijk gegevene, concrete voorwerpen eerst zeggen, dat zij iets „zijn”, wanneer zij mij, bij hunne waarneming, dwingen tot de erkenenis, dat zij „deelhebben” aan een zich in mijn geest openbarend zijnde, nl. een idee. Zal iemand b.v. wagen te zeggen, dat een gegeven koperen bol een bol *is*? Men gevoelt wel, dat de ware bol nergens in de stoffelijke wereld te vinden is. Of nog duidelijker: hoe kan ik weten of iemand een goed onderwijzer is? Meet ik hem aan een begrip, dat ik al abstraheerende verkregen heb door eenige werkelijk bestaande onderwijzers met elkaar te vergelijken? Hoe beter iemand als onderwijzer is, des te dieper zal hij er zelf van overtuigd zijn, dat hij *in den hoogsten zin van het woord* (en wat is dit anders dan: „vergeleken met het waarijk zijnde, de idee”,) volstrekt geen „goed” onderwijzer is. ¹⁾

¹⁾ »Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpften wollte, wer das, was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnisquell machen wollte (wie es wirklich viele gethan haben) der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen. *Dagegen wird ein Jeder inne: dasz, wenn ihm Jemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original bloss in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht und es bloss darnach schätzt.* Dieses is aber die Idee der

Telkens en telkens weer worden in de Platonische dialogen de sophisten door redeneeringen als deze uit hun subjectieve sfeer, waarin zij zich met zulk een gemak en welbehagen bewegen, gerukt en voortgedreven in de richting van het eeuwige. Gelijk men ziet, raken wij hier aan de moeilijkste problemen van alle menscheijk denken, nl. die den oorsprong, de grenzen en de geldigheid onzer kennis betreffen. Maar dit is zeker: hoewel Plato hier diepe waarheden heeft uitgesproken en aan alle volgende denkers den weg heeft gewezen, moest er toch nog heel wat tijd verlopen, voor het ware in zijn leer ten volle ontwikkeld en in een helder licht geplaatst en het valsche en eenzijdige overwonnen en verbeterd werd. Het is buitengewoon moeilijk Plato's ideeënleer nauwkeurig weer te geven. Want terwijl Plato aan de hoofdgedachten altijd met diepe overtuiging blijft vasthouden, is hij in vele bijzonderheden zelf onzeker en steeds zoekende; voortdurend ontwikkelen en wijzigen zich zijn denkbeelden. Verder tracht hij meermalen zijn bedoelingen door mythen aan te duiden, en ook waar hij gewoon redeneert gebruikt hij dikwijls beelden en over-

Tugend, in Ansehung dessen alle möglichen Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiel (Beweise der Thunlichkeit desjenigen im gewissen Grade, was der Begriff der Vernunft heischt), aber nicht als Urbilder Dienste thun. *Dasz niemals ein Mensch demjenigen adaequat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweiset gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken.* Denn es ist gleichwol alles Urtheil über den moralischen Werth oder Unwerth, nur vermittelt dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeler Annäherung zur moralischen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde, so weit auch die, ihrem Grade nach nicht zu bestimmenden Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten mögen." Kant, Kritik der reinen Vernunft, ed. Kehrbach, pg. 275.

drachtelijke spreekwijzen (b.v. de objecten „hebben deel aan” „hebben gemeenschap met” de ideeën, de ideeën zijn „de modellen, de voorbeelden” van het zinnelijk bestaande) die onjuiste opvattingen suggereeren, en, als men de hoofdstrekking niet in het oog houdt, tot de grootste misverstanden aanleiding geven. Hierdoor bestaat er dan weer gevaar hem moderne ontwikkelingen zijner gedachten als zijn eigenlijke bedoeling toe te dichten.

Als men bedenkt, dat zelfs in onzen tijd, nu er van de zinnelijk-gegeven wereld, waaraan Plato slechts een soort schimachtig bestaan toekende en aangaande welke men, naar zijn oordeel, slechts een „meenēn”, geen „weten” kon hebben, strenge op wiskunde berustende wetenschap bestaat; nu zooveel onderzoekingen over de ontwikkeling van het kennen als psychische handeling verricht zijn, maar vooral nu Kant de grenzen van alle menschelijk weten heeft vastgesteld en duidelijk heeft aangetoond, waarom de methode, door welke de wiskunde hare schitterende resultaten bereikt, in de filosofie niet aan te wenden is — als men bedenkt, dat na dit alles nog zoovele anders scherpzinnige denkers in deze ken-problemen niet het rechte inzicht konden verkrijgen, dan zal men er zich niet over verwonderen dat Plato met al zijn geniale diepzinnigheid en zijn buitengewone denkkraacht fouten maakte, en soms psychologische en „Erkenntnis-kritische” problemen met transcendente, alle menschelijk kennen te boven gaande, bespiegelingen dooreen wierp. Het gemakkelijkst maakt men zich zeker de zaak, door eenvoudig met Aristoteles te zeggen: Plato gaf aan de algemeene begrippen „een afzonderlijk bestaan” en noemde ze ideeën. De ideeën zijn dan gehypostaseerde abstracta (d. i. afgetrokken begrippen, die afgescheiden van hun objecten een zelf-

standig bestaan hebben) en de Platonische ideeënwereld wordt dan als de modellenkamer van een magazijn, waarin de patronen en geraamten der beneden in alle zinnelijke bekoorlijkheid uitgestalde voorwerpen, op rijen stijf naast elkaar staan. Deze voorstelling lijkt ook zeer eenvoudig. Een afzonderlijk bestaan! Dus weer heimelijk een zinnelijk bestaan, wel niet in „onze” ruimte, maar toch ergens in een ruimte, waar dan de ideeën van het goede, de rechtvaardigheid, den mensch, den driehoek, den boom, het schoone, enz. *naast* elkaar zich bevinden! Men moet intusschen erkennen dat Plato op sommige plaatsen zelf tot deze opvatting aanleiding geeft. Let men echter op de strekking van zijn leer, dan ziet men dat het Plato's bedoeling niet kan geweest zijn, aan de ideeën een „afzonderlijk” bestaan toe te kennen, aangezien de zinnelijke objecten in zijn oogen in 't geheel geen zelfstandig „bestaan” hebben. Tegenover de oppervlakkigheid der gewone menschen, die ook ten aanzien van de zinnelijke dingen van „kennen” praten zonder te beseffen wat er in hun eigen beweringen ligt opgesloten, wil hij wijzen op het onvoltooide, problematische van deze schijnbaar zelfstandige zinnelijke dingen, die in hun relativiteit den denkenden geest drijven naar het buiten de zinnelijke sfeer gelegene Eeuwige Zijn. Men moet dan ook niet meenen, dat het een bloote phrase is, als hij beweert dat de godheid alleen het hoogste „weten” heeft, en dat hij eenvoudig een litterarisch effect beoogt, wanneer hij in zoovele dialogen kwesties opwerpt, de verschillende beschouwingen daarvan bespreekt en op al de zwarigheden en tegenstrijdigheden wijst zonder ze ten slotte zelf op te lossen of iets positiefs tot de oplossing er van bij te dragen. Plato meent niet het wereldraadsel opgelost te hebben, maar hij meent

eenvoudig te weten wat hij *moet* aannemen, als alle menschelijk kennen, alle overtuiging geen onzin en zelfbedrog zal wezen. In dezen gedachtengang ontstaat *met noodwendigheid* de conceptie der ideeën. Elke idee, hoewel op zekere wijze een zijnde uitdrukkend, heeft alleen realiteit en beteekenis als een onontbeerlijk deel van den weg, dien wij menschen, door het bewustzijn van het absolute Zijnde geleid, denkend afleggen, ons van onze zinnelijkheid uit bewegende in de richting van dat Zijnde. De idee *is*, wat de vergankelijke objecten slechts *schijnen*, alles, wat de laatsten aan ken- en zijnswaarde bezitten, is in de idee uitgedrukt. Men moet hier onderscheiden tusschen wat de Duitschers „Dasein” en „Sein” noemen. Natuurlijk was Plato niet zoo dwaas om aan de boomen zijner Akademie een „Dasein” te ontzeggen; het is alleen het „Sein”, dat hij hun niet wil toekennen. — De ideeënleer behoeft ook niet te staan en te vallen met de mogelijkheid, dat het Plato gelukt aan te toonen, hoe dat „deelhebben”, die „gemeenschap” van de stoffelijke dingen met de Idee, tot stand komt, hoe de objecten het aanleggen om „copieën” van hun modellen te worden; of hoe onze zielen dat bewustzijn van de Ideeën in zich krijgen. Want de wijsgeer kan niet geroepen zijn om het diepste wezen der wereld bloot te leggen.

Toch worden wij menschen onweerstaanbaar gedreven ons met onze fantasie in dat buiten alle menschelijke ervaring, boven al onze begrippen liggend gebied te begeven. Ook Plato heeft getracht door mythische poetische verhalen aan deze diepe behoeften van onze ziel te gemoet te komen. Zoo o. a. door die schoone mythe in den Phaedrus over de prae-existentie der ziel, waar hij een antwoord geeft op de vraag, hoe het komt dat alles wat de mensch aan weten bezit, niet ineens als door

een tooverslag in volle helderheid voor zijn geest staat, hoe wij het ons denken moeten, dat de ziel van den mensch, die bij zijn geboorte niets weet en eerst langzamerhand met inspanning en menigmaal met hooge verrukking die bewustzijnstoestanden, die hij „weten” en „overtuiging” noemt, in zich voelt ontstaan, zich van het Eeuwig Zijnde bewust wordt.

De inhoud dezer mythe is in het kort de volgende. Onze zielen leefden vroeger in de hemelsche gewesten. Daar reden zij rond met de goden als gevleugelde twee-spannen onder bestuur van een wagenmenner. De wagenmenner nu en de beide paarden der goden zijn goed en edel, maar het eene paard der andere zielen is slecht en trekt naar de laagte, en zoo valt hier het mannen moeilijk. Als de goden nu ten maaltijd gaan, rijden zij steil de hoogte in tot aan den bovensten rands des hemels. Daar houden zij stil en staan op den rug van het hemelgewelf, dat hen in zijn draaiende beweging meevoert, en zij aanschouwen datgene, wat boven den hemel is. Daar is een onbeschrijfelijk heerlijk land, „de vlakte, de weide der waarheid”, waar de reine en eeuwige gestalten van het Zijnde wonen. Nadat de goden dit een poos aanschouwd en door dezen aanblik hun geest verkwikt en gevoed hebben, gaan zij weer terug naar het binnenste van den hemel en de wagenmenner geeft aan hun paarden aan de kribbe nektar en ambrosia. Maar de andere zielen hebben slechts met groote inspanning de goden op hun tocht kunnen volgen. Bij sommigen kon alleen de wagenmenner het hoofd in die bovenhemelsche plaats houden en de draaiing meemaken, terwijl hij door den last, dien de paarden hem veroorzaakten, slechts met moeite het zijnde in het oog hield. Andere zielen kwamen nu eens hoog genoeg, dan weer niet, en aanschouwden

zoo het Zijnde slechts gedeeltelijk. De overigen, met geweld de hoogte in rijdend, konden slechts onder de oppervlakte de wenteling meemaken en in hun drang om boven te komen verdringen en trappen zij elkaar; sommigen worden daarbij lam, anderen kneuzen en beschadigen hun vleugels en zoo zinken zij in de laagte. En nu mogen die zielen, die niets of niet genoeg van het Zijnde gezien hebben, die slechts met een schijnvoeding gevoed zijn en hun vleugels verloren en „met vergetelheid vervuld” werden, niet in den hemel blijven, maar zij zinken neer en worden verbonden aan aardse stof. Al naarmate zij nu van het Zijnde gezien hebben, komen zij in de lichamen van 1^o wijsgeeren, schoonheidsvrienden, musici of verliefden, 2^o koningen, die naar wetten regeeren, of krijgsoversten, 3^o personen, die geschikt zijn om den staat te besturen, hun vermogen goed te beheeren en zaken te doen, 4^o mannen, die liefhebbers zijn van lichamelijke inspanning en gymnastiek of bekwaam in het genezen van lichamelijke kwalen, 5^o profeten en wicelaars, 6^o dichters of nabootsende kunstenaars, 7^o handwerkers of landbouwers, 8^o sophisten of volksvrienden, en eindelijk 9^o tyrannen en geweldenaars. Zoo hebben wij menschen in verschillenden graad het vermogen om in de vergankelijke dingen der zinnelijke wereld de onreine en onvolkomen afbeeldingen, afdrukken te herkennen van het Zijnde, dat wij eens aanschouwden. En als wij hier op aarde gestalten en dingen zien, die ons levendiger die hemelsche tot bewustzijn brengen, worden wij ontroerd en onrustig, de vleugels onzer zielen beginnen weer aan te groeien en wij noemen die dingen dan „schoon”.

Alle kennen is dus slechts een „herkennen” en „herinneren”. Duidelijk blijkt dit vooral in de wiskunde, waar wij door geleidelijke bezinning, binnen onzen

geest blijvende en aan de waarneming niets ontleenend dan de aanleiding tot die zelfbezinning, tot de mathematische waarheden, tot de *kennis* van het *ruimtelijk zijnde* komen. Plato toont dit nog aan in den Meno, in welken dialoog Sokrates een onwetenden slaaf alleen door uitvragen successievelijk tot het inzien van wiskundige waarheden brengt, waarvan deze nooit iets gehoord had. Maar, zooals wij zagen, de wiskunde brengt ons nog niet tot het absolute Zijn. Haar studie heeft wel een hooge propaedeutische waarde, daar zij de aandacht afleidt van het vergankelijke en richt op het onvergankelijke, maar het hoogste weten, het bewustzijn der hoogste ideeën geeft ons alleen de *dialektiek*, de philosophische reflectie, het zwigend spreken der ziel met zich zelf, waardoor zij zich van de toevalligheden en onzuiverheden der taal, het voertuig der wijsgeerige gedachten, bevrijdt en zich de philosophische waarheden, die in den mensch sluimeren, en duister en verward door hem gedacht worden, bewust wordt. Zoo, door alle begrippen zuiver te definieeren, hun verband en verwantschap op te sporen, door ze logisch te subordineeren en te coördineeren, komt men tot de hoogste inzichten. Want het is den mensch nu eenmaal niet gegeven op een andere wijze te kennen, dan door het *éne* in het *vele* te zien, en het vele te begrijpen, als zijnde bevat onder het *éne*. Alles, wat zich ons in het denken als een Zijnde openbaart, vormt een opklimmende reeks, een systeem van zijns- en kenwaarden. Al het lagere zijn ontleent zijn beteekenis en zijn waarde aan de plaats, die het als onmisbaar lid in het geheele systeem inneemt, en in de laatste instantie aan het Hoogste Zijnde, de Idee van het Goede, waarheen alle zijnde streeft. Evenals de zon door haar licht niet alleen de oorzaak is, dat de zinnelijke wereld gezien kan

worden, maar ook dat zij bestaat en groeit, zoo is ook de Idee van het Goede, voor al het waarlijk zijnde niet alleen de oorzaak der kenbaarheid maar ook van het bestaan. ¹⁾

Het is niet te loochenen, dat Plato, door welke diepe inzichten hij ook moge bewogen zijn, met deze leer, volgens welke de begrippen van het denken geheel onafhankelijk worden van de zinnelijke aanschouwing, te ver is gegaan en zichzelf en anderen op dwaalwegen gebracht heeft. Zoo kwamen ook empiristische geesten er toe zeer ten onrechte deze geheele leer om het valsche, dat haar aankleefde, te verwerpen. Voor het zoogenaamd „gezond verstand” is ook niets duidelijker, dan dat wij al onze kennis aan de „ervaring” ontleenen, waarbij dan deze „ervaring”, een der meest vage en dubbelzinnige woorden die men zich denken kan, beschouwd wordt als de eenvoudigste zaak ter wereld. Het schijnt ook zoo vanzelf sprekend: bij onze geboorte weten wij niets; wij doen daarna een groote massa zinnelijke waarnemingen op; langzamerhand, zonder dat wij weten hoe, vormen zich in ons algemeene oordeelen, die op die zinnelijke wereld betrekking hebben. Ik neem boomen waar en krijg daarna het begrip „boom”, eenvoudig door van de concrete boomen het een en ander weg te laten en het aan allen gemeenzame vast te houden. En zoo is het met alles. Ook onze natuurwetenschap moet toch bij het vormen van haar verklaringen onophoudelijk het oog gericht houden op de zinnelijk gegeven wereld, zij moet al haar theorieën aan de ervaring toetsen; vandaar schijnt in deze ervaring, d.i. in de zinnelijke feiten, de hoogere

¹⁾ »Alles Denken ist eitel Menschenwitz, wenn es nicht in der Schau des ewigen letzten allbefassenden Zweckes von allem Werden und allem Sein selbst Halt und Frieden findet”.

(Cohen, Platons Ideenlehre und die Mathematik.)

waarheid te zitten; zij schijnt een hoogere instantie te zijn. Inderdaad is voor de natuurwetenschap de waarneming van het zinnelijk gegeven (empirie) onontbeerlijk. Maar even zeker is het, dat elk empirisch geconstateerd feit slechts de specificceering is van een algemeene wet, en alleen door het bewustzijn van die wet *mogelijk* is. Hiermee is echter niet gezegd, dat die wet den waarnemer eerst in abstracto moet zijn tot bewustzijn gekomen. Men doet eenvoudig de waarnemingen overeenkomstig algemeene inzichten, die vanzelf schijnen te spreken, die het geheele wezen der empirische feiten bepalen, en dus daaraan niet zelf ontleend zijn. Want als b door a *mogelijk* gemaakt wordt, kan a zijn bestaan niet aan b ontleenen. Sommigen hebben, dit inziende, een reeks waarheden en begrippen maar kortweg gemaakt tot een inventaris van onzen geest, of zij spreken van een „inrichting” van ons denkvermogen, en van „aangeboren begrippen” ¹⁾. Eerst de subtielste dialektiek kan deze moeilijke kwestie in het reine brengen.

Zooals men ziet is Plato's leer geheel anti-materialistisch; het ware Zijn is een geestelijk, onstoffelijk zijn; en de ruimtelijke wereld, die de gewone menschen voor de eenige realiteit houden, is slechts schijnbaar werkelijk; zij heeft slechts in zoover realiteit, als zij de uitdrukking is van de ideeën, die zelf buiten alle zinnelijke waarneming zijn gelegen. Het ligt voor de hand, dat Plato in zijn *ethische* beschouwingen met kracht moest opkomen tegen de hedonistische theorie van Aristippus en de sophisten. Niet het subjectieve gevoel van welbehagen en bevrediging, niet het aan verganke-

¹⁾ Men verg. SPRUIJT, Proeve van een Geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen, Leiden, Brill 1879, pg. 13 vlgd.

lijke tijdsmomenten gebonden genot, kan het hoogste goed zijn, het doel van alle menschelijk streven. Er is een objectief, van alle wisselvallige meeningen onafhankelijk, door de natuur der dingen zelf gegeven goed, en dit kan — zooals uit al het voorgaande wel reeds duidelijk zal geworden zijn — niets anders wezen dan het Zijnde zelf, de werkelijkheid, zooals zij is in de Idee. Moet er uitgemaakt worden, wat voor al het bijzondere, individueele het goede is, dan kan dit slechts bepaald worden door de betrekking, waarin het staat tot het Algoede; de waarde van een element der werkelijkheid kan slechts worden afgeleid uit zijn beteekenis in de *geheele* werkelijkheid. Ook de verschillende menschelijke deugden zijn slechts vormen van éézelfde bewustzijn aangaande de *ware* taak des menschen in de verschillende betrekkingen waarin hij geplaatst is. Dapperheid b.v. is een weten, van hetgeen gevreesd en niet gevreesd behoort te worden, enz.

Maar deugd in den hoogsten zin is, evenals waar geluk, hier in de wereld niet te vinden. Deze aarde is vol van boosheid en valschen schijn; de wijsgeer keert zich dan ook zooveel mogelijk van het zinnelijke aardsche bestaan af, om zijn oog op het waarlijk Zijnde te richten. Zijn geheele leven is een sterven, een zich reinigen van de zinnelijkheid; en den dood beschouwt hij als een verlossing, waardoor de ziel uit haar kerker bevrijdt wordt. Ook in zijn daden zoekt hij niet het vergankelijke te bereiken; alles, wat hij doet, is ingegeven door de bewustheid van de eenige realiteit van het bovenzinnelijke. Het genot, dat de meeste menschen najagen, is niet iets positiefs; het is slechts de opheffing van een zinnelijk lijden, de verwijdering van een onaangename phase in het natuurlijk

bestaan, en dus met zijn tegendeel vermengd en uit zijn aard vergankelijk. Ware genietingen zijn die, welke niet met verdriet gepaard gaan en bij hun ophouden geen verdriet achter laten: de vreugde verbonden met geuren, kleuren, tonen en gestalten. Maar de hoogste zaligheid voor den mensch is het aanschouwen der ideeën, het zich in verbinding stellen met het bovenzinnelijke, het goddelijke. Hiertoe drijft hem de Liefde, de Eros, een diep, onstilbaar verlangen van het goddelijke in ons naar het goddelijke, dat zich in de schoonheid openbaart. Eros is de verhouding van het aardsche tot het hemelsche, van het phaenomenale tot het noumenale, een hooge geestdrift, geboren uit een smartelijk missen. De meeste menschen hebben hiervan geen goed begrip. Wat er in hen omgaat en wat zij dan met de hoogste namen noemen, is slechts een uiterst zwakke en verontreinigde uiting van den waren Eros. Deze leidt er ons toe om, als 't ware langs trappen, van één schoon lichaam tot *de* schoone lichamen in het algemeen op te klimmen, vandaar tot het psychisch schoone, de schoone studiën en wetenschappen, tot wij eindelijk in zalige verrukking het hoogste Schoon in het oog krijgen, dat voor al het voorafgaande de bron hunner schoonheid is, eeuwig zichzelf gelijkblijvend in den eeuwig wisselenden stroom der ontstaande en vergaande objecten.

Plato's *psychologie* rust op zijn metaphysische en ethische gronddenkbeelden. De ziel is aan den eenen kant zinnelijk, deelende in het ontstaan en vergaan van alle zinnelijke dingen, aan den anderen kant is zij verwant aan de ideeën, waardoor het haar mogelijk is, te midden van het „barbaarsche slijk” waarin zij in deze wereld verzonken is, zich het waarlijk zijnde te herinneren. Zij is als het lichaam van den zeegod Glaukos,

dat men in zijn oorspronkelijke gedaante niet meer kan herkennen, verminkt en geteisterd als het is door de golven en vol zittende met schelpen, wier en steenen. Het denkende, aan de ideeën verwante deel kan natuurlijk niet de oorzaak zijn van de slechtheid, die de ziel aankleeft; deze ontstaat, doordien dat hoogere met zinnelijke, op het vergankelijke gerichte, neigingen vergroeid is. Men moet in haar drie deelen onderscheiden: het leidende, denkende; het willende, fier strevende, en het onedele, zinnelijk begeerende deel. Hiervan is het eerste praeexisterend (voor de geboorte van het individu bestaande) en onsterfelijk, de twee andere deelen gaan met het individu te gronde. In den Phaedo tracht Plato eenige argumenten voor de onsterfelijkheid der ziel bij te brengen; in een daarvan wijst hij op den kringloop van al het zinnelijk bestaande, hoe alle tegenstellingen uit elkaar voortkomen, waken uit slapen, slapen uit waken, dood uit leven, en dus ook leven uit dood ¹⁾. Een ander argument bestaat in de „herinnering”, welke de ziel ten aanzien der ideeën bezit en zonder welke ons feitelijk bestaand weten een onmogelijkheid zijn zou.

¹⁾ Het is, alsof Plato hier de gedachte voor den geest zweeft, die later door Shelley zoo schoon is uitgesproken, nl. dat de dood, als behorende tot de phaenomenale wereld, iets onwezenlijks zijn moet:

»in this life

Of error, ignorance and strife,
Where nothing is, but all things seem,
And we the shadows of the dream,
It is a modest creed, and yet
Pleasant if one considers it,
To own that death itself must be,
Like all the rest, a mockery.”

Met de drie genoemde deelen der ziel correspondeeren de vier cardinale deugden van den mensch. Hij is *wijs*, als het denkende deel der ziel werkelijk in hem heerscht en regeert; *moedig*, (energiek, dapper) als het willende en strevende deel de geboden en inzichten der rede, (of iets gewaagd of geleden moet worden, of iets te vreezen is of niet), getrouw opvolgt, tegen alle gevoel van aangenaam of onaangenaam in; hij heeft *zelfbeheersching*, als het begeerend deel der ziel ondergeschikt is aan de hooger en; en *rechtschapenheid*, wanneer alle deelen der ziel hunne eigenaardige functiën volkomen en harmonisch verrichten.

Deze menschelijke deugden kunnen eerst tot volle ontwikkeling komen in het door de rede geregelde samenleven der individuen: *den staat*, welke het hoogste *aardsche* doel is. Niet het hoogste doel in 't algemeen; want zelf is hij weer middel, nl. een voorbereiding voor het hemelsche leven, een leiden der menschen van het zinnelijke tot het bovenzinnelijke. Hij beoogt niet alleen het bereiken der uiterlijke voordeelen, welke alleen een geregelde samenleving voor de individuen mogelijk maakt. De staat moet zooveel mogelijk de idee van het goede in de individuen realiseeren, al moge hij empirisch ook voortgekomen zijn uit de stoffelijke behoeften der menschen, die het noodzakelijk maakten zamen te werken om de grootst mogelijke bevrediging te bereiken en de uitingen van het egoïsme der individuen door dwangbepalingen te beperken. En dit doel, dat den staat gesteld is, kan hij alleen bereiken door de *gerechtigheid*, waardoor al zijne deelen de door de idee van het geheel hun aangewezen functies volmaakt verrichten, zoodat niets in het geheel op zichzelf staat maar alles als onderdeel en integreerend bestanddeel van het organisme werkt.

En zoo ziet men vanzelf de noodzakelijkheid in van de drie, met de bestanddeelen der individuen zelven overeenkomende, standen van den staat. De groote massa der burgers, wier aanleg niet zoodanig is, dat zij zich tot hoogere inzichten kunnen verheffen, is belast met het bijeenbrengen en vervaardigen van de levensbenoodigheden voor alle standen. Zij kennen geen op weten berustende deugd; bij hen komen alle goede handelingen voort uit traditie en gewoonte, en deze moeten door strenge wetten in stand gehouden worden. Overigens worden zij aan zichzelf overgelaten, zij mogen privaateigendom hebben en binnen zekere grenzen hunne op het zinnelijke gerichte behoeften bevredigen. De volgende stand is die der wachters (helpers, militairen, ambtenaren), wier taak het is den staat tegen aanvallen van buiten te beschermen en te zorgen voor de uitvoering der wetten. Hun gemoedsgesteldheid is zeer eigenaardig en moet zorgvuldig voor bederf bewaard worden. Den hoogsten stand eindelijk vormen de heerschers, regenten, mannen van hooge wijsheid, met volle bewustheid van de idee van het goede, en tevens met rijke levenservaring en praktische kennis. Zij moeten met zorg worden uitgezocht, uiterst streng opgevoed en telkens op de proef gesteld, voor zij op hun vijftigste jaar tot hun ambt geroepen worden. Hun werkkring is het maken van wetten en het regelen van de geheele inrichting van den staat naar hun inzichten. De beide hoogste standen staan onder strenge wetten. Zij mogen geen privaatbezit hebben, om niet door toe te geven aan lagere neigingen hun verheven roeping ontrouw te worden; zoo worden ook alle rechtsgedingen onmogelijk, daar de woorden „mijn en dijn” niet uitgesproken worden. De huwelijken worden door den staat geregeld die de geschiktste individuen voor de

paring uitzoekt; alle familielevens is opgeheven; de vrouwen en kinderen zijn gemeenschappelijk; „en zoo zal ieder in zijn naaste niet meer een vreemdeling zien; wien hij ook ontmoet, hij zal meenen een broeder of zuster, vader of zoon te ontmoeten.” De opvoeding is in handen van den staat en Plato geeft hiervoor nauwkeurige voorschriften. De kinderen worden onderwezen in gymnastiek en muziek. De laatste begint met het vertellen van sprookjes en mythen en klimt op tot het lezen der dichters en tot de muziek in engeren zin (waarbij sommige instrumenten om hun verslappenden invloed verboden zijn); en daarop komt dan het onderwijs in de wiskunde, dat ten slotte leidt tot de wijsgeerige onderzoekingen, de dialectiek. Wat de poëzie betreft, Homerus en Hesiodus met hun goddelooze en onzedelijke mythen mogen niet gelezen worden. Ook het opvoeren van komedies en tragedies wordt niet toegelaten, daar de eersten behagen doen vinden in het lage, en de laatsten de zielen ontzenuwen; en de beeldende kunsten mogen evenmin iets onzedelijks en slechts voortbrengen, opdat de jeugd in gezonde omgeving en frissche lucht opgroeie.

Op de tegenwerping, dat in dezen staat de hoogere standen wel daglooners lijken, opgaande in hun werk en alle gelegenheid tot vermaak missend, antwoordt Plato, dat zijn doel ook volstrekt niet is één onderdeel bijzonder gelukkig te maken, (hoewel het niet verwonderlijk zijn zou, als die standen toch gelukkig waren), maar wel, om het geheel aan zijn bestemming te doen beantwoorden, waartoe elk deel streng zijn eigenaardige plichten moet volbrengen. Alle beperkingen der hoogere standen, ook hun vrouwengemeenschap, zijn offers aan de idee van het Goede. En het is onvermijdelijk, dat er heerschers en beheerschten zijn wegens de onloochenbare

macht, die het zinnelijke en gemeene over de meeste menschen heeft. Zoo is Plato's staat noodzakelijk een aristokratie, gebaseerd op den natuurlijke aanleg. Er bestaat voor de begaafde individuen van den derden stand gelegenheid om onder de hooger en te komen, en evenzoo dalen de kinderen van de hooger standen, als zij verbasteren, tot de lageren.

Eerst schijnt Plato overtuigd geweest te zijn dat zijn staat, al was het dan ook door buitengewone maatregelen in deze wereld gerealiseerd zou kunnen worden. Maar later werd hij pessimistischer en in zijn „Wetten” tracht hij te geven en te nemen, en zooveel mogelijk met de op aarde eenmaal heerschende slechtheid in zijn voorschriften rekening te houden.

Van minder gewicht is Plato's *Physika*. Deze behandelt hij gedwongen, als „meening,” niet als wetenschap, en meest in mythischen vorm. Hij ziet zich genoodzaakt naast de ideeën een tweede principe aan te nemen, de ruimte, het niet-zijnde, de oorzaak der natuurlijke noodzakelijkheid, waarin door de godheid, den bouwmeester der wereld (demiürgos), de personificatie van het hoogste doel, de eeuwige ideeën worden afgedrukt; in de wereld als organisme is natuurlijk ook een ziel, de wereldziel, die door den demiurg eerst gemaakt werd, een middending tusschen de idee en de ruimte, alle getallen en verhoudingen in zich bevattend en zich door de geheele stoffelijke wereld uitstrekkend, welke denkbeelden door Plato hoogst phantastisch worden uitgewerkt. ¹⁾

¹⁾ Vgl. *Apelt*. *Metaphysik* pg. 495 vlgd. »Die Physik war zu Platon's Zeiten noch keine Wissenschaft. Die Naturgesetze waren noch nicht entdeckt und man konnte daher den Lauf der Natur nicht erklären, sondern nur darüber phantasiren.... Die Nichtig-

De grondgedachte van Plato's idealisme kan niet helderder worden uitgedrukt dan door de beroemde fabel in het zevende boek der Politeia. „Stel u voor,” zoo zegt Plato ongeveer, „mensen in een onderaardsch hol, dat in zijn geheele lengte een naar het licht gekeerde opening heeft. Van hun jeugd af hebben zij hierin gezeten, aan hals en beenen zoo vastgesnoerd, dat zij zich niet kunnen bewegen en alleen, wat vóór hen is, kunnen zien. Licht hebben zij van een vuur, dat van boven en ver achter

keit der Raumwelt documentirt sich dem Platon ohne Weiteres durch ihre Wesenlosigkeit. Aber diese Raumwelt hat bei uns Masse und materielles Dasein bekommen. Das gaukelnde Scheinbild der platonischen Sinnenwelt hat sich uns unter der Herrschaft der Naturgesetze zwischen festen geometrischen Contouren verkörpert. Wir können die Raumwelt nicht mehr geradezu wie Platon als eine nur wesenlose Vorstellung betrachten, sondern wir müssen zu künstlichen und schwierigen dialectischen Hilfsmitteln unsere Zuflucht nehmen, um den transcendentalen Idealismus gegen die Unverbrüchlichkeit des Naturalismus sicher zu stellen. Wir müssen auf der einen Seite die Wesenhaftigkeit der Sinnenwelt anerkennen und auf der andern Seite doch sagen: die Sinnenwelt ist nur Erscheinung des wahren Wesens der Dinge. Wir begründen den transcendentalen Idealismus durch den Gegensatz der Ideeën des Absoluten, denen gemäß das wahre Wesen der Dinge bestimmt sein muß, gegen die Unvollendbarkeit der reinauschaulichen Vorstellungsweisen der Erscheinung. Platon dagegen gründet seine Lehre nur auf den Gegensatz der wandelbaren Sinnesanschauung gegen das Unwandelbare, Nothwendige, welches nur im Denken durch Begriffe erkannt werden kann. Die Antinomie des Unvollendbaren und des Vollendeten ist eine wahre Antinomie, die nur durch den transcendentalen Idealismus aufgelöst werden kann, die des Wirklichen und Nothwendigen dagegen ist eine bloss scheinbare, die durch die inductiven Wissenschaften aufgelöst worden ist.”

hen brandt. Tusschen de gevangenen en het vuur gaat in de hoogte een weg, en daarlangs is een muurtje gebouwd, evenals de omheining, achter welke de goochelaars voor het publiek hun kunststukken vertoonen. Langs dezen muur dragen nu menschen allerlei voorwerpen, beelden van hout en van steen en dergelijke, welke boven het muurtje uitsteken. Eenige van die menschen praten, anderen gaan zwijgend voorbij. Nu zullen de gevangenen toch van zichzelf, van elkaar en van de voorbijgedragen voorwerpen niets anders zien dan de schaduwen op den achtermuur van het hol, en deze zullen zij voor de ware dingen houden en hun als zoodanig ook namen geven en de geluiden die van de sprekende menschen tot hen komen, zullen zij aan de schaduwen toeschrijven en meenen, dat deze met elkaar praten. Gesteld nu, dat een hunner losgemaakt en genoodzaakt werd zich om te keeren en naar het licht te kijken, dan zouden zijn oogen hem pijn doen en door den glans zou hij niets kunnen zien van datgene, waarvan hij nog pas de schaduwen zag; en als men hem dan zeide, dat hij vroeger onbeduidende nietigheden aanschouwde maar dat hij nu juist zag en dichter tot het Zijnde naderde, en hem dan, de dingen aanwijzende, wilde laten antwoorden, wat zij zijn, zou hij dan niet verlegen worden en meenen dat, wat hij vroeger zag, toch veel warer en zekerder was, dan wat men hem nu toonde? En als iemand hem dan verder langs den steilen ingang naar boven sleepte en hem niet losliet voor hij in het volle zonlicht was, zou hij dan niet veel pijn hebben en zich verzetten en in het begin door den zonneglans verblind niet het geringste van de nu als werkelijk geldende dingen kunnen zien? Hij zou zich eerst langzaam moeten gewennen. Het eerst zou hij het gemakkelijkst de schaduwen kunnen waarnemen, dan de beelden van

menschen en het andere in het water, daarna deze zelf; ook den hemel zou hij eerst liefst bij nacht aanschouwen, en het licht der maan en der sterren boven het daglicht verkiezen. Eindelijk zou hij dan in staat zijn de zon zelf op haar ware plaats te zien, en hij zou bevinden, dat zij het is, die jaargetijden en jaren voortbrengt en van al het zichtbare in zekeren zin de oorzaak is. Nu zou hij zich gelukkig prijzen om zijn nieuwe kennis, en, al hadden zijne medegevangenen ook eerbewijzingen en belooningen vastgesteld voor diengene onder hen, *die de schaduwen het scherpst zag en zich het best herinnerde in welke volgorde en in welke verbindingen zij zich vertoonden en daardoor ook het zekerst kon voorspellen, wat er in de toekomst zou komen*, hij zou toch daar geen begeerte naar hebben, en degenen, die bij hen eer en macht hadden, zou hij niet benijden. Als hij echter weer in het hol neerdaalde zouden hem, zoo plotseling uit het zonlicht komende, de oogen vol duisternis zijn en hij zou langen tijd niet in staat zijn weer die schaduwen te zien, zoodat zijn medegevangenen zouden zeggen, dat hij met bedorven oogen was teruggekeerd en dat het niet de moeite waard was te beproeven boven te komen. — Vergelijk dit beeld nu met de menschelijke kennis. Wij stellen het gebied van het zichtbare met het gevangenverblijf gelijk, en het licht van het vuur daarin met de kracht der zon; en het zich verheffen der ziel in de wereld van het denkbare (idééënwereld) vergelijken wij met het opstijgen naar boven en het beschouwen der boven op de aarde zijnde dingen. God mag weten, of deze mijne voorstelling waar is. Maar wat ik zie, dat zie ik zoo, dat ten slotte onder al het kenbare en slechts met moeite de Idee van het Goede (de godheid) wordt aanschouwd, wanneer men haar echter aanschouwd heeft, zij ook daarvoor aangezien en

erkend wordt, dat zij voor allen de oorzaak van al het goede en schoone is, in het zichtbare het licht en diens heer voortbrengend, in het denkbare echter als heerscheres alle waarheid en verstand bewerkend, en dat Haar in het oog moet houden, alwie redelijk handelen wil, zoowel in zijn eigen zaken als in die van den staat."

Deze grondgedachte van Plato's leer heeft voortgewerkt diep in het geestesleven van de edelste denkers. Na hem zal men het niet weer loslaten, dat het ware wezen der dingen, het hoogste object van onze liefde en geestdrift, het einddoel van al ons streven, de bron van alles wat schoon en goed is, buiten onze menschelijke sfeer ligt, en dat al het in den tijd verschijnende eerst waarde heeft, als het de *uitdrukking* is van het Eeuwige.

De opvolgers van Plato in de Akademie (de scholarchen) waren Speusippus, Xenokrates, Polemo, Krates, en Arkesilaus. Deze zijn onbeduidend in vergelijking met Plato's grooten leerling

Aristoteles (geb. 384 te Stagira, vandaar zoo vaak de Stagiriet genoemd, zoon van Nikomachus, den lijfarts van Amyntas, vader van koning Philippus van Macedonië; ging op 17-jarigen leeftijd naar Athene. waar hij twintig jaren lang Plato's lessen volgde en zich reeds vroeg onder diens leerlingen onderscheidde; werd in 343 de opvoeder van Alexander van Macedonië. In 335 keerde hij naar Athene terug waar hij een school stichtte in het Lyceum, die of wegens de daar zich bevindende lanen (peripatoi) of omdat Aristoteles op en neer wandelend doceerde, de Peripatetische genoemd werd. 's Morgens hield hij akroamatische (streng wetenschappelijke) 's avonds exoterische (populaire) voordrachten. Na Alexander's dood werd Aristoteles, waarschijnlijk uit politieke oorzaken, van goddeloosheid aangeklaagd, en begaf zich naar Chalkis op Euboea waar hij in 323 stierf).

Van de zeer talrijke geschriften van Aristoteles schijnen

wij nog slechts een gedeelte te bezitten. En deze ons bekende werken verkeerden in zeer verschillenden toestand; vele zijn goed afgewerkt, andere zijn onvolledig, gelijkende op schetsen, of vol herhalingen; misschien zijn er dictaten van toehoorders onder. Beroemde commentaren zijn van Alexander van Aphrodisias (250 na C.) en Simplicius (550 n. C.). In den vorm wijken Aristoteles' geschriften sterk af van die van Plato. Hij schrijft als een goed geleerde van onzen tijd, onopgesmukt, zakelijk en helder en volgt consequent een vaste zeer praktische terminologie. Het begin vormt meestal een juiste en heldere formuleering van het probleem; dan worden de verschillende meeningen en verklaringen meegedeeld en gekritiseerd, en ten slotte spreekt hij de verkregen resultaten samenvattend uit. Wij hebben van hem geschriften over logika en rhetorika, metaphysika, physika, zoologie, psychologie, ethika, politiek en poëtië. Zijn geest omvatte de geheele wetenschap van zijn tijd. Met gelijke intelligentie werkte hij aan de meest uiteenlopende vakken, alle inzichten gebruikend tot het bouwen van dat reusachtig systeem van begrippen, dat ons nu nog met bewondering vervult en dat bestemd was zooveel eeuwen het denken der menschen te beheerschen.

Men vindt in zijn geschriften een schat van wijsheid, scherpzinnige opmerkingen, geniale inzichten; bijna geen der fundamenteele wetenschappelijke begrippen van de moderneren, of het wordt door Aristoteles behandeld; hij heeft een bijzonder vermogen problemen te zien, ock waar anderen voor hem alles begrijpelijk vinden, en allerlei kanten van een kwestie toont hij aan, onpartijdig en zakelijk alles besprekend; maar ook voor de gegeven concrete werkelijkheid heeft een fijne opmerkingsgave, een tot het essentiele doordringenden blik.

onveranderlijk en rustend ergens buiten onze wereld zou staan. Het algemeene is volgens hem *in* de dingen. Dat dit slechts *schijnbaar* duidelijker is, en de lastigste problemen overlaat, bleef voor Aristoteles verborgen, die dan ook, om ons weten te verklaren, spoedig weer genoodzaakt wordt tot Platonische begrippen zijn toevlucht te nemen.

Ook hierin is Aristoteles van groote beteekenis dat hij den rijken schat van gedachten die de onderzoekingen zijner voorgangers op alle gebied hadden aan 't licht gebracht, ordende en verbond, zuiverde en verwerkte, en zoo van alle weten van zijn tijd een welgeordend begripssysteem bouwde. En een bijzondere verdienste heeft hij zich nog daardoor verworven, dat hij zijn aandacht wijdde aan die verrichtingen van onzen geest, waardoor wij tot waarheid en wetenschap komen, en zoo, zooveel mogelijk abstraheerend van den inhoud van alle denken en kennen, en de handeling van het denken zelf tot voorwerp van onderzoek makend, de grondlegger is geworden van de *logika*.

Wij vinden bij Aristoteles de volgende indeeling der filosofie:

A. Theoretische filosofie, die onderzoekt wat *is* en *geschiedt*. Hieronder behoort: I *de eerste filosofie* (metaphysika) of *theologie*, die het op zichzelf zonder materie bestaande, eeuwige en onveranderlijke behandelt. II. *de mathematika*, die zich bezighoudt met dat onbewegelijke, dat zich niet opzichzelve maar aan de materie vertoont. III. *de physika*, die de bewegelijke en met de materie verbonden dingen bestudeert; en voor zoover de ziel nog aan de materie gebonden is, behoort hiertoe nog de *psychologie*. Als aanhangsel of inleiding tot de metaphysika kan men dan nog de bovengenoemde *logika* (of analytika, zooals Aristoteles zegt) beschouwen.

B. Praktische filosofie, die onderzoekt hoe iets

gedaan of gemaakt moet worden, waarbij dus de begrippen en voorstellingen van een denkend en willend wezen causaal werkzaam zijn. Hieronder behoort: I de *Ethika* en *Politika*, waar het doel van de werkzaamheden in de handeling zelf en II de *Poetika* en theorie der kunsten, waar het doel der werkzaamheid in een voort te brengen werk ligt.

Hierbij verdient opmerking, dat Aristoteles evenals Plato onderscheiden aanneemt in den graad van zekerheid die deze wetenschappen geven, en *weten* en *meenen* scherp uit elkaar houdt. En daar een werkelijk weten volgens hem slechts van het onveranderlijk zijnde geldt, zien wij het vreemde verschijnsel, dat „al datgene, wat tegenwoordig voor het eigenaardig object der wetenschap gehouden wordt: de natuurwetten, die voor alle lichamelijke en geestelijke verschijnselen gelden, door Aristoteles naar het gebied van het meenen verwezen wordt, terwijl datgene, wat men heden ten dage tot het domein van het geloof rekent, voor hem het object eener strenge wetenschap is.”

DE LOGIKA EN METAPHYSIKA.

Logische problemen worden behandeld in de geschriften (over de *Kategorieën*, de *Analytika*, de *Topika*) welke door latere Peripatetici onder den naam van *Organon* zijn samengevat.

Om Aristoteles' beschouwingen te begrijpen, moet men zich op zijn naief-realistisch standpunt plaatsen. Hij is er van overtuigd, dat de wereld, hoewel op zich zelf bestaande, niet iets geheimzinnigs, buiten onze menselijke sfeer liggende, is, maar er op ingericht is om door

ons gekend te worden. Dit schijnt ook uit de ervaring te blijken.

Immers gaandeweg vormen wij door de gegevens, die de wereld zelf ons verschaft, onze kennis en deze blijft niet alleen, als ze eenmaal verworven is, geldig maar helpt ons ook steeds verder, zoodat meer en meer het verband der dingen door ons ingezien wordt, en wij steeds meer algemeenheden en verwantschappen in het bijzondere ontdekken, die als het ware op onze syllogismen gewacht hebben om zich te laten kennen en in een major of minor te laten vangen. Hieruit schijnt vanzelf een zekere overeenkomst tusschen de vormen van ons kennen en de vormen van het zijn te volgen. In onze oordeelen moeten wij onze begrippen verbinden op dezelfde wijze als het zijnde, dat door die begrippen uitgedrukt wordt, in de werkelijkheid verbonden is. De algemeenste vormen, waarin over iets geoordeeld kan worden, en waarin dus het zijnde bestaat, noemt Aristoteles *kategorieën*, waarvan hij er tien aanneemt: substantie (wezen), quantiteit, qualiteit, betrekking, plaats, tijd, liggen, hebben, doen en lijden. In de werkelijkheid ontleent al het bijzondere, hoe groote verscheidenheid het ook moge vertoonen, zijn beteekenis aan het algemeene, dat er in is uitgedrukt; en ook in het algemeene vindt nog weer een opklimming plaats, daar telkens het lagere algemeene van het hoogere afhankelijk is. Deze reële verhouding moeten wij nu in de verbinding van onze begrippen en oordeelen afbeelden; en het ideaal aller wetenschap zou bereikt zijn, als al het bijzondere en algemeene, zooals het in werkelijkheid bestaat en in elkaar grijpt, in een welgeordend systeem van begrippen volmaakt was weergegeven, zoodat men van al het existeerende terstond al zijn relaties tot de overige existenties kon voor oogen hebben.

Ongetwijfeld liggen in deze beschouwingen diepe waarheden. Aristoteles zag duidelijk, dat een wetenschap niet een *aggregaat* van op zich zelf ware oordeelen mag zijn, maar een *systeem* behoort te vormen, waarin de verschillende waarheden *bewezen* en van elkaar *afgeleid* moeten kunnen worden. Maar terwijl wij inzien, dat er strenge wetenschap mogelijk is zonder dat toch hare begrippen het diepste wezen der dingen bereiken, ja, dat het reeds een contradictie bevat te zeggen, dat een mensch het *absolute* zou kunnen *kennen*, verkeert Aristoteles in de meening, dat het zijnde, zooals het op zichzelf is, adaequaat in onze wetenschap wordt afgebeeld. Dat de tijdsvorm, waarin wij al het ons gegevene moeten opvatten, wel eens alleen aan ons kennen, niet aan het zijnde kon eigen wezen, kwam nooit bij hem op. In een *begrip* wordt een ding uitgedrukt; de bepaalde manier van zijn van zulk een ding komt in een *oordeel* aan het licht; en de reden van dit zijn blijkt uit een *sylogisme*, waarin het bijzondere van het algemeene wordt afhankelijk gemaakt.

Want „men *weet* iets, als men de oorzaak er van heeft leeren kennen en inziet, dat het niet anders zijn *kan*.” „Wat de grond van iets anders is, kan men uit één oordeel niet weten; daarvoor worden er minstens twee vereischt, die één begrip gemeen moeten hebben.” Zoo bestaat dan een sylogisme in de verbinding van drie oordeelen, nl. twee praemissen en de conclusie. In de eerste praemisse (propositio major) wordt aan een klasse M een eigenschap P toegekend; in de tweede (prop. minor) wordt een object S verklaard onder die klasse M te behooren (onder M gesubsumeerd) en in de conclusie wordt dan de eigenschap P aan het object S toegewezen. S is dus P, *moet* dus P zijn, *omdat* het M is. Het gewone voorbeeld is: Alle menschen (M) zijn sterfelijk (P). Nu

is Cajus (S) een mensch (M). Derhalve is Cajus (S) sterfelijk (P). — De theorie van het syllogisme behandelt Aristoteles zeer uitvoerig en grondig toont hij aan, volgens welke regels uit als waar erkende gegeven oordeelen andere met zekerheid kunnen worden afgeleid, waarbij dan verschillende *figuren* onderscheiden worden, naarmate van de plaats die het middenbegrip (medium, de grond) in de beide praemissen (major en minor) inneemt.

Als de geheele wetenschap een voltooid systeem is, moet dus elke waarheid kunnen worden bewezen en afgeleid. Daaruit volgt van zelf dat, daar dit afleiden niet tot in het oneindige door kan gaan, er zekere waarheden zijn, die zelf niet meer bewezen kunnen worden, maar onmiddellijk evident zijn. Hiertoe behooren 1^o. de axioma's die alle kennen en weten beheerschen, b.v. het principium contradictionis, en 2^o. de aan de verschillende wetenschappen eigen grondbegrippen. Het ware te wenschen, dat Aristoteles niet bij deze vage aanduiding was gebleven, maar getracht had deze verschillende wetenschappelijke grondwaarheden te verzamelen. Want nu blijft het vrij onbepaald, welk aandeel de geest met zijn eeuwige waarheden en de uit de op zichzelf toevallige feiten gewonnen inzichten in het tot stand komen onzer wetenschap hebben. Dit staat vast: het bijzondere leeren wij uit de ervaring, uit de zinnelijke waarneming, die ons met de individuen, de concrete dingen, de feiten in aanraking brengt, en door de *inductie* verkrijgen wij dan algemeene inzichten. Deze inductie (epagōge) heeft haar naam van het laten oprukken van nieuwe troepen in het gevecht en is, oppervlakkig gesproken, het leeren kennen van het algemeen geldige door het bijzondere. Ik neem in de ervaring waar, dat A. B. C. enz. sterven en

dus sterfelijk zijn. Nu zijn A. B. C. enz. menschen. Derhalve zijn alle menschen sterfelijk, of: *de mensch is sterfelijk*. Op deze wijze wordt uit den aard der zaak niet terstond logische zekerheid bereikt; deze ontstaat slechts langzamerhand. Naarmate de verschijnselen zich door dat algemeene laten verklaren en de verschillende algemeenheden in elkaar grijpen, worden wij zeker, dat wij met onze begrippen het feitelijk verloop in de dingen zelve treffen. Later, als de noodige regels gevonden zijn, laat het bijzondere zich dan weer door syllogismen daaruit afleiden en als noodzakelijk begrijpen, zoodat er van elke tot een soort behoorende zaak een *definitie* kan gegeven worden, bestaande in het aanwijzen der naasthoogere klasse en die kenmerken, waardoor zich de te bepalen soort van de andere soorten harer klasse onderscheidt (per genus proximum et differentiam specificam). Wat bij de dingen *in elkaar is*, kunnen wij alleen kennen door het uit elkaar te nemen en de constituerende deelen dan met bewustheid *in een oordeel* weer tot een eenheid saam te voegen. Want de psychologische ontwikkeling van ons *kennen* is juist tegengesteld aan het metaphysisch verband in de *dingen*; datgene, wat „van nature het eerste” is, is nog niet „het eerste voor ons.” In de natuur heeft het algemeene de prioriteit, maar wij komen het eerst met het bijzondere door de waarneming in aanraking, waaruit wij, zonder dat bepaalde kennis ons aangeboren is, op de door het geheugen verzamelde stof ons onderscheidingsvermogen aanwendende, vanzelf langzamerhand de algemeene voorstellingen tot stand brengen, zonder welke er van wetenschap geen sprake zijn kan.

Hoewel aan deze logische onderzoekingen van Aristoteles nog veel gewijzigd en toegevoegd moest worden,

en zij eerst later in hun ware beteekenis werden begrepen, heeft hij toch daarmede ongetwijfeld een hoogst verdienstelijk werk gedaan. Door hem geraakte de wetenschap tot een begin van zelfkennis.

De *Metaphysika* ontleent haar naam aan het feit, dat het geschrift, waarin zij behandeld wordt, in de rij van Aristoteles' werken achter (meta) de *Physika* geplaatst werd. De grondlegger zelf noemt haar „eerste filosofie”, daar zij zich bezig houdt met de eerste beginselen van alle dingen. De *physika* nl. beschouwt het zijnde, voor zoover het materie en beweging, de wiskunde, voor zoover het grootte heeft en getal is, maar de *metaphysika* voor zoover het een Zijnde is. En daar de Godheid de laatste grond is van al het Zijnde noemt Aristoteles deze wetenschap ook *theologie*.

Het is voor degenen, die aan de begrippen van het moderne wetenschappelijk denken gewoon zijn, uitermate moeilijk zich in Aristoteles' gedachtengang te verplaatsen. Deze wil zooveel begrippen en verklaren, wat niet te begrijpen en te verklaren is, althans niet in den zin waarin hij het bedoelt. Bij de inrichting onzer zinnelijkheid met hare vormen van ruimte en tijd en de grondbegrippen waardoor wij het in haar empirisch gegevene moeten denken, hebben wij ons neer te leggen; wij weten niet wat de reden is van alle beweging en verandering, hoe alles ineen grijpt om een door ons te verstaan einddoel te verwezenlijken; wat de diepste grond is van het feit, dat de dingen zich als individuen in soorten en geslachten aan ons voordoen, in eindelooze verscheidenheid en toch met zoodanige verwantschap dat wij ze onder onze begrippen kunnen brengen. Wij kunnen in onze natuurwetenschap alleen vaste wetten opsporen, waaraan alle op zichzelf onbegrijpelijk bewegen

en veranderen gebonden is. Wij weten dat al ons kennen niet een adaequate uitdrukking van het absoluut-zijnde is, en dat het dit ook niet zijn *kan*. Onze natuurwetenschap is alleen in dezen zin wetenschap, dat zij wordt opgebouwd uit noodzakelijke oordeelen, oordeelen, wier tegendeel onmogelijk is; dat zij een (onvoltooid) systeem vormt, welks onderdeelen met elkaar in overeenstemming zijn en elkaar steunen, zonder dat wij toch die syntheses, die wij als noodwendig erkennen en in welke wij gelooven, uit het diepste wezen van het Zijnde kunnen verklaren. Tevens weten wij, dat die wetenschap berust op een tot ons menschelijk wezen behoorend complex van begrippen en grondinzichten, wier hogere eenheid wij niet begrijpen, maar waarvan wij wel kunnen aantoonen (en dat is de taak van onze metaphysika) dat zonder deze, als een aaneensluitend geheel, geen wetenschap mogelijk is. Geheel anders is het met Aristoteles. „Aristoteles” zegt Pierson „zoekt waarheid, en eene van verheven orde. Hij wil het doel der wereld leeren kennen, en daarmede de intellectueele noodzakelijkheid der dingen, waarvan het inzicht natuurlijk alleen in de kennis van dat doel kan zijn gegrond... De onkunde, die zich verbaast, dat de dingen zijn gelijk zij zijn, moet ten slotte leiden tot een inzicht, waarbij het juist verbazing wekken zou indien de dingen anders waren; dan zou immers hun doel niet worden bereikt.”

In het eerste boek zijner Metaphysika gaat Aristoteles de leerstellingen na van hen, die in het zoeken naar den grond van het zijnde, zijn voorgangers waren, en zoo komt hij ook op Plato en diens ideeënleer, welke hij daarna en later nog herhaaldelijk heftig bestrijdt. De ideeën zijn volgens hem ondingen, die nòch tot het zijn nòch tot het worden, nòch tot het kennen der dingen

iets bijdragen; het zijn nuttelooze verdubbelingen van de zinnelijke objecten, alleen verkregen door aan de namen van deze het woord „op zichzelf” te hangen, „paard op zichzelf”, „mensch op zichzelf”; de geheele uitdrukking dat de ideeën „voorbeelden” zijn, dat de dingen aan de idee „deelhebben” is niets dan leeg beeldspraak; men zou voor één ding verschillende ideeën moeten aannemen, zoo b.v. voor Sokrates de ideeën van mensch, tweevoetig, levend wezen, enz.; en voor elke lagere idee zou weer een hoogere als model moeten staan, en zoo tot in het oneindige. De grootste grief echter is deze, dat de ideeën noch tot het zijn, noch tot het worden der dingen iets bijdragen; tot het zijn niet, omdat zij niet in de dingen wonen, tot het worden niet, omdat zij geen principe van beweging en oorzakelijkheid in zich hebben.

Toch is ook voor Aristoteles de realiteit van het algemeene het groote probleem. Maar hij gaat daarbij niet uit als Plato van ons *kennen* (als ideaal); zijn uitgangspunt vormen de zoogenaamd existeerende *dingen*, d.w.z. hij plaatst zich op het standpunt van de gewone, niet-wetenschappelijk gevormde menschen. Nu zal wel niemand beweren, dat het zieleleven en het voorstellen van de naief-realistische menschen als b.v. een Homerus, niets waard is, en dat de soortbegrippen der taal, waarvan zij zich in denken en spreken bedienen, niet uitstekende diensten kunnen bewijzen bij het zich oriënteeren in de zinnelijk gegeven wereld. Aan den anderen kant is het toch ook zeker, dat deze begrippen ten eenenmale onvoldoende zijn, als het geldt strenge wetenschap te bereiken. Op het naief-realistische standpunt kan men zich niet begripen, wat de wetenschap eigenlijk anders kan willen, dan een volledige beschrijving en classificeering van de

gegeven dingen en de ontwikkelingen, die zij doormaken. Het gewone verloop der dingen, waarmede men gemeenzaam is, de regelmatigheden, die men weer verwacht zonder in die verwachting bedrogen uit te komen, meent men allicht volkomen te verstaan, en men kan zich maar niet losmaken van de inbeelding, dat men in zijn gewone oordeelen over de „dingen”: *A is B, C is D*, het eigenlijk Zijnde treft en uitdrukt. Aan dit gevaar is ook Aristoteles niet ontkomen, en hoewel hij zijne alles verklaarnde abstracte begrippen: *stof* en *vorm*, *mogelijkheid* en *werkelijkheid*, met groote scherpzinnigheid bepaalt en met virtuositeit hanteert, komt hij niet alleen telkens in moeilijkheden, maar vervalt ook in tegenstrijdigheden, waarbij men zich vooral moet verbazen, dat hij dit zelf niet heeft opgemerkt.

Blijkbaar gaat Aristoteles in zijn verklaringen uit van de beschouwing van den mensch en zijn doeleinden, en van de organische wezens, welke ook zonder het doelbegrip niet denkbaar zijn. Wij nemen het onophoudelijk waar en het schijnt ook zeer duidelijk, dat op een begeerte, een voorstelling in ons, een uiterlijke handeling volgt om deze te verwezenlijken. Als er een schip gebouwd zal worden, moet er vooraf in den geest van den bouwmeester een voorstelling van het wezen en de beteekenis van dat schip bestaan, een plan, waarnaar dan vervolgens de stoffen uitgezocht en tot de eenheid van het werkelijke schip verbonden worden. Zoo schijnt het ook in de bedoeling van de natuur te liggen de objecten naar van te voren vastgestelde typen te vormen. Neem het worden van eikenboomen. In tallooze plaatsen en momenten is hetzelfde eik-wezen bezig zijn heerschappij over de stof te doen gelden. Als naar een vast plan hanteert het, met verwaarloozing van alle onbruikbaar

materiaal, als koper, ijzer, enz., de voor zijn doel benooidigde stoffen, die aanvankelijk verstrooid waren en zonder eenheid. Zoo maken de eikels een vaste ontwikkeling door, tot het doel bereikt, de eik gevormd is. Wij merken op, dat de dingen in deze wereld er niet ineens *zijn*. Zij *worden* en ontwikkelen zich, óf uit zichzelf (als een eikel) óf door den invloed van een ander ding (als een schip). Voordat die dingen er waren, waren zij *mogelijk*. Want sommige dingen zijn mogelijk, andere niet. Een eikel b.v. heeft evenmin iets van een eikenboom, als van een beukenboom; en toch is het mogelijk, dat hij een eik, onmogelijk, dat hij een beuk wordt. Een man, die de oogen gesloten heeft, is mogelijkere wijze (potentieel) een ziende, een standbeeld niet. Wat is nu het *worden*, het *geschieden* anders, dan dat het mogelijke *overgaat* tot de werkelijkheid (het potentieele tot het actueele, de dynamis tot entelecheia)? Waardoor ontstaan de dingen, dan doordien het *wezen*, (de vorm, datgene wat het ding *bestemd* is te worden) zich in de *stof* realiseert, de stof doordringt? Deze aristotelische stof (hylē, materia) is wel een positief substraat, waaruit de zinnelijk-concrete voorwerpen ontstaan en waarin zij zich later weer oplossen, in zich hebbend de vatbaarheid voor den vorm, hem te gemoet komend in hare neiging om door hem gerealiseerd te worden, maar het is geen absoluut opzichzelfstaand iets. Het begrip materie is *relatief*; iets is alleen materie met betrekking tot datgene, wat door den vorm daaruit bestemd is te worden. Op zichzelf heeft de materie ook een vorm, maar een lageren, die met betrekking tot het ding, dat uit haar worden moet, geheel onverschillig is. Het marmer van een beeld b.v. is niet stof als „dit bepaalde” marmer; want als zoodanig heeft het weer een vorm, die echter

met het beeld dat ontstaan moet, op zichzelf niets te maken heeft. Als mogelijkheid is de materie ook de mogelijkheid tot iets anders, en influenceert zoo ook op de verwerkelijking van een bepaalden vorm, zoodat deze menigmaal onvolkomen geschiedt en er zich aan de objecten ook toevallige eigenschappen vertoonen, die buiten hun eigenlijk wezen bestaan. Het ligt natuurlijk niet aan het eik-wezen, dat deze eik hier in het midden van den stam dezen knobbel heeft.

Dat men zich met deze abstracties op het naief-realistische standpunt voortdurend in een kring blijft rondbewegen, blijkt nog bijzonder duidelijk bij Aristoteles' beschouwingen over het zijnde, (het wezen der dingen, de substantie), waarin maar al te zeer Plato's streng denken en diep inzicht wordt gemist. Dat deze wereld, zooals zij zich aan ons voordoet, dan toch in de eerste plaats *onze voorstelling* is, dat alles wat wij van haar kennen moet bepaald zijn door onze menschelijke organisatie, de inrichting van onzen kennenden geest met zijn aanschouwingsvormen en synthetische eenheidsvormen ¹⁾ was iets, wat Aristoteles volstrekt niet bedacht. Vandaar, dat hij al heel licht tot het wezen der dingen meent te komen. Evenals voor de gewone niet-wijsgeerig denkende menschen spreekt het voor hem vanzelf, dat onze empirische wereld het zijnde is. Deze aanvaardt hij nu wel niet zooals zij ons gegeven is, met al haar toevalligheden, en als aggregaat van stofdeelen; alleen voor zoover zij het geheel is van de dingen, in welke zich een eenheid van stof en vorm openbaart, erkent hij

¹⁾ Deze, voor de korthed gekozen uitdrukking, is in zoover minder juist, als zij leiden kan tot de opvatting, dat de menschelijke geest een op zichzelf bestaand, met een bepaald stel kenvermogens voorzien »ding» zou zijn.

haar als een zijnde. Aristoteles wil er niets van weten dat het op zichzelf bestaande, het wezen der dingen ergens boven de wolken in het land der ideëen zou existeren. Wat hebben wij aan zulk een existentie, wat weten wij er van? Neen, het wezen is *in* de dingen. ¹⁾ Daarmede wordt alles duidelijk. Datgene, wat niet in een oordeel als praedikaat van een subject gezegd wordt, maar zelf subject is en alleen als zoodanig kan voorkomen, dus de concrete, individueele dingen, dat is het *wezen*. Niet het paard in het algemeen, maar dit bepaalde paard is een wezen. Tevens echter voelt Aristoteles wel, dat het niet aangaat de som der stoffelijke deelen van de individuen, die vervloeien en in allerlei toevallige phases verkeerden, eenvoudig voor het zijnde te verklaren; van individuen als zoodanig kan ook geen wetenschap bestaan; men zou hoogstens kunnen constateeren: zoo en zoo is een bepaald individu op dit oogenblik, maar van een kennen, een begrijpen uit gronden zou geen sprake kunnen zijn. Het

1) »De Aristotelische wereldbeschouwing leidt overal, als men tot den grond der zaak doordringt tot Platonisme terug, en zoo vaak wij een tegenstelling tusschen aristotelisch »empirisme'' en platonisch idealisme ontmoeten, hebben wij ook een punt voor ons, waar Aristoteles zichzelf tegensprekt. Zoo begint Ar. in de leer van de substantie zeer empiristisch met de substantialiteit der individueele concrete dingen. Maar spoedig vervluchtigt dit begrip weer tot de stelling, dat het begrip in de dingen of de vorm substantie zijn zou. Maar die vorm is het algemeene, en toch zou het in zijn verbinding met de op zichzelf geheel onbepaalde stof ook het bepalende zijn. Dit heeft in het Platonisme, dat de afzonderlijke dingen als nietige schijnwezens beschouwt, zin en beteekenis; bij Aristoteles blijft het een volmaakte tegenstrijdigheid en daarom ongetwijfeld even geheimzinnig voor wijzen als voor dwazen.»

Lange. Gesch. des Mat. pg. 153.

schijnt dus duidelijk, dat het eigenlijk blijvenle in een individu, dat onder alle ondergeschikte wisselingen zijn bestaan handhaaft, en in een begrip kan vastgehouden worden, het zijnde is. Zoo kwam Aristoteles er toe, ook de *vormen*, het door de algemeene soortbegrippen aangeduide, wat toch een prioriteit heeft voor de individueele dingen, voor een zijnde te verklaren. ¹⁾ Blijkbaar meent hij

¹⁾ Dit probleem gaf later in de scholastiek aanleiding tot den strijd tusschen *nominalisten* en *realisten*, waarvan de eerste aannamen dat de algemeene begrippen (universalia) bloote namen waren, de anderen dat zij (ante rem of in re) werkelijk existeerden. Schopenhauer zegt (Parerga, I pg. 70: »Die verschiedenartigsten Dinge nenne ich *roth*, wenn sie diese Farbe haben. Offenbar ist roth ein blosser Name, durch den ich diese Erscheinung bezeichne, gleichviel woran sie vorkomme. Eben so nun sind alle Gemeinbegriffe blosser Namen, Eigenschaften zu bezeichnen, die an verschiedenen Dingen vorkommen: diese Dinge hingegen sind das Wirkliche und Reale. So hat der Nominalismus offenbar Recht. — Hingegen wenn wir beachten, dasz alle jene wirklichen Dinge, welchen allein die Realität soeben zugesprochen wurde, zëitlich sind, folglich bald untergehen; während die Eigenschaften, wie Roth, Hart, Weich, Lebendig, Pflanze, Pferd, Mensch, welche es sind, die jene Namen bezeichnen, davon unangefochten fortbestehn und demzufolge allezeit dasind; so finden wir, dasz diese Eigenschaften, welche eben durch Gemeinbegriffe, deren Bezeichnung jene Namen sind, gedacht werden, kraft ihrer unverilgbaren Existenz, viel mehr Realität haben; dasz mithin diese den Begriffen, nicht den Einzelwesen beizulegen sei: demnach hat der Realismus Recht. — Der Nominalismus führt eigentlich zum Materialismus; denn, nach Aufhebung sämmtlicher Eigenschaften, bleibt am Ende nur die Materie übrig. Sind nun die Begriffe blosser Namen, die Einzeldinge aber das Reale: ihre Eigenschaften, als einzelne an ihnen, vergänglich, so bleibt als das Fortbestehende, mithin Reale, allein die Materie.»

deze vormen, die wij met betrekkelijk geringe moeite ontdekken, volkomen te kennen en te begrijpen: zij zijn voor hem niets geheimzinnigs. Het lijkt ook zeer eenvoudig. Ik sta voor een eik; een bepaald wezen, geheel anders dan het wezen van een beuk, is in deze bepaalde stof verwerkelijk, openbaart zich op dit oogenblik aan mij, en daar dit bepaalde wezen niets toevalligs is en ik het dus al van vroeger ken, zeg ik: „*dit is een eik.*”

Daartegenover zien wij nieuweren in, dat deze zoo eenvoudig schijnende handeling in den grond volmaakt onbegrijpelijk is. Wat een individu is, verklaren wij niet te doorgronden. Wij zien wel, dat het verschijnen der dingen in geslachten, soorten en individuen samenhangt met de eigenaardige natuur van ruimte en tijd. Maar deze juist, die hun deelen met zulk een ijzeren dwang buiten elkaar houden, tevens echter zoo, dat die deelen in hun gelijksoortig wezen elkaar weer even dwingend opeischen en voor elkaar onontbeerlijk zijn, terwijl een altijd in ons bewustzijn aanwezig deel (datgene nl. dat door ons eigen lichaam wordt ingenomen) het centrum daarvan schijnt uit te maken, deze ruimte en tijd, die met hun beiden den grond vormen van alle synthese, zijn voor ons een mysterie. Zoo verstaan wij ook niet het diepste wezen der gewone werkelijkheid, het zich vertoonen van een ding op *deze* plaats, in *dit* moment en al dringt zich dit *nu* werkelijkheid hebbende tegenover datgene wat in de vervlogen tijden ook werkelijk was, met de grootste kracht en evidentie op, zullen wij dit toch niet als het eigenlijk zijnde kunnen beschouwen. Wij meenen met onze begrippen ook niet zoo spoedig tot het wezen, de substantie door te dringen. Al verzekeren wij beslist, dat „*de mensch sterfelijk*” is, beweren wij daarmede toch geenszins het diepste wezen van den mensch te verstaan.

Wij zien in, dat onze soortbegrippen onmisbaar zijn voor logisch gebruik; wij duiden de „dingen” aan door namen, die een vast complex van de meest blijvende eigenschappen uitdrukken en praediceeren dan in een oordeel daarvan andere meer wisselende eigenschappen, maar wij maken ons geen illusie daarmede een in het (onafhankelijk van ons kennen bestaand) Zijnde plaatshebbend verloop getrouw af te beelden. Wij erkennen ook geen mogelijkheid, *die in de dingen ligt*, of accidenteele (toevallige) eigenschappen welke, in tegenstelling met de essentiele (wezenlijke), aan de dingen zelve, onafhankelijk van onze waardebepalingen, zouden toekomen. Voor ons is in de natuur niets mogelijk, maar alles reëel, niets onwezenlijk, maar alles wezenlijk, „het puistje op des wijsgeers gelaat evenzeer als het gelaat zelf, dat er door wordt ontsierd.”

Aristoteles neemt om de dingen te verklaren deze vier oorzaken aan: stof (*causa materialis*), vorm (*c. formalis*), bewegende oorzaak (*c. efficiens*) en doel (*c. finalis*). In de organische wezens vallen de drie laatsten samen; b.v. bij het ontstaan van een mensch is de bewegende oorzaak een mensch, in wien de vorm „mensch” verwezenlijkt is, en het doel is het ontstaan van een „mensch”. Alle worden in de natuur heeft een doel, niets geschiedt toevallig; altijd is een of ander streng bepaald „wezen” bezig, al is het ook door een reeks van tusschenstadiën, zich in de stof te verwezenlijken, van mogelijkheid tot werkelijkheid te komen. En als wij met ons denken hierin de dingen op den voet volgen, kunnen wij van een kennen spreken. Want „kennen” is het verstaan van de dingen uit hun gronden, het weten, niet alleen *dat* de dingen zoo en zoo zijn, maar ook *waarom* zij zoo zijn. Zoo weet men van een ding

alles, als men deze vier vragen kan beantwoorden: Waaruit bestaat het? Wat is het? Waarvandaan komt het? Waarvoor dient het?

Deze teleologische verklaringswijze heeft de mechanische van Demokritus langen tijd verdrongen. Maar de moderne natuurwetenschap heeft Aristoteles ongelijk gegeven; met verbanning van alle vorm- en doelloorzaken bedient zij zich alleen van de stof en de bewegende oorzaak ¹⁾. Zij beweert ook geen *dingen* te kennen,

¹⁾ »De zoogenaamde »stof» van Aristoteles, d. i. het voorwerp in zijn vroegeren staat, voordat het den vorm of die hoedanigheid ontving, is gegeven; zoomede de werkingen, die daarin verandering brengen; de uitkomst is wat uit dat een en ander bijeengenomen voortkomen moet. Wil men van vorm en van bestemming spreken, dan zijn dat geen bijkomende factoren, maar zij moeten hun invloed doen gelden door middel van de groepeerings der werkingen in vereeniging met den toestand, waarin deze een verandering brengen. Een wereldbestuurder, die zich voorneemt op zekeren tijd een voorwerp te doen ontstaan van dien vorm en met die bestemming, zou dat (*aangenomen de standvastige wereldorde*) enkel bereiken door de diathese der dingen en de werkingen, waardoor zij zich wijzigt, daarop in te richten. Zoo kunnen dan de zoogenaamde »formeel» en »finale» oorzaken bij de beschrijving eener wording achterwege blijven. Te meer nog daar wij ze in het gunstigste geval toch zouden moeten raden uit de gesteldheid van het gereede product en de geschiedenis van zijn ontstaan. Reeds Aristoteles is deze overweging niet geheel ontgaan, en tegenwoordig is het alleen de natuurlijke historie, die het streven om individuen of soorten te handhaven en de nuttigheid van zekere inrichtingen nog hier en daar als verklaring van feiten te pas brengt. Buiten het gebied van het levende bepaalt men zich algemeen tot de verklaring uit niets anders dan vroegere toestanden en werkingen, de »materieel» en »efficiente» of bewegende oorzaken der oude school. Zoodoende

maar wel *wetten* waaraan de dingen zijn onderworpen. En deze wetten hebben niets substantieels, maar zijn wezenlooze, abstracte begripsverbindingen; hoewel zij nergens „existeeren”, hebben zij toch een hooge realiteit. Dit is het, wat men bij Aristoteles voortdurend mist: het begrip der physische *noodzakelijkheid*. Door zijn naief realisme is voor hem de „werkelijkheid” het hoogste; want daarin zijn immers de „dingen” gegeven. Zoo gaat voor hem de absoluut onontbeerlijke, door Plato begonnen onderscheiding van phaenomena en noûmena verloren. Want met onze wetenschap is het vreemd gesteld. Al ons kennen is gericht op iets, dat niet dit kennen zelf is, en ons toch alleen *in* dat kennen is gegeven. De wetten, die wij in de wetenschap vinden, en die een noodzakelijk verband in de natuur uitdrukken, zijn, hoe eindeloos veel en velerlei zij ook mogen omvatten, slechts speciale gevallen van de grondwetten van ons kennen. Hoe is dit mogelijk, dat specificaties van onze subjectieve kenwetten de uitdrukking zouden zijn van een objectiviteit? Alleen hierdoor, dat onze relatieve syntheses, die ons altijd verder dringen en ons altijd naar verdere gronden doen zoeken, hun hoogste samenvattende eenheid vinden in het absolute. Die hogere eenheid kunnen we van het standpunt onzer zinnelijkheid niet *inzien*, wij kunnen ze alleen *postuleeren*. Zij *moet* er zijn, of al ons kennen is louter

blijft men bewaard voor de verzoeking van leemten in onze kennis dier oorzaken te bedekken door een beroep op het bijzonder typische of doeltreffende van een feit, en zich te vleien met een dieper inzicht in de natuur der dingen dan inderdaad verkregen is; iets waardoor vooral in vroegeren tijd de verdere nasporing niet weinig werd tegen gehouden.”

Land. Inl. tot de Wijsb. pg. 299.

inbeelding. Als een principe in den waren zin des woords bepaalt zij al ons denken en kennen, als een lichtende ster wijst zij ons den weg in ons wetenschappelijk onderzoek. Maar alleen in ons denken kunnen we ons die hoogste eenheid bewust worden; zij is een noümenon, en nooit als een zinnelijk object voor te stellen, hoe groot voor ons in onze zwakheid de verleiding moge zijn haar in onze zinnelijke sfeer neer te trekken en tot een phaenomenon te verlagen. Hoe meer de wetenschap vordert, hoe hooger onze begrippen opklimmen en hoe meer de syntheses samen stemmen, en de groote lijnen van een alles omvattend systeem laten doorschemeren, des te dieper worden wij van de beteekenis van dat noümenon, waartoe wij ons voelen naderen, doordrongen; telkens als wij bemerken, dat de natuur zich wil laten kennen en bestemd is om door ons gekend te worden, worden wij vervuld van vreugde.

Dergelijke gedachten schijnen ook Aristoteles voor den geest gezwefd te hebben, maar door dat hij de beteekenis der zinnelijkheid niet begreep, vatte hij de zaak van het verkeerde eind aan. Want wij zijn wel bestemd om menschelijke, niet om goddelijke wetenschap te hebben.

Merkwaardig sluit zich het Godsbegrip van Aristoteles bij zijn andere metaphysische beschouwingen aan. Hoe komt de vorm er toe, zoo vraagt hij zich af, om de materie te bewegen? Het antwoord luidt: bewegen kan slechts iets, wat reeds volle werkelijkheid heeft. Al het bewegende ontvangt zijn beweegkracht telkens van iets anders, dat een hoogere realiteit bezit, en zoo steeds voort, tot men eindelijk komt bij een noodzakelijk aan te nemen oorzaak van alle beweging, die zelf onbewegelijk is, en dat is de Godheid. Tegenover de

Godheid als louter werkelijkheid staat de zuivere materie als louter mogelijkheid en tusschen deze twee uitersten beweegt zich nu onze empirische wereld, waarin objecten te vinden zijn, die zeer dicht tot de zuiver passieve materie naderen, en aan den anderen kant ook objecten van hooge realiteit en groote bewegende kracht. De Godheid, als de laatste grond van alle beweging en orde in het heelal, is zelf eeuwig, onstoffelijk, onveranderlijk, één. Toch beweegt zij alles, maar zooals het schoone beweegt, dat een verlangen en streven opwekt, terwijl het zelf blijft, wat het is. Het reine wezen van God is het zuivere denken en beschouwen, en het object daarvan kan niet iets buiten Hem wezen, want Hij kan slechts denken, wat het beste is, dat is zichzelf; en zoo leeft hij het zaligste leven.

Tegen deze ontwikkeling van het Godsbegrip zijn met recht allerlei bezwaren ingebracht. Philosophisch is het onhoudbaar; want het causaliteitsprincipe, waaruit Aristoteles besluit tot een eerste bewegende oorzaak, vereischt niet de existentie van een onbewegelijke eerste oorzaak, maar een oneindig voortschrijden tot steeds verder liggende oorzaken; en het is onbegrijpelijk, hoe de lagere toestanden van het zijnde dat streven naar God in zich kunnen hebben, tenzij men hun weer een geest wilde bijleggen bij machte om de schoonheid van God te verstaan. Ook voor het godsdienstig, naar verlossing uitziend gemoed is dit alleen zichzelf denkende, onbewegelijke wezen een geheel waardelooze conceptie. Toch blijft deze beschouwing als eerste wijsgeerige grondlegging van het theïsme een belangwekkend deel van Aristoteles' systeem.

De Physika en de Psychologie.

De voornaamste tot deze afdeeling behorende werken zijn: de *Physika* (tegenwoordig zou men zeggen: natuurphilosophie of metaphysische principes der natuurwetenschap), waarin de algemeene voorwaarden voor alle natuurlijk bestaan: ruimte, tijd en beweging ter sprake komen; *over den hemel, over het ontstaan en vergaan*, waarin astronomische en physische problemen, *het onderzoek der dieren*, waarin de dierlijke organismen behandeld worden (het werk over de planten is verloren); en eindelijk: *over de ziel* (en verscheiden anthropologische verhandelingen) waarin de mensch het object der onderzoekingen is.

De natuur is voor Aristoteles een kunstwerk, niet zonder samenhang „als een slechte tragedie”, maar een in elkaar grijpend, welgeordend op de verwezenlijking van de hoogste doeleinden gericht geheel. Dit laatste geschiedt door de verandering en beweging der stof. Uitvoerig en met groote scherpzinnigheid en zakelijkheid worden de mechanische grondbegrippen: ruimte, tijd en beweging behandeld.

De ruimte is volgens Aristoteles de grens van het omsluitende lichaam ten opzichte van het omslotene, dus eigenlijk de plaats, die een lichaam inneemt. Lege ruimte bestaat er derhalve niet, en de wereld is in ruimtelijke grenzen ingesloten; de beweging is alleen mogelijk door aanraking. Hieruit blijkt dat Aristoteles zich van de beteekenis van het abstracte begrip van *de* ruimte niet bewust is geworden.¹⁾ De tijd is de maat der beweging

¹⁾ Men zie over deze gebrekkige manier van abstraheeren, welke bij het ruimtebegrip zulke verstrekkende gevolgen heeft, *Schuppe*,

en zonder begin of einde. Ook de begrippen grootte, oneindigheid, continuïteit, deelbaarheid, enz. worden uitvoerig behandeld; waarbij ook de zwarigheden van Zeno ter sprake komen. Deze onderzoekingen hebben een gewichtigen invloed — en niet ten goede — op de ontwikkeling der natuurwetenschappen uitgeoefend. Het is Aristoteles' fout, dat hij deze filosofische grondbegrippen, die hij zeer scherpzinnig en met met groot abstractievermogen analyseert en ontwikkelt, niet in aanraking brengt met de mathesis, welke het verbindingslid vormt tusschen die grondbegrippen en de empirische kennis. Nu staan ze op zich zelf en leiden ongemerkt tot allerlei dogmatisch misbruik. Vandaar dat Aristoteles door de stichters der mathematische physika, Galilei en

Erkenntnisst. Logik. (1878) pg. 15, waar o. a. staat: »Die gemeine Auffassung unterscheidet zwar, aber sie führt die begonnene Unterscheidung nicht durch. Sie stellt sich den Raum wie einen leeren Platz oder ein leeres Zimmer vor, dessen tatsächlich bereits vorhandener aber noch unerfüllter Raum mit beliebigen Dingen, Häusern, Bäumen, Geräten erfüllt werden kann. Man merkt nicht, dass in diesem Falle durchaus nicht im strengen und eigentlichen Sinne das Raumerfüllende von der alsdann übrigbleibenden Vorstellung der blossen Ausdehnung oder Ausgedehntheit abgetrennt ist.... Wenn nun der Verstand zu zerlegen sich anschickt, so lässt er sich heimlich von der ganzen Anschauung wieder unterstützen, und denkt.... die Ausgedehntheit nicht als das allein übrig bleibende abstracte und somit unvorstellbare Erscheinungselement, sondern er stellt sie sich vor, wie einen freien Platz oder ein leeres Zimmer d. i. als eine wirkliche Existenz, während doch diese ihre Vorstellbarkeit nur auf dem Gedanken der Erfüllbarkeit mit *Dingen* beruht, deren leibhaftige Anwesenheit nur für einen Augenblick ausser Acht gelassen wird, deren Möglichkeit aber die ganze Vorstellung trägt und bestimmt.»

anderen, hevig moest bestreden worden om voor hun nieuwe ideeën vrije baan te krijgen. ¹⁾ Hoe weinig Aristoteles, die dikwijls als de vader der empirie wordt voorgesteld, aan zijn eigen principes getrouw blijft, blijkt duidelijk uit zijn physische en astronomische theorieën.

¹⁾ Om het gewicht der zaak mogen hier nog de volgende beschouwingen een plaats vinden. »Er zijn drie verschillende soorten van kennis, *empirische*, *mathematische* en *philosophische*. Elk van deze drie draagt een ander karakter: toevalligheid en aanschouwelijheid komt aan de empirische, aanschouwelijheid en noodzakelijkheid aan de mathematische, noodzakelijkheid zonder aanschouwelijheid komt aan de philosophische kenwijze toe. Het geheel der menschelijke wetenschap bestaat uit de verbinding en de vereeniging van onze empirische, mathematische en philosophische kennis. De empirische kennis geeft de *feiten* en daarmee de *stof*, de mathem. en phil. brengen den *vorm* van deze stof aan... Zuivere wiskunde en zuivere filosofie stellen hunne apodiktische waarheden op zichzelf op, zonder zich om de aanwending daarvan te bekommeren; de eenvoudige waarnemingswetenschappen verzamelen de feiten, zonder er de verklaring van te geven. De verklaring van den samenhang der feiten uit de wetten wordt dan eerst de taak der *Theorie*... Men dwaalt dus als men ~~men~~ meent, dat alle menschelijke kennis zich uit *één* bron laat afleiden. De waarheid der feiten is niet *in* de waarheid der wetten bevat, maar de feiten zijn alleen *onder* de wet met elkaar verbonden. Uit de wet alleen kan nooit het werkelijke, maar slechts de mogelijkheid van de afzonderlijke gevallen en de noodzakelijkheid van het algemeene bepaald worden. Aan den anderen kant laat zich geen feit op zich zelf alleen met noodzakelijkheid bepalen; maar alleen, *als een feit werkelijk gegeven is*, laat zich naar een wet het noodwendig gevolg daarvan bepalen... De toevallige kennis van feiten en het inzicht in de noodzakelijke wetten worden dus niet onderscheiden naar graden van zekerheid, maar staan in onze kennis met gelijke objectieve geldigheid naast elkaar... Het opmerkelijke in de verbinding van de ongelijksoortige bestand-

In plaats van met de ervaring te rade te gaan, verdiept hij zich in allerlei bespiegelingen en bepaalt uit zorgvuldig geprepareerde abstracte begrippen, hoe de natuur behoort te wezen. Zoo construeert hij, zich in vele bijzonderheden bij Empedokles aansluitend, een scheikunde a priori, en bewijst, de veel juistere voorstellingen der Pythagoraërs en Platonici verdringend, dat de aarde in het midden van het zuiver bolvormige heelal rustend is, dat de zon en maan en de planeten door allerlei geesten geleid in 55 sferen zich om de aarde bewegen, waarom-

deelen onzer kennis tot een geheel, is de eigenaardige plaats die de mathematische kennis inneemt tusschen de philosophische en empirische. De mathematische kennis heeft met de empirische de aanschouwelijkheid en met de philosophische de aprioriteit gemeen en wordt daardoor het verbindingslid tusschen beide. Zij brengt nl. aan den eenen kant (krachtens hare noodzakelijkheid) den regel aan voor het empirische feit, andererseits (krachtens hare aanschouwelijkheid) datgene, waarop de philosophische regel kan worden aangewend. Alle rijen van grond en gevolg worden door de beide grondvoorstellingen van ruimte en tijd in onze kennis ingevoerd. Alle afleiden van gevolgen uit hunne gronden komt in de zuivere aanschouwing door synthese tot stand, wier mogelijkheid op ruimte en tijd berust... Philosophische en mathematische kennis zijn als kennis a priori gelijksoortig. Er bestaat dus een directe verbinding tusschen de philosophische natuurwetgeving en de mathematika. De aanwending van de wiskunde op de philosophische natuurwetten vormt een afzonderlijke wetenschap, de mathematische natuurphilosophie, die zich zonder inductie volkomen systematisch uit hare principes ontwikkelt. De wetten, welke deze wetenschap in hare theorema's ontwikkelt, kunnen echter met de *ervaring* niet anders in verbinding komen, dan door inductie. De *inductie* is de brug, die van de feiten naar de wetten, van de toevallige waarheden der zinnelijke aanschouwing naar de noodzakelijke waarheden van de rede leidt." *Apelt. Theorie der Induction*, pg. 67 vlgd.

heen dan weer aan het uiterste eind der wereld, buiten hetwelk alle ruimte en tijd ophoudt, het boloppervlak met de tallooze vaste sterren daaraan vastgehecht, zich in een kring ronddraait en wel met de volmaaktste beweging, daar het zich het dichtst bij de Godheid bevindt.

Voor de studie der *organische natuur* (morphologie, anatomie, physiologie van planten en dieren) heeft Aristoteles zich ongetwijfeld groote verdiensten verworven. Hier treden zijn talenten als natuuronderzoeker duidelijk aan het licht, en hier heeft hij ook de beste gelegenheid zijn methode van onderzoek toe te passen. — De natuur, in haar doelnastrevend wezen brengt volgens hem door telkens volmaakter onderwerping van de stof aan den vorm een geleidelijke, continueele opklimming van het laagste tot het hoogste tot stand; van de levenlooze natuurstoffen, wier entelechie alleen bestaat in bepaalde verhoudingen bij de vermenging der elementen, stijgt zij op tot de planten, vandaar tot de dieren tot zij eindelijk komt bij den mensch, en wel zoo dat men in het hooger georganiseerde telkens al de functies der lagere aantreft. Zoowel planten, dieren als menschen hebben een *ziel*, want zij hebben een principe van zelfbeweging, en dus werkt in hen een meer of minder hoogstaande vorm (als bewegende oorzaak). De ziel is namelijk „de eerste verwerkelijking van een organisch lichaam, dat de vatbaarheid tot leven bezit”, of, wat op hetzelfde neerkomt „de ziel is de vorm (het wezen) van een organisch lichaam”. De laagste vorm der ziel (de *vegetatieve*, beperkt tot de functies van voeding en voortplanting) vindt men bij de planten. De daarop volgende vorm vertoont zich, met den vorigen verbonden, aan de dieren; het is de *gewaarwordende* (sensitieve) ziel met de functies van gewaarworden, begeeren en zich bewegen. De

hoogste verwerkelijking, het *kennen* (rationale ziel) komt, verbonden met de beide vorige vormen, slechts bij den mensch voor. Evenals nu een bouwmeester de voorstelling van een huis in zijn geest heeft en met het oog hierop de bouwstoffen uitzoekt om die voorstelling te verwerkelijken, zoo bouwt de ziel uit de lagere stoffen het lichaam als haar orgaan of als systeem van organen op, en zij wordt hierin alleen beperkt door den tegenstand der stof, die daardoor de oorzaak wordt van het ontstaan der onvolmaakte en niet doelmatige natuurproducten. Het groote onderscheid tusschen dieren en planten is dit, dat de eersten een centraalorgaan hebben, voor alle lichamelijk-psychische functies, het hart, waarin alle gewaarwordingen verbonden worden, en ook de opvatting van de verschillende ruimtelijke en tijdelijke verhoudingen der dingen, hun beweging, getal, tot stand komt. Hierin blijven ook de gewaarwordingen, na het verdwijnen der uiterlijke prikkels als imaginaties achter. De herinnering ontstaat wanneer een voorstelling als afbeelding van een vroegere waarneming wordt herkend, en deze herinnering wordt door de herhaalde verbinding der voorstellingen in een bepaalde volgorde langzamerhand een middel, waarvan zich de mensch bij zijn kennen vrij bedient. Naast deze gewaarwordingen vindt men in de ziel nog het *begeeren*, dat door het gevoel van aangenaam en onaangenaam uit de gewaarwordingen ontspringt, voor zoover de inhoud van deze aan een of ander doel beantwoordt. De animale functies der ziel (gewaarworden en begeeren en wat daarmede samenhangt) vormen nu bij den mensch de *stof*, waaraan de aan hem alleen eigene *vorm*, de rede, tot werkelijkheid wordt. Deze rede, wier werkzaamheid bestaat in het denken, is onstoffelijk, onveranderlijk, goddelijk, komt „van buiten” in den mensch, en kan

ook met den dood van het lichaam niet vergaan; in haar zijn de hoogste principes, waardoor de eerste gronden van alle zijn worden gekend. Daar deze rede zich echter bij den mensch moet *ontwikkelen* en niet ineens ten volle werkt, moet men in haar nog weer een onderscheid aannemen tusschen aanleg en werkelijkheid, passieve en actieve rede. De passieve rede, bestaande in de theoretische functies der animale ziel met haar zinnelijke voorstellingen en herinneringsbeelden heeft de hoogere actieve rede als een bewegend principe in zich. Evenals een onbeschreven blad (*tabula rasa*) wel potentieel, niet actueel een boek is, zoo zijn ook de kundigheden der ziel potentieel in haar aanwezig, tot zij door de hoogste rede tot werkelijkheid worden. — Wat eigenlijk de meening van Aristoteles is over de onsterfelijkheid der ziel, is niet zeker te zeggen. Dit staat vast: alle lagere zielsvormen, die de mensch met de andere organische wezens gemeen heeft, zijn vergankelijk en verdwijnen als individueele realisaties met het individueele lichaam; hiermede echter schijnt tevens al het individueele weg te vallen, want de actieve rede, die onvergankelijk en eeuwig is, heeft niets individueels meer aan zich en is van de godheid moeilijk te onderscheiden. In de volgende eeuwen is er dan ook hierover een heftige strijd ontbrand tusschen de commentatoren, die elk voor hun meening zich op plaatsen van Aristoteles konden beroepen.

„Aristoteles heeft zich met zijne psychologie zeker de groote verdienste verworven van eene opzettelijke en nauwkeurige studie aan de psychische verschijnselen gewijd, en daardoor een begin met deze wetenschap gemaakt te hebben. Maar zijn verdienste zou nog grooter geweest zijn, als hij zijn eminente scherp-

zinnigheid alleen hiervoor gebruikt had, om de empirische feiten en hun samenhang nauwkeurig waar te nemen, en hij niet gemeend had eene verder dan het waargenomene gaande verklaring daarvan te kunnen geven, waanvoor in zijn tijd de voorwaarden nog niet vervuld waren. Terwijl hij echter de algemeene klassebegrippen, onder welke hij de feiten verzamelt en rangschikt, terstond als reële *vermogens* der ziel, ja, als verschillende zielen denkt, die de oorzaken der verschijnselen zouden zijn, heeft hij de geregelde ontwikkeling eener wetenschappelijke psychologie belemmerd. Men mag echter niet onopgemerkt laten, dat bij Aristoteles in weerwil van alle onderscheiding der zielsvermogens en vooral van de scherpe afscheiding van het verstand toch een op eenheid berustende samenhang der zielswerkzaamheid doorschemert."

De Ethiek.

Nadat Sokrates tot de ethische onderzoekingen den stoot gegeven, en Plato de belangrijkste ethische kwesties in verschillende dialogen behandeld had, heeft Aristoteles (in zijn beroemde *Ethika Nikomachēa*, waarbij zich zijn *Politika* aansluit) het eerst de praktische filosofie systematisch als een wetenschap ontwikkeld. Hij gaat hierbij niet, als Plato, uit van de *idee* van het goede, maar van het goede, als een door het menscheijk handelen te verwezenlijken iets. De alomvattende ethische wetenschap is voor hem de *Politika*, of de leer van datgene, waarvoor men goed *wordt*. De leer van wat goed *is*, vormt daarvan slechts een onderdeel. „Want niet opdat wij weten wat de deugd is, stellen wij ons onderzoek in, maar opdat wij goed worden. Immers anders zouden wij

er geen nut van hebben." En daar nu de ethische regels betrekking hebben op het handelen in de empirische wereld, waar alles zwevend is, waar de dingen ook anders zijn kunnen en zich op een nooit volkomen vooruit te berekenen wijze kunnen combineeren, gaat het niet aan van de ethiek strenge wetenschap te eischen. Zij kan slechts datgene aangeven, wat in den regel gebeurt, als men haar voorschriften volgt. In hoofdzaak blijft Aristoteles' moraal dan ook empirisch en eudaemonistisch, en het gelukt hem niet zijn hoogere inzichten, die telkens doorbreken, vast te houden en goed te formuleeren en het andere daaronder te rangschikken; vandaar, ondanks de scherpzinnige begripsbepalingen en probleemstellingen, de vele fijne en van groote menschenkennis getuigende opmerkingen, de edele gevoelsuitingen, die wij overal aantreffen, een zekere tweeslachtigheid en inconsequentie.

Alle menschenlijke kunsten en handelingen, zoo luidt ongeveer het begin der *Ethika Nikomachēa*, trachten een zeker *goed* te bereiken, streven naar een zeker doel. En evenals er nu vele kunsten en handelingen zijn, zoo zijn er ook vele doeleinden: het doel van de geneeskunst is de gezondheid, van de scheepsbouwkunst het schip, van de veldheerskunst de overwinning, van de huishoudkunde de rijkdom. Maar de verschillende kunsten zijn aan elkaar ondergeschikt. Zoo werkt de zadelmakerskunst voor de paardrijkunst, deze voor de krijgskunst, en zoo verder. Evenals er dus een zekere rangorde, een onderschikking en nevenschikking in de kunsten is, zoo omvatten ook de hoogere doeleinden de lagere; naar de laatste wordt alleen gestreefd terwille van de hoogere; en als nu niet alle streven leeg en zonder beteekenis zal zijn, moet er een laatste doel zijn, dat niet zelf weer

middel is, maar om zijns zelfswil begeerd wordt, en dat alle overige doeleinden bepaalt en rechtvaardigt. Wat is nu dat hoogste door menschelijk handelen bereikbare goed? Zoowel de gewone menschen als de fijnere koppen zijn het over den naam vrijwel eens: het is nl. *het geluk* (eudaimonia), het „zich wel bevinden.” Maar over het wezen van dat geluk loopen de meeningen uiteen. Sommigen zoeken het in den *rijkdom* (maar deze kan alleen middel zijn), anderen in *zinnelijk genot* (maar dit is meer iets dierlijks dan zuiver menscheijks), anderen in *eer* (maar deze bestaat in de meening, die anderen van ons hebben, en zoo zou het hoogste dan niet in ons zelf liggen; ook wil men geeerd zijn ter versterking van het bewustzijn dat men deugdzaam is), nog weer anderen in de *deugd* (maar als een deugdzame in zulke omstandigheden leeft, dat hij niets kan uitrichten, of door verdriet en lijden wordt gekweld, zal niemand, behalve wie een theorie te verdedigen heeft, hem in 't bezit van het hoogste goed rekenen).

Daartegenover wijst Aristoteles er op, dat bij al diegenen, die praktisch werkzaam zijn, fluitspelers, beeldhouwers, enz. het *goede* gelegen is in de vervulling hunner eigenaardige taak. Zoo moet dan ook voor den mensch in 't algemeen het hoogste goed liggen in de onbelemmerde, normale uitoefening van die bijzondere functies, die hem als mensch toekomen. En daar hij de vegetatieve ziel met de planten, en het voelen en begeeren met de dieren gemeen heeft, terwijl de rede hem van al die andere organische wezens onderscheidt, zoo kan de eigenaardige taak van den mensch alleen hierin bestaan, dat hij zijne rede volkomen laat werken en al het andere verricht onder haar leiding. En als hij dit doet, zal hij ook subjectief bevredigd worden: want alle onge-

hinderde, op waardige objecten gerichte, in werking stellen van de in de natuur van een wezen liggende krachten wordt begeleid door een gevoel van *genot*. Zoo wordt door Aristoteles het oude geschil beslecht, of het genot dan wel de deugd het hoogste goed is: het genot is niet het *doel* van het deugdzaam handelen, maar het gevolg. De maat van het genot is de deugd; de lagere genietingen hebben reden van bestaan, voor zoover zij de deugd niet storen en schaden. Het hoogste en waardigste genot bestaat in de zuivere werking der rede, het aanschouwen en denken en kennen van het zijnde.

Deze theoretische werkzaamheid van den mensch is van alle uiterlijke voorwaarden het onafhankelijkst; zij alleen heeft haar doel uitsluitend in zich zelf en verschafft een wonderbare, reine vreugde. Maar een geheel in het denken en kennen opgaand leven is te hoog voor den mensch; hij kan deze vreugde slechts bij oogenblikken genieten. Alleen de goden zijn voortdurend zalig door het kennen en aanschouwen. Want het ware belachelijk, hun de gewone menschelijke deugden toe te kennen en aan te nemen dat zij eerlijk zijn in hun contracten en in het teruggeven van het hun toevertrouwde, dapper in het trotseeren van gevaren, niet gierig en uitmuntende in zelfbeheersching. En als nu de goden toch leven en niet slapen, terwijl hun ook geen handelen of maken toekomt, dan blijft als hun werkzaamheid alleen het kennen (de theoria) over, waardoor hun bestaan het zaligste wezen moet. Bij den mensch echter is de rede onafscheidelijk verbonden met de functies van voeding en voortplanting, gewaarworden, voelen en begeeren, die hij met de lagere natuurwezens gemeen heeft. En juist hierdoor is hem de taak gesteld die lagere functies door de rede te regelen en ze overeen-

komstig haar doeleinden te laten werken. Zoo worden dan de *ethische deugden* geboren, die even talrijk zullen zijn als er eigenaardige taken zich voordoen, die uit de zinnelijke natuur van den mensch ontspringen. En nu vertoont zich het deugdzame handelen als het juiste midden tusschen twee uitersten, een „te veel” en een „te weinig”. De begeerten en neigingen dringen naar de uitersten, maar de rede moet ons in de juiste maat houden. Dapperheid ligt in het midden tusschen lafheid en roekeloosheid; matigheid tusschen ongebondenheid (teugellooze genotzucht) en apathie; vrijgevigheid tusschen verkwisting en schrielheid, en zoo verder. Bij den deugdzame bestaat er een zekere psychische *toestand*, waardoor het mogelijk wordt, dat hij constant het goede en normale wil en tracht te volbrengen. Deze psychische gesteldheid ontstaat door natuurlijke aanleg, verstandelijk inzicht en oefening. Door de rede zien wij het goede; maar dit is niet voldoende, zooals Sokrates beweerde. Want alleen een voortgezette oefening en de gewoonte brengt een zoodanige bestendigheid voort, dat de wil des menschen tegenover den drang der hartstochten onveranderlijk op het goede gericht is. Door dit deugdzam leven wordt de mensch nu wel bevredigd, maar voor het volmaakte geluk zijn toch ook nog uiterlijke goederen noodzakelijk: een leven van normale lengte, gezondheid, een zeker vermogen, goede geboorte, het bezit van kinderen en vrienden; dingen, die op zichzelf wel niet onontbeerlijk, toch, evenals de decoratieven en de uitrusting bij een tragedie, tot de volle eudaemonie veel kunnen bijdragen. Vooral de vriendschap (die in het achtste en negende boek zeer schoon behandeld wordt) is iets van de hoogste waarde.

Over deze ethische beschouwingen van Aristoteles een

paar opmerkingen. Het is duidelijk, dat wij met deze woorden: *goed*, *geluk* en *deugd* bijzonder op onze hoede moeten zijn. Want niet alleen zijn zij vaag en wisselend van beteekenis (met „goed” wordt naast het zedelijk goede zoowel het nuttige, voor een bepaald doel dienstige, als het aangename, bekoorlijke, zinnelijke behoeften bevredigende aangeduid); maar ook liggen er door het spraakgebruik in deze woorden meestal reeds zekere waardebepalingen en ethische oordeelen en als zij dus niet eerst streng dialektisch gezuiverd worden, kan het licht gebeuren dat men zich met zijn verklaringen in een cirkel rond beweegt.

Zoo kan het woord „geluk” aanleiding geven tot verwarring. Het beteekent een gunstig samentreffen, een tegelijk vervuld-zijn van uiterlijke en innerlijke voorwaarden, waardoor het leven van een mensch zoo wordt gevormd, dat het tot zijne eigen bevrediging leidt. Maar er zijn allerlei graden en allerlei soorten van bevrediging. En nu zullen de meeste lezers Aristoteles wel vaagweg willen toegeven, dat de hoogste bevrediging duurzaam niet door een slecht en gemeen mensch kan gemaakt worden. Zoo schijnt hij veilig te kunnen zeggen, dat het einddoel van alle streven voor den mensch het geluk is, aangezien de mensch dit geluk dan toch niet bereiken kan, als hij niet goed is. Maar zoo blijven wij in het vage. Wat is dan een goed mensch? Een mensch is goed, als hij datgene is, wat hij krachtens zijn natuurlijke aanleg bestemd is te zijn; als hij het begrip „mensch” realiseert. Maar hoe kom ik aan het begrip „mensch”? Door het specifieke kenmerk op te zoeken, waardoor de mensch zich van de andere soorten zijner klasse, nl. van de dieren, onderscheidt. En dit kenmerk is de „rede”. De goede mensch gebruikt dus al zijne vermogens onder leiding der rede. Maar waarin bestaat nu het wezen en

het doel der rede? Het is zeker, dat wij gedurende ons geheele leven behoeften en begeerten hebben, dat wij altijd-door iets willen. Is nu alle willen en begeeren eenvoudig in zijn gegeven qualiteit te aanvaarden, moet de rede het onderscheiden en dan met al dat materiaal verstandig economisch leeren huishouden? Die taak zou zeker niet licht zijn. Het is een onverbiddelijke wet, die altijd vervuld wordt, dat elk aan de zinnelijkheid gebonden wezen van nature streeft naar de bevrediging zijner behoeften. Nu leven wij in zeer gecompliceerde verhoudingen. In de eerste plaats hebben wij zelf velerlei neigingen en behoeften. Laten wij deze nu blind werken, dan leiden zij in hun teugelloosheid tot smart en verdriet en hinderen bovendien elkaar. Verder leven we in maatschappij en staat samen met andere op gelijke wijze georganiseerde individuen, met wier behoeften de onze tot nadeel van een of van beide partijen in botsing kunnen komen. En wat nu aangenaam en onaangenaam is en in welken graad — b.v. of het genot volgende op een daad van zelfverloochening duurzamer en intenser is dan het genot, dat de bevrediging eener zinnelijke behoefte oplevert — weet ik niet a priori, maar moet het uit de ervaring leeren. Welnu, is het dan de taak der rede, mij aan te wijzen hoe ik in de gegeven condities, door de ervaring gewapend, mij het grootst bereikbare quantum bevrediging zal kunnen verschaffen?¹⁾ zoodat zij b.v., wanneer ik in de gelegenheid was door een nooit te

¹⁾ Men zou in dat geval het best doen aan zichzelf op geen enkel gebied hooge eischen te stellen, en ook in het praktische leven zijn behoeften tot het minimum te beperken (zooals de Cynici deden), aangezien er dan de minste kans is zich onbevredigd te gevoelen.

ontdekken bedrog mij veel genot te bezorgen, tot mij zeide: „pleeg dat bedrog niet, want het onaangename gevoel van eene waarschijnlijk door erfelijkheid ontstane wroeging, dat volgen zal, zal duurzamer en intenser zijn dan het door de daad te verwachten genot!” In dat geval zou de beste mensch diegene zijn, die alle omstandigheden, alle menschelijke beoordeelingen, zijn eigen neigingen en vermogens kennende en berekenende, met onfeilbaren tact altijd zoo wist te handelen, dat hij van zijn medemenschen zooveel mogelijk aangenaams onderzond, zoo min mogelijk onaangenaamheden zich op den hals haalde en in den strijd zijner eigen neigingen de meest mogelijke bevrediging gevoelde. Het ligt voor de hand, dat men in dit geval niet van goede en slechte handelingen in eigenlijken zin zou kunnen spreken, maar alleen van verstandige en onverstandige.

Als men deze consequentie niet aandurft, blijft er niets anders over dan aan te nemen, dat er daden zijn, die met betrekking tot onze medemenschen verricht *behooren* te worden en dat het de taak onzer rede is te bepalen, wat ik *behoor* te doen, m. a. w. dat mijn wil geleid moet worden door iets buiten dien wil staande, dat zelf geen wil of begeeren is. Zoo eerst wordt het *plichtsbegrip* mogelijk, zonder hetwelk er van een ethische beoordeeling geen sprake zijn kan. Nu moet erkend worden, dat op tal van plaatsen in de *Ethika Nikomachēa* echt ethische opvattingen zich doen gelden. Bij de behandeling der verschillende deugden spreekt Aristoteles het telkens uit, dat men in allerlei verhoudingen zoo ver moet gaan als „het behoort”. Hij zegt „dat wij aan vele dingen om hen zelve waarde zouden hechten en ze verkiezen, ook al brachten zij geen genot mee;” ook is het genot voor hem niet de bewegende oorzaak van ons handelen, maar slechts een

aanvulling en een bijkomend iets. Met dat al komt hij niet tot een consequente ontwikkeling der ethische principes. Onophoudelijk wordt hij hierin gehinderd, doordat hij niet besluiten kan het hoogste goed ergens anders in te plaatsen dan in een menschelijken bewustzijns-toestand of een reeks van die bewustzijnstoestanden. Dit blijkt ook bij zijn deugdbegrip. De deugd is voor hem de deugdelijkheid, de geschiktheid tot het bereiken van een doel. Maar dit doel wordt door het willen en begeeren zelf bepaald, het is niet het absoluut prijzenswaardige, dat door een van alle begeeren vrij oordeel als zoodanig erkend wordt. Om kort te gaan, Aristoteles ziet niet in, dat het begrip „plicht”, als formeel principe der moraal, a priori (d. i. niet door de ervaring ontstaande, maar alle zedelijke ervaring en zedelijk leven eerst mogelijk makend) moet zijn.⁴⁾ Dit principe is alleen formeel;

4) »Deze aprioriteit van het plichtsbewustzijn wordt niet in het minst daardoor bedreigd, dat men den empirischen oorsprong van de verschillende inhoudsbepalingen kan aantoonen, en zij wordt ook geenszins door de psychologische theorie twijfelachtig gemaakt, die de aanleidingen ontwikkelt, welke in de empirische beweging van het individueele en soortelijk bewustzijn tot het opvatten en aangrijpen van den ethischen plicht geleid hebben en altijd weer leiden. Men meent heden ten dage al wonder wat verricht te hebben, als men aan de hand van psychologie, ethnographie en beschavingsgeschiedenis kan aantoonen, dat het gevoel van plicht allereerst in de subordinatie van een individueelen wil onder het gebod van een vreemden wil, hetzij van een individu of van een maatschappij, ontspringt; dat het door gevoelens van vrees en hoop zich ingang verschaft, dat de plichtsvervulling eerst middel is voor het doel, dat bestaat in het bereiken van lust en vooral in het vermijden van smart, en zoo eerst na verloop van tijd door lange gewoonte tot een zelfstandige waarde wordt. Deze geheele geschiedenis van het overbrengen van de

het zegt slechts: doe uw plicht, maar niet, wat die plicht is. Het verlangt alleen, dat, wat ook in alle bijzondere gevallen de plicht moge zijn, deze gedaan wordt. En dit plichtsbegrip drijft ons met onweerstaanbare kracht naar de grenzen van alle ervaring, tot de erkenning van een hoogste Goed, dat ligt buiten onze menschenlijke sfeer¹⁾. Want de inhoud van het plichtsbewustzijn van elk individu wordt bepaald door de betrekkingen waarin het staat tot de maatschappij, in welke het leeft. Nu schijnt het zeker 't eenvoudigst: de maatschappij als het doel te beschouwen, ter wille waarvan de werkzaamheid van het individu behoort plaats te hebben. Zedelijk goed zou dan zijn, wat strekken kan

»heteronome" in de »autonome" wilsbepaling is trouwens absoluut niets nieuws; zij is het openbare geheim van alle opvoeding. Maar als theorie lijdt zij aan de zoo ver verbreide en nooit dikwijls genoeg te bestrijden verwisseling van aanleidingen en gronden. Geen norm komt anders dan door empirische bemiddeling tot bewustzijn; hare aprioriteit heeft met psychologische prioriteit niets te maken; hare »Unbegründbarkeit" is niet empirische oorspronkelijkheid. Maar de geschiedenis van haar ontstaan is altijd slechts die van hare aanleidingen. Ook van het principium contradictionis b.v. laat zich aantoonen, hoe het door het voorstellingsmechanisme tot stand gekomen is en tot stand komen moet; maar ons denken zou er waarlijk treurig aan toe zijn, als het daarin zijn grond had." Windeband. Praeludien pag. 283. Wie een inzicht wil krijgen in de ethische problemen wordt verwezen naar het duidelijke, mooi geschreven opstel »Vom Princip der Moral", waaraan het bovenstaande ontleend is.

¹⁾ Men denke hierbij aan Sokrates' bewustzijn van zijn niet-weten.

om het bestaan en het welzijn der maatschappij te bevorderen, zedelijk slecht, wat daaraan afbreuk doet.

Maar „de existentie der maatschappij is geen absoluut doel, welks geldigheid vanzelf evident zou zijn en dat als afsluiting van de teleologische keten den gezamenlijken inhoud van het zedelijk bewustzijn zou mogen bepalen. Want deze bloote, naakte existentie heeft op zichzelf geen ethische waarde: zij heeft deze bij de maatschappij evenmin als bij het individu. Gelijk overal, zoo moet men ook hier het moderne vooroordeel tegen gaan, alsof de qualiteit door de quantiteit gewijzigd zou kunnen worden. Is de existentie van het individu geen absoluut doel, dan is het ook niet die van een nog zoo groote massa. Uit louter nullen kan men door optelling geen positieve grootheid als som verkrijgen.” Men voelt zich dus gedrongen te vragen: wat is de taak en het doel der maatschappij? Is het, zooals dikwijls verkondigd wordt, deze: haar leden zoo gelukkig mogelijk te maken? „Is de maatschappij een assurantie-vereeniging tot wederzijdsch hulpbetoon, waarvan de plicht het inleggeld, en het algemeene geluk het dividend is?” De individuen zouden er dan zijn voor de maatschappij, en de maatschappij weer voor de individuen. „Want dat algemeene geluk heeft dan toch vermoedelijk geen ander subject dan de som der individuen, die daaraan participeeren. De maatschappij voelt niet; alleen de individuen zijn gelukkig of ongelukkig.... Meent men dus, dat die algemeene gelukzaligheid het doel der maatschappij is en daarom de hoogste inhoud van het plichtsbewustzijn, dan maakt men de maatschappij tot een middel voor het verschaffen van een groote massa welbehagen, dat steeds alleen in de afzonderlijke individuen is te vinden en men stijgt in de teleologische keten niet hooger dan de maat-

schappij, maar daalt weer tot de afzonderlijke individuen neer."

Daartegenover zien wij in, dat het doel der maatschappij hooger moet liggen, dan zij zelve of hare deelen. Maar, zooals tevens duidelijk is, hier zijn wij met onze ervaring ten einde. Dat hoogere doel kunnen wij door onze wetenschap niet bereiken, „daar ons geen empirische existentie meer gegeven is, tegenover hetwelk de maatschappij als middel voor een doel zou kunnen voorkomen." Wij weten niet de plaats, die het menschdom in het wereldplan te vervullen heeft.

Door zijn verwerpen der Platonische ideeënleer heeft Aristoteles zich zelf het bereiken dezer inzichten afgesneden en is hij er, ondanks zijn levendig bewustzijn van de geldigheid en de beteekenis der ethische *waarden*, toch niet toe kunnen komen het eudaemonisme te overwinnen.

In de *Politika* ontwikkelt Aristoteles zijn staatsbegrip. De mensch is door zijn natuurlijken aanleg geschapen voor het samenleven met andere menschen, voor het gemeenschapsleven. Zoo kan ook eerst het hoogste in hem tot ontwikkeling komen. Daaruit ontstaan dan achtereenvolgens verschillende natuurlijke, elkaar omvattende verbindingsvormen: de familie, de gemeente en eindelijk de staat. Het doel van den staat kan nu niet alleen zijn: te voorzien in de stoffelijke behoeften zijner leden, handel en verkeer te bevorderen, rechtspraak mogelijk te maken; hij moet dienen om het geluk der burgers en de vrije, volkomen ontwikkeling van hun hoogste vermogens te verzekeren, iets wat zonder wetten en vooral zonder een geregelde opvoeding niet te bereiken is. Deze staat is geen opvoedingsinrichting voor een bovenaardsch bestaan; hij heeft zijn doel te verwezenlijken in het leven

hier op aarde. Aristoteles onderwerpt dan ook den Platonischen staat aan een scherpe kritiek, en het kan niet ontkend worden, dat de man van de praktijk en de ervaring het vele onpraktische in het plan van zijn meester zeer goed heeft ingezien en in het licht gesteld. Terecht berispt hij de eenzijdigheid, die Plato het individueele zoo volkomen doet opofferen aan het geheel; hij wijst er op, dat de platonische goederengemeenschap alle vreugde van den mensch om iets zijn eigendom te noemen wegneemt; dat er door het gemeenschappelijk hebben van vrouwen en kinderen geen plaats meer is voor liefde en toegenegenheid van individuen, dat de edelste eigenschappen, de schoonste deugden zoo onmogelijk worden, terwijl de zaak bovendien praktisch onuitvoerbaar is, daar er zich door dat verdringen van alle natuurlijke neigingen van den mensch, eindeloze oneenigheden zouden verheffen. — Wat de slavernij betreft, deze beschouwt Aristoteles als noodzakelijk. Door haar alleen kunnen de hoogereren vrijen tijd verkrijgen om hun edeler vermogens te ontwikkelen; en bovendien, sommige menschen zijn door de natuur zelf, die hun aanleg bepaalde, vanzelf voor het lagere geschapen en geboren om beheerscht te worden. — Welke staatsinrichting nu de beste is, kan niet algemeen vastgesteld worden; het hangt van allerlei bijzondere, door de historische ontwikkeling bepaalde omstandigheden af. Evenmin als voor alle lichamen één dieet, één artseneij, één kleed past, evenmin is eenzelfde staatsvorm goed voor alle staten: nu eens is een koningschap, dan een aristocratie, dan een republiek het meest gewenscht. Met deze drie goede vormen correspondeeren de drie verbasterde en ontaalde staatsinrichtingen: despotie (tyrannis), oligarchie en ochlokratie (heerschappij van den grooten hoop). — Ook bij deze beschouwingen toont

Aristoteles een groot meesterschap in het opmerken en analyseeren van het bestaande, een praktischen blik, en een scherp, doordringend denken en combinatievermogen.

Ten slotte moeten we nog iets zeggen over zijne be-roemde *poëtika*. Zooals te verwachten was heeft Aristoteles ook getracht de wereld der kunsten, die voor de Grieken van zoo groote beteekenis was, „onder het juk der begrippen te brengen.” De kunsten danken volgens hem hun ontstaan aan de neiging tot nabootsen, die in de menschen woont; deze gaat zoover, dat de mensch zelfs dingen, die hem in de werkelijkheid tegenstaan, in nabootsing gaarne ziet. Deze nabootsing kan nu geschieden door vormen en kleuren, door rythmische bewegingen (dans), door harmonie en rythmus van tonen, in ongebonden taal, in rythmische taal, en eindelijk in deze laatste verbonden met muziek. — Verder bespreekt hij de poezie welke hij verdeelt in lyrische, epische en dramatische; en onder deze laatste wijdt hij voornamelijk zijn aandacht aan de tragedie, wier behandeling het grootste deel van het geschrift over de poëtika in beslag neemt en waarbij vanzelf het probleem ter sprake komt van dat eigenaardige genot, dat wij hebben, van te treuren en te klagen en te zwelgen in medelijden met de handelende personen. De tragedie is volgens Aristoteles de voorstelling van een ernstige en belangrijke handeling, welke door vrees en medelijden een reiniging (katharsis) van zulke gemoedsaandoeningen tot stand brengt. Deze onderzoekingen over de dichtkunst hebben in volgende tijden een grooten invloed geoeffend; vooral aan 't eind der vorige eeuw is door Lessing, Herder, Goethe en anderen over het begrip der „reiniging” van harts-tochten, welke de tragedie (maar ook het epos en de muziek) bewerkt, veel geschreven.

Als wij de geheele werkzaamheid van Aristoteles overzien, kunnen we niet anders dan eerbied en bewondering gevoelen voor den geest, die al die stof vormde, ordende en verwerkte, zooveel problemen opstelde en trachtte op te lossen, met zulk een zelfstandigheid en virtuositeit het rijk der begrippen beheerschte. Vragen wij echter, of zijn invloed in allen deele op de ontwikkeling der verschillende wetenschappen heilzaam geweest is, dan moeten wij zeer zeker ontkennend antwoorden. Door zijn schijnbare, het oppervlakkige gezond verstand bevredigende verbetering van platonische theorien, heeft hij de werking der diepe waarheden, die daarin lagen, belemmerd. Door zijn verwarring van bloot logische met reële verhoudingen is hij ondanks zijn aanprijzen der empirie, de oorzaak geweest, dat men, aan empirisch onderzoek niet denkend, door het combineeren en analyseeren der begrippen van het gewone verstand meende wetenschap te zullen verwerven.¹⁾ Men zocht vlug eenige definities en axioma's, vormde abstracties, die men zich dan als wezens dacht, maakte vermogens en krachten en bouwde door het redeneeren met deze, quasi het diepste wezen der dingen uitdrukkende, begrippen een wetenschap op, in 't geheel niet bemerkend, hoe weinig men daarmede verder kwam. Het is niet te loochenen, dat Heraklitus,

¹⁾ De Scholastici, aan de hand van Aristoteles, dachten: wij willen eerst het algemeene vaststellen: het bijzondere zal dan daaruit voortvloeien, of mag later, zoo goed als het kan, daaronder zijn plaats vinden. Wij willen derhalve eerst uitmaken, wat aan het *ens*, het ding in 't algemeen, toekomt; datgene, wat aan de afzonderlijke dingen eigen is, mag dan later geleidelijk, desnoods ook door de ervaring, aangedragen worden: aan het algemeene kan dit nooit iets veranderen." Schopenhauer, Parerga I. 72.

de Eleaten, Demokritus en Plato in sommige dingen dieper inzichten hebben gehad dan Aristoteles, en dat deze door zijn heerschappij over de geesten, de oplossing van vele problemen, die reeds bij de Grieken zeer mooi voorbereid was, heeft opgehouden. Maar dit mag ons niet onbillijk maken tegenover den grooten denker, van wien, ook waar hij dwaalt, nog altijd veel te leeren is en aan wiens geestesarbeid wij op alle gebied zoo veel te danken hebben.

Over de *Peripatetische School* valt niet veel te zeggen. De bekendste opvolgers van Aristoteles zijn *Theophrastus* (een botanicus, wiens „Ethische karakters” veel opmerkingsgave verraden) en *Strato van Lampsakus*. Deze verwierp het bovennatuurlijke principe, de goddelijke „rede”, als een noodelooze hypothese, en leidde alles uit de natuurkrachten af.

III. De Ethische Secten.

Aristoteles vormt den overgang tot een nieuwen tijd. De Grieksche staten verloren hun zelfstandigheid; Macedonië werd de heerschende macht; meer en meer vermengde zich hierdoor de Grieksche beschaving met vreemde elementen (het Hellenisme). Onzeker en wisselvallig was het openbare leven; maar ook in het geestesleven heerschte twijfel en onrust. Het oude geloof was verdwenen; de oude zedelijkheid wankelend geworden; men wist niet meer waaraan zich te houden; want de philosophische systemen, die beweerden de waarheid te leeren, waren talrijk en met elkaar in strijd; bovendien lieten zij zoo veel dringende vragen onbeantwoord. Tegelijkertijd gevoelde men het als een ongerijmdheid, dat de mensch, wien toch de rede gegeven is, zoo ten prooi

zou zijn aan onrust en onzekerheid, en steeds sterker deed zich de behoefte gelden aan vaste aanwijzingen voor het verkrijgen van gemoedsrust. Men begon een theorie te zoeken voor praktisch gebruik. In de eerste plaats werd er nu gephilosopheerd om deze vraag te beantwoorden: kan ik de hoogste waarheid weten? zoo ja, wat moet ik doen, om haar te bereiken en in overeenstemming met haar te leven? zoo neen, welke houding moet ik aannemen om zoo min mogelijk in rustverstorende botsing met de onbekende buitenwereld te komen?

Het antwoord op deze vragen werd grootendeels gegeven met redeneeringen en begrippen, ontleend aan de vroegere systemen. Deze nieuwe periode der philosophie is veel minder orgineel dan de vorige, maar de nu ontstaande scholen, die elkaar vinnig bestreden en een massa heele en halve filosofen voortbrengende, de oorzaak werden van veel dilettaansch geredeneer en geschrijf, zijn echter uit een cultuurhistorisch oogpunt van groote beteekenis, daar nu de vroeger gevonden beginselen en denkbeelden eerst recht werden toegepast en verwerkt en algemeen verbreid, en allerlei speciale problemen in de verschillende wetenschappen nu duidelijker werden gesteld en behandeld. In deze periode heerschten voornamelijk twee richtingen: de eene houdt vast aan de mogelijkheid van de kennis van het algemeene, van het waarlijk-zijnde en een daarmee overeenkomend willen en handelen (Stoa), de andere meent dat alleen het zinnelijk voorstellen en begeeren van het individu waarheid oplevert en waarde heeft (Epikurus); daarnaast vindt men dan het (meer aan de laatste school verwante) Skepticisme, dat op alle zwarigheden wijst, die aan het kennen eener objectieve wereld verbonden zijn, en tegenover den loop der wereldsche dingen terughouding en indifferentisme aanbeveelt.

A. De Stoa.

De stichter is *Zeno* (geb. 336 v. C. op Cyprus, een koopman, werd na het verlies van zijn vermogen wijsgeer, leerling van den Cynicus Krates, stichtte een school in de Stoa Poikile, leide een leven van zelfbeheersching; van zijn geschriften is weinig over); hem volgde op als hoofd der school *Kleanthes* (een strenge natuur en groot karakter, schrijver van een religieuze hymne op Zeus). De voltooiër der Stoische wijsbegeerte is *Chrysippus* (geb. 280 in Cilicië, verdedigde het systeem tegen allerlei aanvallen; hij was een groot geleerde en de schrijver van 700 boeken, waarvan niets tot ons is gekomen). — Beroemde te Rome levende Stoici zijn: *Seneca*, de vrijgelaten Grieksche slaaf *Epiktetus* en keizer *Marcus Aurelius*.

De ethiek wordt beschouwd als het eigenlijk doel der wijsbegeerte, maar noodzakelijke hulpmiddelen hiervoor zijn de logika en de physika. De filosofie is een akker, waarvan de logika de omtuining, de physika de bodem, de ethika de vruchten zijn.

Tot de logika rekenen de Stoici ook taalkundige en rhetorische onderzoekingen, waarin zij zich groote verdiensten verwierven; zij hebben de grondslagen gelegd voor de grammatika, en bijna alle kunsttermen daarvoor uitgevonden. In 't algemeen hadden de Stoici een zeer uitgewerkte terminologie, waarvan zij zich menigmaal niet zonder een zekere pedanterie bedienen. — Verder hebben zij getracht een theorie over het ontstaan van onze kennis te leveren, en de vraag naar een criterium (kenteeken) van de waarheid onzer voorstellingen opgeworpen, een vraag, die door de verkeerde manier waarop zij gesteld werd, tot vrijwat onvruchtbaar geredeneer aanleiding heeft gegeven.

Ook de Stoici gaan naïef-realistisch uit van een wereld van objecten, die eenvoudig voorhanden zijn, en een ziel, die oorspronkelijk een onbeschreven blad is, en waarop dan langzamerhand zich die objecten afbeelden, evenals een zegelring zich in het was afdrukt. Als de ziel nu lang genoeg aan de inwerking der objecten is blootgesteld geweest, vormen zich vanzelf, doordat de herinnering het gelijksoortige verbindt, algemeene voorstellingen, die bij alle menschen dezelfde zijn en waaraan wij ons houden omdat zij steeds door de ervaring bevestigd worden. Door onze ervaring van de werkelijke dingen steeds meer uit te breiden, en opzettelijk te reflecteeren en regels te zoeken komen we dan tot systematische wetenschap, die op het algemeene betrekking heeft. Gelijk men ziet, wordt hier maar als iets van zelf sprekends aangenomen, dat de synthetische eenheid van het denken, die zich in een *oordeel* openbaart, zich uit de passieve toestanden der ziel (want dat zijn de indrukken, die de objecten maken, immers) ontwikkelen. — Hoe kunnen we nu weten, welke voorstellingen in ons waar zijn en welke valsch; door welk kenmerk kunnen we de ware voorstellingen van de bloote inbeeldingen onderscheiden? Het antwoord is zeer eenvoudig: dit criterium bestaat in de overweldigende kracht van overtuiging, waarmee de voorstelling „ons als 't ware bij de haren trekkend tot instemming dwingt.” Slechts een voorstelling, die van een werkelijk object komt, kan zich met die kracht en helderheid in een normale, gezonde ziel afdrukken, welke overtuiging wekt. Zulk een voorstelling heet „phantasia kataleptika.”

De physika en de metaphysika der Stoici, waarin niet veel nieuws geleverd wordt en die grootendeels aan Heraklitus is ontleend, is naïef materialistisch. Alles wat bestaat

is stoffelijk, niet alleen de dingen, maar ook hun eigenschappen. Immers alles, wat wij door ervaring kennen, is aan lichamen gebonden, en het is onmogelijk, dat iets onlichamelijks met het lichamelijke in aanraking kan komen. Zoo komen zij er toe, ook dag en nacht, jaar en maand, taal en stem, wijsheid en verstand iets stoffelijks te noemen. „Geen grooter contrast,” zegt Lange, „dan tusschen Plato en de Stoici. De eerste leert, dat de mensch rechtvaardig is, als hij aan de idee der rechtvaardigheid deel heeft; volgens de Stoici moet hij de rechtvaardigheidsstof in het lijf hebben.” Deze algemeene materie heeft nu twee kanten: een actieven en een passieven; er is een grondkracht en een grondstof. De laatste is vormloos, qualiteitloos, zonder beweging en moet alle leven en wezen ontvangen van de grondkracht, den logos, een uiterst fijne, vurige substantie, het beheerschende principe, God, het Noodlot (ananke), onvergankelijk, goed en zalig; deze doordringt de geheele wereld, en daarin bevinden zich alle logoskiemen, die aan de dingen hun wezen geven. Vandaar geschiedt alles in de wereld naar vaste wetten; alles hangt met elkaar samen; nergens is toeval of willekeur, alles is een schakel in den keten van oorzaken en gevolgen, die in het wezen van God zijn oorsprong heeft. De natuur is een kunstwerk, dat niet beter zijn kan. Ook het kwade vervult in de wereld een noodzakelijke rol; het is onmisbaar als tegenstelling van het goede, en wekt door zijn bestaan de deugd tot den strijd voor het goede op. — Toch bestaat de wereld der dingen niet eeuwig; na verloop van tijd keert alles tot den oer-toestand, het vuur, terug (wereldbrand evenals bij Heraklitus), maar zoo nauwkeurig is de wereldloop door het wezen Gods geregeld, dat hij geheel op dezelfde wijze in alle onderdeelen periodiek terugkeert.

De ziel der menschen stroomt voort uit den vurigen goddelijken geest en doordringt het geheele lichaam; zij is het besturende, leidende (hegemonikon) in den mensch en heeft haar hoofdzetel in de borst. Zij is niet onsterfelijk; hoogstens blijft zij na den dood van het individu tot den wereldbrand bestaan; volgens Chrysippus echter gebeurt dit alleen met de ziel van den wijze.

De ethiek der Stoici is evenals die der Cynici, die zij volgen, in den grond eudaemonistisch. Zij meenen ook de grootst mogelijke bevrediging te zullen vinden, als zij hun geest van alle uiterlijke dingen geheel onafhankelijk maken. Hierbij zoover te gaan als de Cynici, die zich praktisch tegen alle lijden en ontbering hardden, zich alle genot en gemak en alles, wat het leven in de oogen der meeste menschen bekoorlijk maakt, ontzegden, achtten zij overbodig; hun scheen een theoretische houding van den geest tegenover de wereld voldoende. De driften en harts-tochten zijn in hun oogen het slechte, het tegennatuurlijke, het onredelijke; hun wezen bestaat in waarde-oordeelen en wel in valsche waarde-oordeelen. Als ik iets hevig begeer, verklaar ik daarmee het begeerde voor een groot goed, voor een zaak van hooge waarde. Hierbij is mijn rede als 't ware verblind; en dit mag niet. De overmaat der neigingen, waardoor zij tot driften worden, moet weg; de wijze moet haar zijn toestemming weigeren. De mensch, die zich door zijn driften laat beheerschen, gebruikt zijne voor redelijke doeleinden te besteden krachten om waardelooze dingen na te jagen, die ongelukkig maken, als men ze niet krijgt, en onbevredigd laten, als men ze wel krijgt; hij is niet vrij, maar afhankelijk, en moet gaan, waarheen de onberekenbare loop der uiterlijke wereld hem leidt. Daarom moet de mensch, naar Zeno's woorden, „in overeenstemming leven,”

d. i. hij moet consequent leven, volgens een consequentie die, alleen op zijne goddelijke rede berustend, door de driften niet telkens kan worden opgeheven. Latere Stoici maakten hiervan: „men moet leven in overeenstemming met de natuur.” Dit is het eenige middel om goed en tevens subjectief bevredigd te zijn.

Zich diep ongelukkig te voelen door vergankelijke toevalligheden is tegenover de majestueuse kalmte, waarmede in het heelal alles volgens onwrikbare wetten zijn loop neemt, een ongerijmdheid. Hoe hoog en heerlijk het is, in de schuldlooze reine windstilte der hartstochten bewust den door de Godheid gewilden, eeuwigen loop van de natuur mee te maken, gevoelen de Stoici diep, en schilderen het met groote welsprekendheid. Vandaar de kracht, waarmede hun leer zoovele edele en krachtige geesten, inzonderheid de strenge staatslieden van Rome, heeft aangetrokken. Zij bezielde hen, verruimde hun blik, oefende hen in wilskracht, in standvastigheid tegenover alle rampen en wisselvalligheden dier bewogen tijden. Die hooge, strenge opvatting van de waarde der volbrenging van den plicht, waar tegenover het genot niet iets goeds en de smart niet iets kwaads is, imponeerde; die eisch van gehoorzame onderwerping aan de goddelijke wetten bevredigde de religieuse gemoederen, en ook de anti-Grieksche, kosmopolitische denkbeelden die Zeno, Kleantes en Chrysippus, deze half-oostersche denkers verkondigden, oefenden groote bekoring.

Met dat al moeten we erkennen, dat de Ethika der Stoici niet alleen moeilijk te rijmen is met hun overige sensualistische theorieën, maar ook in zich zelf tegenstrijdigheden bevat. Zij bemerkten dit niet; want men komt er zoo licht toe om „als er maar een voor het zedelijk oordeel te-rechtvaardigen inhoud in de ethische formu-

les gelegd kan worden, de juistheid dezer laatsten niet verder te onderzoeken."

Er is in den mensch een *wil*, die de geboden der rede kan uitvoeren, maar ook, deze verwaarloozend, aan de natuurlijke neigingen kan gehoor geven. Nu zijn deze laatste, op zich zelf beschouwd, niet zedelijk slecht en het zou geheel vergeefs en zelfs schadelijk zijn ze uit te roeien; men moet ze alleen beteugelen en zorgen dat zij elkaar niet vernietigen maar tot harmonie gebracht worden; de rede, die dit verricht, heet *verstandig beleid* (Klugheit). Toch is, zooals de Stoici zeer goed inzien, met onze menschenlijke deugd het begrip „strijd,” dus de aanwezigheid van een vijand, onafscheidelijk verbonden. Maar nu ligt hierin hun fout, dat zij dezen strijd laten gericht zijn tegen de natuurlijke (op zichzelf onschuldige) neigingen, in zooverre deze als belemmering bij de plichtsvervulling moeten worden overwonnen; de *wil* is bij hen geheel neutraal en onbedorven. De oorzaak van het slechte ligt dus in het *nalaten* van het bestrijden der neigingen. Maar waarom laat men het na? Is het niet, omdat men het *wil* nalaten, omdat men naar de geboden der rede *niet wil* luisteren? Zeer juist zegt Kant: „hoe vroeg wij ook op onzen zedelijken toestand onze opmerkzaamheid mogen richten, wij vinden, dat wij hier niet meer met een *res integra* te doen hebben, maar daarmee moeten beginnen, dat wij het booze, dat reeds post gevat heeft (maar dit, zonder dat wij het in onze maxime opgenomen hadden, niet zou hebben kunnen doen) uit zijn bezit verdrijven: d. i. het eerste ware goede, wat de mensch doen kan, is van het booze uit te gaan, dat niet in de neigingen, maar in de verkeerde maxime, en dus in de vrijheid zelf, te zoeken is. De neigingen bemoeilijken slechts de uitvoering van de tegengestelde goede maxime; het eigenlijk booze bestaat

daarin, dat men die neigingen, waar zij tot overtreding van het zedelijk gebod aanlokken, niet *wil* weerstaan, en deze gezindheid is eigenlijk de ware vijand."

Evenals men niets in de wereld onbeperkt „goed" noemen kan, dan alleen een *goeden wil*, evenzoo kan ook het praedicaat „zedelijk slecht" in den strengen zin alleen toegekend worden aan een *het goede tegenstrevenden wil*. Wij komen hier in de moeilijkste problemen, onoplosbaar voor het menschelijk denken. „Het is een zeer gewone veronderstelling der moraalphilosophie" zegt Kant, „dat het bestaan van het zedelijk-booze in den mensch zich heel gemakkelijk laat verklaren, en wel uit de macht van de drijfveren der zinnelijkheid eenerzijds, en uit de onmacht van de drijfveer der rede (achting voor de zedewet) aan de andere zijde, d. i. uit *zwakheid*. Maar dan moest het zedelijk-goede (in den moreelen aanleg) in hem zich nog gemakkelijker laten verklaren, want de begripelijkheid van het eene is, zonder die van het andere, in het geheel niet denkbaar. Maar nu is het vermogen der rede, om door de bloote idee van een wet alle tegenstrevende drijfveren meester te worden, eenvoudig onverklaarbaar; en zoo is het onbegrijpelijk, hoe de zinnelijkheid over eene met zulk een gezag gebiedende rede de overhand zou kunnen krijgen. Want als de geheele wereld overeenkomstig het voorschrift der wet handelde, dan zou men zeggen, dat alles volgens de natuurlijke orde toeging, en niemand zou het in zijn hoofd krijgen, naar de oorzaak te vragen."

Nog een ander bezwaar is er tegen de leer der Stoa. Het hoogste goed, als object van het begeeren van een eendig, zinnelijk-redelijk wezen, bestaat uit twee afzonderlijke deelen: de hoogste deugd en de hoogste zaligheid. Want „de *behoefte* te gevoelen aan zaligheid; die zaligheid *waar-*

dig te zijn en haar toch niet deelachtig te worden" is onbestaanbaar met het volmaakte willen van een redelijk wezen. Maar nu komt er deze moeilijkheid. Als ons de rede den eisch stelt, dat wij volmaakt *goed* zijn, en ons begeeren verlangt, dat wij volmaakt *gelukkig* zijn, dan moet het, zal dit alles geen zelfbedrog en ijdele voorspiegeling zijn, *mogelijk* wezen, dat die eisch en dat verlangen vervuld worden. De Stoa gevoelt dit, maar begaat de fout, de mogelijkheid dier vervulling in dit aardsche leven te stellen. En het is te verklaren, dat zij daartoe komt. Hoe schijnt ongerijmd te zijn, dat een gebod aan den mensch als zoodanig gegeven, nergens door een mensch zou kunnen volbracht worden. De strijd zelf tegen de neigingen kan toch de deugd niet zijn! Deze moet een toestand, een voortdurend van de betekenissen der wet doordringen — zijn wezen, een *zijn*, niet een nooit voleindigde, steeds mislukkende actie. Zoo stelden zij den graad der deugd, die voor de volkomen gehoorzaamheid aan de reine zedewet noodig is, als in dit leven bereikbaar voor, en wilden ook niet toegeven dat de gelukzaligheid voor den wijze, die toch een eindig, willend mensch blijft, een afzonderlijk bestanddeel van het hoogste goed zijn zou. Het gevolg was, dat zij den wijze als een godheid, van de natuur geheel onafhankelijk maakten; hem wel aan alle rampen van het leven blootstelden, maar niet onderwierpen, terwijl zij zijn bevrediging alleen in het handelen en in de tevredenheid met zijn persoonlijke waarde stelden, en zoo in het bewustzijn der zedelijke gezindheid lieten opgesloten zijn. Nu voelden zij zelf hiervan natuurlijk de bezwaren onophoudelijk. Vandaar die eindelooze disputen „of werkelijk de deugd, geheel op zich zelf, voor het gelukkige leven toereikend is, dan wel, of daarvoor toch nog

iets uiterlijks vereischt wordt; of de deugdzame en de wijze ook op de folterbank en op het rad, of in den stier van Phalaris gelukkig is, dan wel, of men toch zoover niet met de deugd komt". Want de gelukzaligheid vloeit voort uit het bewustzijn van het *bezit* der redelijkheid, en kan dus niet in gescheiden, aparte momenten vallen.

Zoo kwamen de Stoici er dan ook toe, de menschen in twee soorten te verdeelen, wijzen (goeden) en dwazen (slechten). Want men heeft het juiste inzicht of men heeft het niet, en zoo kan er tusschen goed en kwaad geen midden liggen; wie honderd stadiën en wie slechts één stadium van Kanobos verwijderd is, zijn beide evenzeer niet in Kanobos. Alle deugdzame handelingen en alle zonden hebben ethisch dezelfde waarde. De deugd is het eenige goed, de slechtheid het eenige kwaad, alles wat daar tusschen ligt, behoort tot de onverschillige dingen (*adiáphora*). Ook het leven, is een *adiaphoron*, en zoo kan onder bepaalde omstandigheden de zelfmoord geoorloofd zijn.

Onvermoeid wordt door de Stoische schrijvers hun „wijze” (de *perfectus sapiens*) verheerlijkt en zijn beeld in alle onderdeelen geteekend, waarbij zij zich aan de psychologische mogelijkheid niet veel storen. Daar de deugd een doorlopende, het geheele leven vullende, met zich zelf eenstemmige gezindheid, en alle uit haar voortvloeiende handeling (*kathorthōma*) een volledige uitdrukking der goddelijke wet is, en daar dus ook de aanwezigheid van ééne deugd die van alle anderen noodzakelijk maakt — zoo is de wijze iemand, die nooit dwaalt; hij bezit alle volkomenheden van het denken, handelen en artistiek produceeren; hij is de ware koning, veldheer, redenaar, dichter, priester; de alleen schoone, rijke; hij alleen kent de rechte dankbaarheid, liefde, vriendschap;

hij verwondert zich over niets, begrijpt alles, wordt nooit boos of neerslachtig; hij is volkomen gelukkig. Natuurlijk gaf deze voorstelling al vroeg aanleiding tot spot; het viel niet moeilijk de onbestaanbaarheid van zulk een wonderwezen aan te toonen, en op de vraag, waar de volmaakte wijze te vinden was, konden de Stoici niet anders dan in verlegenheid geraken. Zelfs Sokrates en Antisthenes naderden volgens hen alleen tot het ideaal maar hadden het niet bereikt. Men werd dus genoodzaakt tusschen de absoluut goeden en de absoluut slechten: nog een vorderen, een naderen tot de deugd te erkennen; en ook in de praktijk binnen de klasse der onverschillige dingen trappen en graden van waarde aan te nemen. Zoo ontstonden er drie klassen van de adiaphora: de verkieslijke (proëgmēna), de verwerpelijke (apoproëgmēna) en de gewoonweg onverschillige. Tot de eerste behoorden die dingen, die een betrekkelijke waarde hebben en in geval van botsing te verkiezen zijn, als: leven, rijkdom, eer, enz.; tot de tweede rekenden zij het daaraan tegen-gestelde, dingen, die men nooit zal verkiezen als: ziekte, pijn, schande enz., en tot de derde behooren b.v. een paar haren minder op het hoofd te hebben, een lichter of donkerder gelaatskleur, enz.

Het is de Stoa gegaan als zoovele secten, wier stichters edele en ook intellectueel hoogstaande mannen waren, vol geestdrift en kracht. Allerlei menschen met zwakke wilskracht, oppervlakkige geestdrift, heel en halfgoede bedoelingen drongen zich in grooten getale in; door onhandigen ijver bedierven sommigen veel, en anderen, een schaamteloos handelen tegen hun zoogenaamde principes door een even schaamteloze casuïstiek goedpratend, of ook, ondanks een onberispelijk leven, door hoogmoedige taal of hol pathos de verstandigen afstootend, brach-

ten bij vele weldenkenden de geheele secte in discrediet en deden vaak ook het ernstig gemeente en uit volle overtuiging voortvloeiende als leege phrases en ijdele snoeverij voorkomen.

B. Epikurus (geb. 342, bestudeerde vooral Demokritus, en trad op 36-jarigen leeftijd als hoofd eener school op in zijne tuinen te Athene, waar hij met zijne leerlingen een opgeruimd, vriendschappelijk leven leidde, en in 270 rustig en tevreden stierf. Hij schreef veel, en maakte zelf voor zijn leerlingen uittreksels. Diogenes Laertius heeft ons veel van hem bewaard. Een zijner beroemdste aanhangers was een paar eeuwen later de Romein Lucretius, die in zijn gedicht »de rerum natura" in bezielde verzen zijn dankbaarheid aan Epikurus uitspreekt en diens verdiensten verheerlijkt).

De filosofie van Epikurus is de filosofie van een beschaafden, in gunstige omstandigheden levenden, praktischen Griek, zonder metaphysische behoeften of sterke idealistische neigingen, met een gelukkig temperament, een eenvoudig, oprecht en human karakter, een scherp intellect en een frisschen blik op het leven en de wereld. Met de grootste openhartigheid erkent Epikurus, dat de „wijsbegeerte is een werkzaamheid, die door het onderzoeken van begrippen een gelukkig leven bewerkt." Het genot is het doel van alle streven; en de ethiek tracht na te gaan hoe men dat doel op de beste en gemakkelijkste wijze bereikt. De problemen van logika en physika zijn slechts interessant, voor zoover hunne oplossing aan de ethiek bevorderlijk is. Vandaar dat Epikurus van de eerste slechts de regels van het kennen (kanoniek) behandelde en in het bijzonder de kwestie van het criterium der waarheid. Hij vindt dit laatste in de waarneming; alle waarnemingen zijn waar; en alle uit waarnemingen zich vormende algemeene voorstellingen zijn,

als zij door de waarnemingen voortdurend bevestigd worden, onbedriegelijk. Ook met de physika maakt Epikurus zich niet veel drukte. „De natuur mag, wat hem betreft, zijn wat zij wil, zoo maar al wat gebeurt, uit haar wordt afgeleid, zoo maar al het bovennatuurlijke een hersenschim blijft, een nachtmerrie en door elk daarvoor wordt aangezien.” Van alle vroegere theorieën komt de materialistische atomenleer van Demokritus hem het best te pas. Niets bestaat dan het lichamelijke; en de lichamen zijn saamgesteld uit atomen, die door hun zwaarte van eeuwigheid in de ledige ruimte naar beneden gedreven worden, en daarbij door het toeval een klein weinig van de rechte lijn afwijken, daar zij elkaar anders niet zouden aanraken en geen wereld konden vormen. Dat door deze laatste wijziging, die Epikurus aanbracht, de absolute mechanische noodwendigheid van het natuurbegrip van Demokritus vernietigd wordt, is duidelijk. Het doel der physika is slechts alle teleologie te elimineeren en den geest van allerlei bekrompen onrustverwekkende voorstellingen (de onderwereld, het ingrijpen van booze machten, enz.) te bevrijden. Er bestaan wel goden, maar zij leiden in de tusschenruimten tusschen de werelden een onbezorgd, zalig leven en bekommeren zich om de menschen volstrekt niet; wij moeten hen alleen vereeren om hun volkomenheid, maar hebben van hen niets te hopen en vooral niets te vreezen. Men verhaalt dat Epikurus zelf de gebruikelijke godsdienstplichten getrouw vervulde. Wat de menschelijke ziel betreft, deze is materieel en sterfelijk en ontvangt haar vollen voorstellingsinhoud van de zinnelijke waarneming. Het is dan ook het dwaasste, wat men doen kan, den dood te vreezen; want zoolang wij er zijn, is de dood er niet, en als de dood er is, zijn wij er niet. Al der-

gelijke voorstellingen van dood en onderwereld en wrekende machten vervullen ons met geheel onnoodige en ongegronde vrees, die de grootste vijandin is van alle geluk. — En naar geluk gaat ons hoogste streven. Epikurus is het echter niet eens met Aristippus, die het genot van het oogenblik, het genot „in beweging” het hoogst stelde. Hij wil in de eerste plaats een bestaan zonder smart en verder een door het geheele leven zich gelijkmatig uitstrekkende toestand van geluk en bevrediging. Dit is echter alleen door redelijk inzicht, oefening en zelfbeheersching mogelijk. Soms moet men een oogenblikkelijk genot of meer genietingen opofferen en soms zich lijden getroosten om later een des te grooter en ongestoorder genot te kunnen hebben. In tegenstelling met Aristippus beschouwt hij de genietingen en smarten der ziel als veel gewichtiger dan die van het lichaam. De laatsten duren slechts zoolang als het lichaam wordt aangedaan, de eersten kunnen door het voorstellen en denken, dat de ziel eigen is, ook op het verledene en de toekomst betrekking te hebben; droeve herinneringen en bange zorgen nemen zooveel kalmte en rust weg! Men moet ziel en lichaam beide met wijsheid behandelen. Zoo prijst Epikurus een eenvoudige levenswijze aan, tevredenheid, beperking der behoeften tot het minimum, vermindering van alle eerzucht en ijdelheid, zelfbeheersching. Om gemoedsrust te verkrijgen en in aangename verhouding met zijn medemenschen te leven, moet men zijn: rechtvaardig, wellevend, deelnemend en vriendelijk; kortom, het ware geluk is alleen door deugd te bereiken. — In zijn denkbeelden over recht en staat is Epikurus consequent met zijn overige leer. Elk individu staat op zich zelf, een natuurlijke gemeenschap is er niet; alleen uit eigenliefde beminnen de familieleden elkaar.

Het zoogenaamde recht berust op een verdrag, dat de individuen sluiten om het algemeen nuttige te beveiligen, en heeft de strekking om te maken, dat niemand een ander schade doet of zich door een ander schade laat toebrengen. Niet alle op wettelijke bepalingen berustend recht is rechtvaardig. Werkelijk rechtvaardig is alleen wat werkelijk nuttig is. Wat in de praktijk nuttig blijkt, is ook recht, al moge het ook niet door wetten als zoodanig erkend zijn; en wat op den duur ophoudt nuttig te zijn of altijd schadelijk geweest is, is niet recht, al wordt het door de wet bevolen. — Het onrecht doen is op zichzelf niet kwaad, maar in handen der rechters vallen of daarvoor levenslang in angst zijn, dat is kwaad. Daarom vermijdt de wijze het onrecht doen en gehoorzaamt de wet, welke hij als iets nuttigs erkent, daar zij hem beschermt. Het deelnemen aan het staatkundig leven is af te raden, als het niet hoogst noodig is; want het veroorzaakt niets dan onrust en onaangenaamheden. Stil en onbemerkt met vrienden te leven is verreweg het beste. Men moet er meer op letten met wie men eet of drinkt, dan wat men eet of drinkt. Vrienden geven aan het leven eerst waarde; hun liefde en belangstelling is opbeurend en verkwikkend; voor vrienden kan men het zwaarste lijden, ja, zelfs den dood op zich nemen; weldaden bewijzen is beter dan ze te ontvangen. Gemeenschap van goederen onder vrienden, zooals Pythagoras voorschreef, wilde Epikurus niet; want deze te verlangen zou een bewijs zijn, dat men elkaar niet vertrouwde, en menschen, die elkaar niet vertrouwen, kunnen geen vrienden zijn.

Gelijk men ziet, zijn de beschouwingen, die Epikurus uit zijn aanstootgevende principes afleidt, niet zóo gevaarlijk en stuitend; hij zegt veel dingen, die Plato,

Aristoteles en de Stoici ook hadden kunnen zeggen. Het is natuurlijk, dat zulk een wijsbegeerte, in eenvoudige onopgesmukte taal door een zoo beminnelijk en achtenswaardig man als Epikurus voorgedragen, talrijke aanhangers vond en grooten invloed verkreeg. Hoewel zijn levensbeschouwing alles behalve verheven is en hij van een zedelijke bestemming van den mensch niets weet, moet men toch zijn eerlijkheid en zijn oprechtheid waardeeren, en het talent bewonderen waarmee hij zijn inzichten weet uit te drukken.

Het spreekt van zelf, dat de Stoici hem vinnig bestreden en den neus optrokken voor den „zwijnenstal van Epikurus”. Hiertoe droeg niet weinig bij het feit, dat vele nietswaardigen, buiten staat tot eenige geestesinspanning en opgaande in de laagste genietingen, zich Epikuraëers verkozen te noemen, eenige losgerukte spreuken van den meester als een schild voor zich uit houdend. Trouwens ook de Stoa had hare talrijke schurftige schapen, waarop de Epikuraëers van hun kant niet verzuimden triomfantelijk te wijzen. Maar de hoofdoorzaak van den laster en haat tegen Epikurus ligt wel in het feit, waarop Lewes terecht opmerkzaam maakt „dat het een der meest gewone gevolgen van speculatief verschil is, dat wij aan de meeningen van onzen tegenstander de consequenties toeschrijven, die *wij* daaruit afleiden, alsof dit onbetwifelbaar de consequenties waren, die hijzelve daaruit afleidt”. Men doet Epikurus onrecht, als men te veel aan die enkele doctrinair kras geformuleerde stellingen (lust is het hoogste goed, onrecht is op zich zelf geen kwaad, enz.) blijft hangen. Zijn leer volgt geenszins logisch uit zijn grondstellingen. Om maar iets te noemen: als onze ziel haar geheelen inhoud aan de gewaarwordingen ontleent en al ons inzicht daarin wortelt, waar zal de geest dan de kracht

vandaan halen tot het beheerschen der zinnelijkheid? hoe zal de geest onder de zich aanbiedende genietingen een keuze doen, als niet een onwankelbare zielsrust reeds bereikt is? Het is juist verkwikkelyk op te merken, hoe het zedelyk bewustzijn zich bij Epikurus doet gelden en hem in zijn beschouwingen heel ergens anders brengt, dan waarheen zijn verstandelijke praemissen hem veroorloven te gaan. — Hoewel geen denker van den eersten rang, heeft hij toch vele wijze, praktische dingen gezegd, vele aardige, menschkundige opmerkingen gemaakt en ongetwijfeld was hij een man van beteekenis. Dit blijkt ook wel uit de enthousiastische bewondering, die Lucretius voor hem gevoelde, en welke hij zoo wonderschoon uitdrukte in zijn gedicht de rerum natura. (I. 62.) ¹⁾

C. De Skeptici. De stichter dezer school is *Pyrrho* v. Elis (tijdgenoot van Alexander den Groote. † 270, die het eerst zich bewust tegenover de dogmatische wijsgeeren stelde; vandaar wordt skepticisme ook wel pyrrhonisme genoemd). Maar eerst door de hoofden der middelste (platonische) Aka-

¹⁾ »Wenn ich nun die christliche Moral von ihrer philosophischen Seite betrachte, so würde sie, mit den Ideen der griechischen Schulen verglichen, so erscheinen: die Ideen der *Cyniker*, der *Epikuräer*, der *Stoiker* und der *Christen* sind: die *Natureinfalt*, die *Klugheit*, die *Weisheit* und die *Heiligkeit*. In Ansehung des Weges, dazu zu gelangen, unterschieden sich die griechischen Philosophen so von einander, dass die Cyniker dazu den gemeinen Menschenverstand, die andern nur den Weg der Wissenschaft, beide also doch den bloßen *Gebrauch der natürlichen Kräfte* dazu hinreichend fanden.»

Kant, Kritik der prakt. Vern. (ed. Kehrbach) pg. 153.

demie : *Arkesiläus* († 240 v. C.) en *Karneades* († 130 v. C.) en een paar eeuwen later door *Aenesidemus* (te Alexandrie, 20 n. C.) *Agrippa* en *Sextus Empirikus* ($\pm$ 200 n. C. arts, een zeer helder en geleerd schrijver, van wien wij nog twee groote werken overhebben) zijn de skeptische argumenten meer uitvoerig en grondig ontwikkeld.

Reeds Heraklitus verklaarde, zooals wij zagen, oogen en ooren voor „slechte getuigen” en na hem is nog telkens, b.v. door de Eleaten, door Plato, overtuigend bewezen dat de zinnelijke waarneming ons geen adaequate kennis van de wereld der objecten kan geven. Des te ijveriger zocht men die kennis door het denken te bereiken. Wat was nu het resultaat van die pogingen? Verschillende systemen, die in de gewichtigste onderdeelen met elkaar in strijd waren en toch alle beweerden de door zuiver denken gevonden waarheid mede te deelen. Ook de ethische overtuigingen, op geen religieusen bodem meer rustend, waren verzwakt en door het verkeer met allerlei vreemde volkeren was men op de relativiteit van de verschillende voor zedelijk gehouden regels opmerkzaam geworden.

Wat was nu natuurlijker, dan dat de vraag naar de mogelijkheid van algemeen geldende kennis, door de sophisten reeds opgeworpen, maar te oppervlakkig en rhetorisch behandeld, opnieuw en nu dringender om oplossing vroeg? En als men nu bedenkt, dat de geheele oudheid zich niet heeft kunnen losmaken van de meening dat de wetenschap tot het diepste wezen der dingen moet kunnen doordringen en ons kennen een adaequaat afbeelden der objectieve wereld zijn moet, dan is het duidelijk hoe *Pyrrho* tot de conclusie kwam, dat de ware werkelijkheid waarvan en de zinnen en het denken louter valsche voorstellingen gegeven hadden „ook door de samen-

werking dezer twee bedriegers niet kon gevonden worden." Vandaar beval hij aan, zich van alle stellige bewering aangaande dat wat waarlijk *is*, te onthouden, alle oordeel op te schorten, (epöché) en tegenover de dingen slechts beschouwend (skeptisch), onderzoekend, overwegend, twijfelend te staan. Zoo meende hij ook het best de in zijn tijd zoo gezochte onwankelbare gemoedsrust (ataraxia) te zullen bereiken. Terwijl de dogmatici beweerden: wij kunnen alleen gelukkig worden, als wij een vaste theoretische kennis hebben, verklaren de skeptici: wij kunnen het geluk en de bevrediging alleen vinden, door theoretisch niets positiefs aan te nemen.

Het kan op het eerste gezicht vreemd schijnen, dat de skeptische argumenten juist bij de school van Plato, de Akademie, in zoo goede aarde vielen. Maar men moet bedenken, dat Plato's godsdienstig geloof niet juist op zijne opvolgers behoefde over te gaan; dat zijne ideeënleer, die voor een zuiver dogmatische theorie werd aangezien, door hare eenzijdigheid en door moeilijkheden in ondergeschikte kwesties velen op een dwaalspoor bracht en in hare ware en verreichende strekking niet begrepen werd. De meesten beschouwden haar als door Aristoteles voldoende te zijn weerlegd en afgedaan. Bedenkt men dan verder, dat Plato de mogelijkheid van alle wetenschap alleen op de ideeën baseerde, en alles wat daar buiten viel, tot de wereld van het niet-zijnde, van den *schijn*, het bloote *meenen* rekende, dan zal men het niet meer zoo vreemd vinden dat de Akademici *Arkesilaus* en *Karneades* aan de beschouwingen van Pyrrho gewillig het oor leenden. Na Aristoteles schijnt men er vrij algemeen van doordrongen geweest te zijn, dat alle kennis, ook die van het bovenzinnelijke, haar fundament in de zinnelijke kennis heeft. Nu trachten *Arkesilaus* en *Karneades*, wier

werkzaamheid voornamelijk bestaat in het bestrijden der Stoa, door argumenten aan Plato en Pyrrho ontleend aan te toonen, dat men geen kennis van de zinnelijke gegeven wereld kan verkrijgen. De eerste wees het Stoische criterium der waarheid in de voorstellingen af, aanvoerend, dat valsch blijkende voorstellingen dikwijls ook een sterke overtuigingskracht hebben, en de tweede, in zijn schitterende polemiëk tegen Chrysippus, hield zich voornamelijk bezig met het begrip der waarschijnlijkheid, waarvan hij drie graden aannam, en die hij voldoende oordeelde voor den mensch om naar te handelen. Verder gaf hij een treffende kritiek van het Stoische Godsbegrip.

De latere skeptici, *Aenesidemus* en *Agrippa* (wier voornaamste beschouwingen wij in de geschriften van *Sextus Empiricus* vinden) brengen zeer scherpzinnige bezwaren tegen de mogelijkheid van door waarneming en denken te verwerven kennis aan, die in de nieuwere philosophie meermalen herhaald zijn. Deze argumenten werden door hen in verschillende rubrieken (tropen) gebracht. Zij hadden een zeer juist inzicht in de natuur der gewaarwordingen als bewustzijnstoestanden, en in het betrekkelijke van alles, wat ons door de zinnelijkheid gegeven wordt. Evenmin als de pijn, die wij door aanraking van het vuur gevoelen, iets op dat vuur behoeft te gelijken, iets van het wezen van het vuur behoeft uit te drukken, al wordt zij er ook door veroorzaakt, evenmin behoeft de gewaarwording van kleur en licht, die het in ons wekt, een copie te zijn van een werkelijk aan dat object voorkomende hoedanigheid. Dat dit zoo is, blijkt ook reeds eensdeels uit de overweging, dat de dingen ons alle in een medium (lucht, licht, vocht,) en door tegenstellingen verschijnen; purper ziet er geheel anders uit bij zonlicht dan bij maan- of lamplicht; wat aan de rechter-

hand of boven is, is niet van nature rechts of boven, maar alleen in betrekking tot iets anders; het is niet langer rechts of boven, als dat andere wordt verplaatst; andersdeels blijkt het hierdoor, dat verschillende menschen, ja, dezelfde menschen in verschillende toestanden, van dezelfde zaak geheel verschillende gewaarwordingen krijgen; de zieken b.v. vinden het zoete bitter. In 't algemeen is alles betrekkelijk, daar het of alleen voor den oordeelende is, of in een verhouding staat tot datgene, waarmee het zich te samen vertoont.

Ook de logische en ethische overtuigingen worden aan een nauwlettend onderzoek onderworpen. Iets moet gekend worden of uit zich zelf of uit iets anders; het eerste is onmogelijk, zooals reeds uit den strijd der verschillende wijsgeeren blijkt, daar er geen criterium voor de waarheid eener voorstelling is te vinden; en als iets alleen door iets anders kan gekend worden, dan gaat dit tot in het oneindige voort, daar telkens het tot bewijs dienende weer bewezen moet worden. Definities zijn zonder eenig nut. Want als we de zaak kennen, die we definieeren, begrijpen we ze niet ten gevolge der definitie, maar wij geven er die definitie van, omdat wij ze kennen; en als wij onwetend zijn aangaande de zaak, die we wilden definieeren, is het onmogelijk ze te definieeren. Het syllogisme blijkt ook een onding te wezen; want de maior, waardoor de conclusie bewezen wordt, kan eerst door een volledige inductie vast staan. Deze echter zou de conclusie reeds in zich bevatten. Wanneer ik uit de algemeene stelling, dat *alle* menschen sterfelijk zijn, wil bewijzen dat Cajus sterfelijk is, dan moet ik, om het eerste veilig te kunnen beweren al van de sterfelijkheid van Cajus overtuigd zijn. Ook tegen het causaliteitsbegrip opperen de skeptici scherpzinnige bedenkingen.

Zoo wijzen zij er op, dat de betrekking van het eene ding tot het andere, die in het begrip oorzaak ligt opgesloten, niet door waarneming gegeven, maar er bij gedacht is. Zij noemen het onmogelijk, dat het vroegere oorzaak is van het latere, want als iets oorzaak zal zijn en datgene, waarvan het de oorzaak zou wezen, nog niet bestaat, dan is het nog geen oorzaak. Het is niet in te zien, wat een op zich zelf waargenomen zaak tot oorzaak zou maken van een andere, die daar geheel buiten staat. — Dat er van nature geen goed of kwaad is, geen zedelijk of onzedelijk, geldt als uitgemaakt. Bij de Perzen is het niets ongewoons met zijn dochter te trouwen, de Grieken vinden het schandelijk; de Ciliciërs gaan gaarne op roof uit, de Grieken niet. Bij de Massageten wordt gemeenschappelijk bezit van vrouwen als het beste beschouwd, bij de Grieken het tegendeel. Het eene volk begraaft, het andere verbrandt of balsemt de lijken. Het eene volk gelooft aan god A, het andere aan god B. — In 't algemeen is: aan te nemen, dat er een God bestaat, eigenlijk het tegendeel van vroom. Want is God een voorzienigheid, dan moet hij ook de oorzaak van het slechte zijn; is hij het niet, dan kan men aannemen of dat hij voor sommige dingen wel zorgt en voor andere niet, of dat hij zich met niets inlaat. Maar in het eerste geval is hij zwak, als hij wel altijd het goede wil, maar het niet altijd kan; in het tweede geval is hij wreed en onwelwillend. Zoo blijkt dus, dat het begrip van een goed en almachtig God met het oog op de ervaring niet goed te denken is, en dat de Stoische Theodicee tot de onmogelijkheden behoort.

Dat de dogmatische filosofen, als de Stoici, tegenover deze beschouwingen niet volkomen op hun gemak waren, is zeer begrijpelijk. In 't algemeen hebben de

Skeptici goede diensten gedaan door het tegengaan van de aanmatigingen van het bespiegeland denken. Eerst wij, die na de ontwikkeling der natuurwetenschappen en het optreden van Kant, hebben ingezien door het onderzoek naar de mogelijkheid en de grenzen der menschelijke kennis, dat wij zuivere wetenschap kunnen bezitten, zonder daarmede het diepste wezen der wereld uit te drukken, eerst wij kunnen tegenover de argumenten der Skeptici volkomen gerust zijn, en de vastheid en scherpte van geest waardeeren, waarmee zij problemen wisten te stellen, die door de meesten in hun denksleur waren voorbijgezien. Toch vormen zij een tragisch slot van de oude wijsbegeerte. Een Sokrates trad op om de Sophisten te weerleggen, en zegevierend het *weten* te verdedigen. De argumenten der Skeptici bleven onweerlegd; het geloof aan de wijsbegeerte was verdwenen.

Naast het skepticisme bestond er een philosophisch geheel waardeloos *eklekticisme* (van eklegein = uitkiezen); dat zich aan geen bepaald systeem wil houden maar uit alle het ware of waarschijnlijkste uitzoekt. Men ging hierbij uit van het denkbeeld, dat geen der bestaande systemen de volle waarheid bevatte, maar er toch in alle een zekere waarheid moest verborgen liggen. Hoe zal men echter in dit geval een keuze doen? Met willekeur kan men hier niet te werk gaan, en als men naar principes wil handelen, moet men of een (naar die principes gebouwd) vreemd systeem aannemen, of er zelf een bouwen. Anders kan er nooit iets dan een dilettantisch gerede-neer ontstaan.

Een der bekendste eklektici is de redenaar *Cicero*, die het voor zijn doel bruikbare aan de Stoici, Plato, de latere Akademie en de Skeptici ontleenend, van meening

is, dat de waarheid in een met natuurlijke evidentie zich opdringende, in het praktische leven aanwendbare overtuiging is te vinden, en zoo het „gezond verstand” op den troon verheft. Zeker is het aannemen van een „aangeboren waarheidsgevoel”, en „in de menschelijke ziel liggende *kiemen* van deugden” enz., een zeer gemakkelijke manier om zich van alle grondig nadenken af te maken en stof voor goedklinkende phrases te verzamelen.

Wij naderen thans tot het einde der grieksche wijsbegeerte. In deze laatste periode, waarin Alexandrie de zetel der wetenschap en ook der filosofie wordt, werken en woelen de meest verschillende geestelijke invloeden en krachten. Meer en meer waren in de volkeren, die onder de Romeinsche heerschappij stonden, diep godsdienstige behoeften ontwaakt. „In de groote menigte was het echt-grieksche vertrouwen in de zelfgenoegzaamheid van het aardsche leven verloren gegaan en daarvoor dat koortsachtig zoeken naar een hoogere, geheimzinnige bevrediging opgetreden, dat zich openbaarde in het rondtasten naar alle vreemde, phantastische eerediensten: evenzoo verdween ook in de filosofie het geloof aan de souvereiniteit van den „wijze” en maakte plaats voor de behoefte om de zaligheid en de verlossing van de wereld, welke de deugd niet schonk, van een hoogere macht te verwachten.” Het ligt voor de hand, dat de in deze geestesgesteldheid zich ontwikkelende filosofie voornamelijk zich tot Plato wendde, die de zinnelijke en bovenzinnelijke wereld zoo scherp tegenover elkaar had gesteld, en dat zij het meest bij het mystieke deel zijner leer aanknoopingspunten zocht. Zoo bracht *Philo Judaeus* (25 v.C.—50 n.C.) een samensmelting van platonische theorieën met joodsche leerstukken tot stand. Zoo ook ontstond

een *mysticisme*, d. i. een eenzijdig zich verdiepen der phantasie en een zwelgen van het gevoel in de (het verstand en het denken te boven gaande objecten) van het godsdienstig geloof, dat zich voornamelijk bij sommige leerstukken van Pythagoras en Plato aansloot; en met dit mysticisme ging gepaard een *theosophie*, d. i. het zich toekennen van een hoogere, langs bovennatuurlijken weg door slechts aan weinige uitverkorenen bekende middelen te bereiken kennis van het goddelijke wezen, een kennis, welke hem, die haar in den hoogsten graad bezit, tot een *theïrg* maakt, d. i. hem in staat stelt bovennatuurlijke, goddelijke werkingen voort te brengen. Deze opvattingen vindt men bij de *Neo-Pythagoraeërs*, die leeren dat God een reine geest is, die zonder offers door gebed en deugdzzaam handelen moet vereerd worden, en de geheele wereld doordringt, zonder dat Hij toch onmiddellijk met de booze onreine wereld in aanraking komt. Want tusschen God en de materie stellen zij den platonischen demiurg, in wiens geest in den vorm van getallen de *ideeën* wonen als voorstellingen, waarnaar alles gevormd wordt. Een der merkwaardigste tot deze secte behorende mannen is *Apollonius van Tyane*, die ten tijde van keizer Nero als godsgezant en wonderdoener optrad. Philosophisch van veel hoogere beteekenis is

IV. De Neo-Platonische School. De stichter is *Ammونیus Saccas* († 250 n. C.) te Alexandrië, die zijn leer alleen mondeling voordroeg. Beroemder is zijn leerling *Plotinus* († 270 n. C., trad als leeraar te Rome op, als bovenmenschelijk wezen vereerd, schaamde zich een lichaam te hebben. Zijn geschriften zijn in 6 Enneaden door zijn leerling Porphyrius uitgegeven.) De leerling van Porphyrius was *Jamblichus*, die met zijn filosofie allerlei tooverkunsten en wichelarij wist te vereenigen. Verder is onder de Neo-

Platonici nog te noemen *Proklus* (geb. te Byzantium 410 n. C., zeer geleerd en een groot dialektikus, maar nog grooter wonderdoener en profeet).

Verreweg de meestbeteekenende van deze mannen is zeker Plotinus, dien men zelfs als den laatsten grooten Griekschen wijsgeer zou kunnen beschouwen. Zijne zes enneaden (54 boeken) zijn niet aantrekkelijk wat den vorm betreft, waaraan hij trouwens niet veel zorg besteedde (hij begon eerst op lateren leeftijd als schrijver op te treden); zij getuigen echter van een buitengewone denkkraft, en bevatten geniale inzichten en diepzinnige opvattingen naast veel langdradigs, vervelends en gezwollens. In verschillende onderdeelen der wijsbegeerte heeft Plotinus tot het betere stellen en oplossen van problemen bijgedragen; zoo behandelt hij het begrip zelfbewustzijn en spreekt over het schoone ook zeer goede denkbeelden uit. Zijn eigenlijke metaphysika is een weefsel van transcendente (onze menschelijke kennis te boven gaande) en phantastische bespiegelingen. In zijn harts-tochtelijk verlangen om tot het wezen van het absolute door te dringen en het wijsgeerig te bepalen, gebruikt hij onophoudelijk begrippen, die slechts voor het relatieve passen; en hij drukt het hem voor den geest zwevende herhaaldelijk uit in beelden en vergelijkingen, waarvan hij zich later bij het abstracte denken niet los kan maken en die dan zijn gedachten determineeren, in plaats van ze te illustreeren.

Voor Plotinus is, evenals voor Plato, onze empirische zinnelijke wereld slechts de *schijn* van een zijnde; het waarlijk zijnde staat daar ver boven, en is toch de grond van alle realiteit, ook van die zwakke realiteit, die de zinnelijke objecten bezitten. Hoe moeten we ons nu het hoogste Wezen denken? Zinnelijk is het natuurlijk

niet, maar ook door den geest is het niet te vatten. Want in een geest (het denken) ligt wel de eenheid, die het vele der zinnelijkheid samenvat, maar alles is hier toch nog relatief, beweegt zich in tegenstellingen; het denken staat nog altijd *tegenover* het zijn. Het hoogste wezen nu mag niets betrekkelijks meer in zich hebben, het heeft de hoogste *eenheid*; men kan er niets van praediceeren, niet eens zeggen, dat het existeert; het is boven alle existentie verheven; het staat te hoog, om goed te zijn; men kan het slechts goed noemen met betrekking tot het overige, op zichzelf genomen staat het „aan gene zijde van Goed en Kwaad.” — Om de gedachten van Plotinus eenigszins te begrijpen, moet men vooral zijn *eenheidsbegrip* goed beschouwen. Alles wat is, *is* door zijn *eenheid*. Neem een plant, een dier. Er is een onzinnelijke, onwaarneembare (alleen door het denken te vatten) eenheid, welke al die in de ruimte buiten elkaar liggende deelen onderling verbindt, en maakt, dat hetgeen daar buiten staat, al is het zinnelijk ook niet daarvan te onderscheiden, niet deelt in de gemeenschap, in het wezen van die plant of dat dier. Verliezen de lichamen der planten en dieren hun eenheid, doordien zij in een menigte deelen uiteenvallen, dan verliezen zij hun wezen, en worden iets anders. Zoo bestaat ook de gezondheid, de schoonheid, de deugd in de harmonische eenheid van het vele. Hoe meer iets deel heeft aan de eenheid, des te meer is het een *zijnde*. Het discrete, als een leger, is in mindere mate een eenheid dan het continue, en dit weer minder dan de ziel, en deze minder dan het denken. Het ééne, dat in elk ding is, schijnt als 't ware den blik gericht te hebben op het in hoogere mate ééne, als op het goede, en hoe meer het het goede bereikt, des te meer schijnt het de eenheid te bereiken. Het hoogste wezen, het absoluut

goede nu is de hoogste eenheid. Maar hoe kan nu dat in den hoogsten zin Eéne de oorzaak of de grond zijn van de wereld der verschijnselen, der zinnelijke objecten, van het *vele*?

Om deze verkeerdt gestelde en onbeantwoordbare vraag te beantwoorden, haalt Plotinus de subtielste werktuigen uit zijn dialektisch magazijn te voorschijn. Haarlijn wordt het geheele verloop van den overgang van het Eéne in de wereld van het vele beschreven; men meent telkens Fichte of Hegel te lezen, met zulk een moderne virtuositeit hanteert Plotinus de hoogste abstracties, als het Zijnde, het Eene, het worden, het mogelijke, enz. — In het algemeen stelt Plotinus de afhankelijkheid in de verhouding van het Absolute en de empirische wereld voor als een *emaneeeren*, een uitvloeien als van het water uit een bron, waarbij dat hoogste Eéne onveranderd blijft, evenals het licht, wanneer het zijn glans uitstraalt in de diepten der duisternis. En evenals de glans met den afstand van de lichtbron continu afneemt, zoo is ook datgene, wat uit het absolute voortvloeit slechts een zwakke afschaduwing van diens heerlijkheid, die van trap tot trap meer verduisterd wordt en eindelijk in de duisternis eindigt. Het absolute moet noodzakelijk door zijn innerlijken rijkdom zich uiten. „Het vuur geeft de van zich komende warmte, en de sneeuw behoudt de koude niet in zich. Wij zien ook, dat alles, wat tot volmaaktheid komt, voortteelt en het niet verdragen kan, in zich zelf te blijven. Hoe zou dan het volkomenste en het hoogste Goede als het ware gierig met zichzelf of machteloos in zichzelf blijven staan? Hoe zou deze almacht dan nog macht zijn?”

Het is duidelijk, dat Plotinus hierbij de inconsequentie begaat van het Absolute toch weer door louter relatieve

begrippen te denken. En zoo kan het hem dan ook schijnbaar gelukken aan te toonen, hoe uit dat hoogste Eéne zich achtereenvolgens de *geest*, de *ziel* en de *materie* ontwikkelen. De geest, het hoogste beeld van het absoluut Eéne, heeft toch nog in zich: de tegenstelling van subject en object, werkzaamheid en inhoud van het denken; hij bevat in zich de som van alle *ideeën*, de intelligibele wereld, waarin niets ontstaat of vergaat.

Verder dan de geest is de ziel van de goddelijke eenheid verwijderd; zij staat op de grens der duisternis en heeft in zich een ondeelbare eenheid en een deelbaarheid; haar natuur is beweging; zij kan het gelijktijdige samenzijn der intelligibele wereld niet bewaren, maar *maakt zich zelf den tijdvorm*, alles, wat een is, tot een veelheid uiteen trekkend, maar dan toch ook de eenheid van dat vele vasthoudend. Het uitstralend licht van het Eene, steeds afnemend, eindigt ten slotte bij de duisternis, de materie, het niet-zijnde; aan deze komt tegenover de godheid geen metaphysische zelfstandigheid toe, haar wezen bestaat in de ontkenning, in de afwezigheid van het goede; zij is dus ook het „eerste kwaad.” Alles wat in de materie zelfstandig schijnt te existieren, heeft zijn wezen ergens anders vandaan; alles wat in de zinnelijke wereld *schoon* is, is een afschaduwning van het hoogere; „de materie wordt niet werkelijk getooid of door de ideeën van hare leelijkheid bevrijd, maar zij schijnt dit slechts te worden; *zij heeft niets, maar schijnt alles te hebben.*”

Het spreekt van zelf, dat voor Plotinus het hoogere leven der ziel bestaat in een zich afkeeren van de wereld, een zich „reinigen” van de zinnelijkheid. Het hoogste wat voor haar is weggelegd, is: God te kennen. Maar hoe kan zij, als het eindige, het oneindige kennen, d. i. daar-

mede één zijn? Door dialektiek en het beschouwen van het schoone kan zij wel tot het intelligibele opklimmen, maar de hoogste eenheid, die zelf boven allen vorm verheven is, kan zij door geen denken, geen idee-aanschouwen bereiken; dit kan slechts door een onmiddellijke inwendige aanschouwing, waardoor de ziel in de godheid opgaande, in een mystieke verrukking (ekstasis, extase), haar zelfbewustzijn verliezend, een onuitsprekelijke zaligheid deelachtig wordt. Deze toestand is in dit leven uit den aard der zaak voorbijgaand en komt zelden voor; Porphyrius vertelt, dat Plotinus viermaal deze extase aan zich heeft ervaren, hij zelf in zijn geheele leven slechts eenmaal.

Langzamerhand won het Christendom veld en de strijd der Neo-Platonici tegen deze geweldige geestelijke macht was vruchteloos. Nog meer dan twee eeuwen na Plotinus bleef de Neo-Platonische school bestaan en maakte zich voornamelijk door het verklaren en commentarieren van Platonische en Aristotelische werken nog verdienstelijk; — zoo ook de geleerde *Simplicius*.

In het jaar 529 werd door keizer Justinianus de Akademie te Athene gesloten en het verdere onderwijs in de grieksche wijsbegeerte verboden.

n
7
-
-
e
l
r
-
a
g

