



Aristoteles in Nederland gedurende de laatste veertig jaren

<https://hdl.handle.net/1874/254885>

1905

A. 4^o 192.

Litt. 8 Dec. 1905

Aristoteles in Nederland

gedurende de laatste veertig jaren.



S. O. LOS,

Predikant in de Gereformeerde Kerk
te Hilversum.

u.

A. qu.
192

Aristoteles in Nederland
gedurende de laatste veertig jaren.

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



0629 0567

Typ. van KEMINK & Zoon, over den Dom, Utrecht.

ARISTOTELES IN NEDERLAND
gedurende de laatste veertig jaren.

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE WIJSBEGEERTE

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT,

NA MACHTIGING VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS

Dr. F. A. F. C. WENT,

Hoogleeraar in de Faculteit der Wis- en Natuurkunde,

VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAAT DER UNIVERSITEIT

TEGEN DE BEDENKINGEN VAN

de Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte

TE VERDEDIGEN

op VRIJDAG 8 DECEMBER 1905, des namiddags te 3 uur,

DOOR

SIETSE OENE LOS,

geboren te Amstelveen.

Predikant in de Geref. Kerk te Hilversum.



T. QUIST. — Hilversum.



Het is een feit, dat Plato hier te lande met liefde wordt bestudeerd en goed gekend, terwijl van Aristoteles niet hetzelfde kan gezegd worden. Onze kundige philologen, zoo volijverig waar het zuivering van teksten betreft, laten zich aan Aristoteles weinig gelegen liggen. Een zoo groot kenner van Aristoteles' Schriften als België b.v. in den Leuvenschen hoogleeraar D. Mercier bezit, zou in Nederland een witte raaf zijn.

Moet de geringe belangstelling, welke Aristoteles in Nederland, moet de meer algemeene belangstelling, welke hij in België vindt, daaraan worden toegeschreven, dat de Nederlandsche geleerden grootendeels Protestanten, de Belgische Katholieken zijn? Zeer zeker is dit een van de vele redenen, want de R. K. Kerk heeft de leer van Thomas Aquinas aanvaard, die zich, wat het formeele gedeelte zijner wijsbegeerte betreft, door Aristoteles liet leiden. Er is echter nog een andere reden voor dit verschijnsel, m. i. de voornaamste. Aristoteles is in Nederland vroeger wel bestudeerd en behandeld. Gereformeerden als Burgersdijk, Walaeus, Voetius e. a. behandelden Aristoteles met bijzondere voorliefde. Verandering is er in dezen toestand gekomen met Descartes. Deze

vroeg niet evenals Aristoteles naar de wetten van het abstracte denken, maar stelde de vraag: Hoe kan ik de wetenschap herscheppen tot iets dat even evident is als mathesis?

Met deze vraag liet hij de leer der universalia van Aristoteles los, waarin hij werd gevolgd door Nederlandsche filosofen als Regius e. a. Sinds heeft de filosofie in Nederland alle phasen doorloopen, die elders zijn waar te nemen. Van Hemert voerde de filosofie van Kant, de la Saussaye die van Schleiermacher, Scholten die van Hegel hier te lande in. Sinds is de filosofie van Aristoteles grootendeels op den achtergrond geraakt. Maar dit mag geen reden zijn, om een eenzijdig of zelfs valsch licht op hem te doen vallen.

Ik meen bespeurd te hebben en hoop in de volgende bladzijden aan te toonen, dat niet alle uitspraken van Nederlandsche geleerden over Aristoteles vertrouwen verdienen. De studie van Aristoteles en van wat over hem gezegd is, zou een geheel leven kunnen vullen. Natuurlijk kan van iemand, die nog aan den aanvang zijner wetenschappelijke loopbaan staat en enkel met een proefschrift voor den dag komt, niet te veel verwacht worden.

Reeds de titel mijner dissertatie toont, dat ik mij bewust ben gebrekkig, onvolledig werk te hebben geleverd. *Ultra posse nemo obligatur!* Het is mijn wensch, dat de herleving van de studie van Aristoteles het gevolg van dezen arbeid moge zijn.

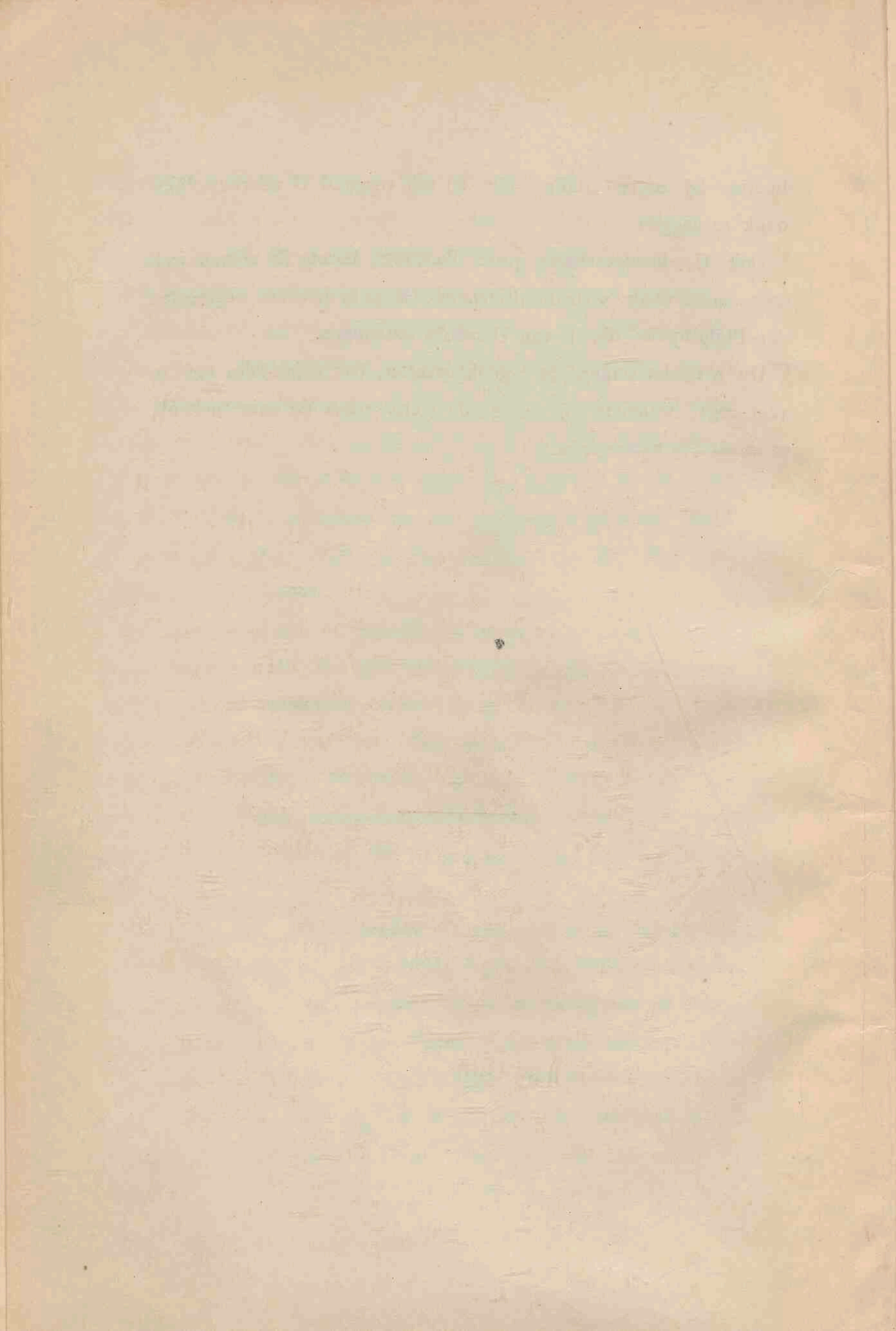
De aanstelling, die ik tijdens mijne philosophische studieën ontving van wijlen Z. Exc. S. J. P. KRUGER, zal zijne nagedachtenis mij steeds in dankbare herinnering doen blijven.

Het is mij niet mogelijk onder woorden te brengen, wat ik U verschuldigd ben, hooggeachte prof. VAN DER WIJCK, voor uwe

leiding bij mijne studie. Het zij mij vergund U allerhartelijkst dank te zeggen.

Ook U, hooggeschatte prof. BAVINCK, betuig ik mijnen welmeenenden dank, voor de uitnemende lessen in de eerste beginselen der Philosophie, die ik van U mocht ontvangen.

Uit u beider onderricht heb ik ervaren, dat Aristoteles niet te veel zegt, wanneer hij aan goede leermeesters de eere toekent, τὸ καλῶς εἶναι παρασχέσθαι.



HOOFDSTUK I.

Aristoteles en Scholten.

Scholten heeft niet nadrukkelijk gezegd, dat Aristoteles empirist is, maar hij geeft dit op ingewikkelde wijze te verstaan. In de merkwaardige, hoogst pittige bladzijden, die hij aan Aristoteles gewijd heeft, zwijgt hij nagenoeg van zijne leer der kennis, maar zegt van zijne moraal en politiek op bl. 108 en 109: „De empirische methode, door Aristoteles met goed gevolg op de natuurwetenschappen toegepast, was, als waarneming eener op zedelijk gebied nog gebrekkige en onvoltooide werkelijkheid, aan de vaststelling eener goede moraal hinderlijk. De zedekunde van Aristoteles, uitgaande van de ervaring, komt niet verder dan tot de waarneming van hetgeen nuttig en schadelijk voor den mensch is, en tot het begrip van de deugd, als het juiste midden (*τὸ μέσον*) tusschen twee ondeugden. Hierdoor mist de moraal het zedelijk ideaal, dat in het actuële zijn van gisteren en heden potentieel aanwezig, zich aan de beschouwing des wijsgeers voordoet als eene hoogere toekomstige werkelijkheid, waarnaar hij de nog onvolkomen werkelijkheid verbetert. Ook in de politiek is Aristoteles, in onderscheiding van het Platonisch idealisme, empirist. Het voorwerp zijner beschouwing is de werkelijke staat, zooals deze, blijkens de ervaring, bestaat. Blijft hij hierdoor bewaard voor een onuitvoerbaren, idealen Staat, waarin Plato, met voor-

bijzien der werkelijkheid, gemeenschap van goederen en vrouwen predikt, omdat voor hem de Staat, als algemeenheid alles, het empirisch individu niets is, zoo mist Aristoteles ter andere zijde, door in de politiek bij de empirisch gegeven werkelijkheid te blijven staan, het ideaal, dat, boven de bestaande werkelijkheid uitreikende, het voorbeeld zijn moet, waarnaar de maatschappij moet streven.”

Inderdaad was Aristoteles, bij Plato vergeleken, empirist. Van een smachtend hunkeren, om uit de banden des vleesches verlost te worden, van eene beschouwing, volgens welke het leven eene onophoudelijke voorbereiding tot den dood behoort te zijn, is bij Aristoteles geen sprake. Zijn blik is niet op eene andere hoogere wereld gericht, die hij als het vaderland zijner ziel iefheeft, maar hij gevoelt zich te huis in deze wereld ondanks hare onvolkomenheden en slaat haar met liefde en belangstelling gade. Daaraan is het te danken, dat Aristoteles de bouwmeester, althans de grondlegger van verschillende wetenschappen, de magister der eeuwen die na hem gekomen zijn, wat wereldsche wijsheid betreft, is kunnen worden.

Van Plato is gezegd, dat hij een Christen was, die aan de stichting van het Christendom voorafging. Niemand zou het ooit in den zin krijgen iets dergelijks van Aristoteles te beweren. Augustinus voelde zich meer verwant aan Plato dan aan Aristoteles. De geschriften van den Stagyriet zijn een goudmijn van feiten, welke enkel aan de hand der ervaring konden worden ontdekt. Zij ademen niet den godsdienstzin, die aan Plato eigen was, zij bevatten niet het mystiek-religieuze element, dat Plato kenmerkt.

Zelfs kan er met een schijn van recht beweerd worden, dat Aristoteles ook in zijne leer der kennis empirist was. Men weet, dat door hem in zijne *Analytica Priora* op voor alle tijden geldige wijze de theorie van den syllogismus is ontvouwd. Nu

is het, daar wij telkens syllogistisch redeneeren, hoogst nuttig in te zien, aan welke voorwaarden de geldigheid van een syllogisme gebonden is, maar dat is niet genoeg. Als de major of algemeene stelling, waarvan wij bij ons betoog uitgaan, valsch is, baat het ons niet, dat onze redeneering aan de regels van den syllogisme beantwoordt. Het is dus de vraag op welke wijze wij juiste algemeene stellingen kunnen erlangen. Aangaande dit onderwerp van overwegend belang spreekt Aristoteles in zijn *Prior. Anal.*: *ἡδὴ τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἔστι παραδοῦναι. Λέγω δ' οἷον τὴν ἀστρολογικὴν μὲν ἐμπειρίαν τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης. ληφθέντων γὰρ ἱκανῶς τῶν φαινομένων, οὕτως εὐρέθησαν αἱ ἀστρολογικαὶ ἀποδείξεις. Ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἄλλην ὁποιοῦν ἔχει τέχνην τε καὶ ἐπιστήμην. ὥστ', ἐὰν ληφθῇ τὰ ὑπάρχοντα περὶ ἕκαστον ἡμέτερον ἤδη τὰ ἀποδείξεις ἐτοίμως ἐμφανίζειν. Εἰ γὰρ μηδὲν κατὰ τὴν ἱστορίαν παραλειφθῆι τῶν ἀληθῶς ὑπαρχόντων τοῖς πράγμασιν, ἔξομεν περὶ παντός, οὐ μὲν ἐστὶν ἀπόδειξις, ταύτην εὐρεῖν καὶ ἀποδεικνύουσι, οὐ δὲ μὴ πέφυκεν ἀπόδειξις, τοῦτο ποιεῖν φανερόν d. i. de ervaring alleen kan in iedere afdeeling van wetenschap de principia opleveren. Astronomische ervaring, de waargenomene feiten in verschijnselen van sterrekundigen aard, hebben de data verschaft voor de wetenschappelijke, de betoogende behandeling der astronomie. En zoo staat het met iederen tak van kennis of kunst geschapen. Wanneer de feiten op ieder gebied zijn bijeengebracht, is het onze taak de demonstraties zoo in te richten, dat zij overtuigend zijn. Indien dan bij het onderzoek der natuur niets is overgeslagen, dan zal men in staat zijn eene demonstratie te ontvouwen op ieder punt, waar demonstratie mogelijk is, en waar eene demonstratie uit den aard der zaak onmogelijk is, het duidelijk te maken, dat zij onmogelijk is." *Arist. Anal. Pr. I, XXX, 46 b, 3.**

De algemeene beginselen van demonstratieve wetenschap en deductieve redeneering berusten dus volgens Aristoteles op erva-

ring, op inductie, welke door hem gedefinieerd wordt Top I, c. 12, p. 105, a, 4. *ἐπαγωγή δὲ ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος*, d. i. inductie is het opklimmen van het bijzondere tot het algemeene.

Aristoteles was er ver van af te meenen, zooals men hem dikwijls heeft toegedicht, dat de syllogisme een almachtig instrument was om kennis te verwerven, dat al ons denken in den vorm van syllogismen kon worden gegoten en dat de syllogisme de eenige weg tot weten was. In zijne ethische, zijne politieke, zijne physische geschriften komt hij niet voortdurend op den trant der middeleeuwsche scholastici met sluitredenen aanslepen, maar hij hoopt feiten tot stapels bijeen, maakt scherpzinnige opmerkingen betreffende de feiten en redeneert bij analogie, bij vergelijking, bij intuïtie juist op de manier, waarop zijne moderne bedillers dat wenschelijk achten.

Intusschen moet erkend worden, dat Aristoteles verzuimd heeft een voldoende licht te verspreiden over de wijze, waarop de algemeene beginselen van wetenschappelijk onderzoek in den geest des menschen geboren worden. Het kan ons niet verwonderen, daar zelfs in al de eeuwen, die na dien grooten denker verstreken zijn, dit licht niet in zoodanige mate ontstoken is, dat alle ernstige denkers zich bevredigd verklaren. Hoe weten wij b.v. dat alle veranderingen aan de wet der causaliteit onderworpen zijn?

In Anal. Priora II, 23, p. 68 b. 13 zegt Aristoteles: „*ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς* d. i. wij gelooven alles of door een syllogisme of door inductie”. Hier worden dus inductie en syllogisme aan elkaar overgesteld. Maar onmiddelijk laat hij er op volgen, dat inductie een soort van omgekeerde syllogisme is. „*ἐπαγωγή μὲν οὖν ἐστὶ καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς τὸ διὰ τοῦ ἐτέρου θάτερον ἄκρον τῶ μέσῳ συλλογίσασθαι.*” Inductie, zegt hij, grijpt er plaats, als door den terminus minor wordt bewezen,

dat de terminus major van den terminus medius geldt. En dan geeft hij het volgende voorbeeld. In een regelrechten deductieven syllogisme zouden wij zeggen:

alle dieren zonder gal leven lang;
 mensch, paard, muilezel zijn zonder gal;
 ergo leven zij lang.

Langlevend is hier de terminus major. Maar bij de inductieve redeneering wordt door middel van den terminus minor (mensch, paard, mildier) botoogd, dat de terminus major van den terminus medius geldt. De inductieve redeneering moet bijgevolg aldus luiden:

Mensch, paard, muilezel leven lang;
 Mensch, paard, muilezel zijn zonder gal;
 Ergo zijn de dieren zonder gal langlevend.

Wordt hier nu licht ontstoken over de manier, waarop onze meest algemeene praemissen, de beginselen, welke bij alle onderzoek ons tot richtanoer strekken, in den geest geboren worden? Aristoteles zag duidelijk, dat wij, zal niet alle redeneering in de lucht hangen, van vastigheden moeten uitgaan. En tevens ontsnapte het den scherpzinnigen man niet, dat de conclusie betreffende de dieren zonder gal enkel dan steekhoudend mag heeten, als het reeds vast staat, dat mensch, paard, muilezel, de eenige dieren zonder gal zijn, de klasse der gallooze dieren in haar geheelen omvang vertegenwoordigen. Wij moeten m. a. w. weten, dat de terminus minor en de terminus medius gelijken omvang hebben, of, om het anders uit te drukken, dat de terminus minor al de deelen omvat, waarvan de terminus medius de totaliteit vertegenwoordigt. Zoolang wij het niet weten, kunnen wij het enkel stellen, als een postulaat aannemen. Aristoteles leert uitdrukkelijk Anal. Priora II, XXIII, p. 68, b, 27: *Δεί δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἀπάντων τῶν καθ' ἕναστος συγκείμενον· ἢ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων*, d. i. men moet overigens in 't oog houden, dat C alle

enkelingen omvat, want de inductie omvat alles, wat onder het geslachtsbegrip tehuisbehoort. M. a. w. wij kunnen niet alle waarheden *betoogen*, maar moeten sommige waarheden, en dat juist de hoogste op ieder terrein *gelooven*.

Het schijnt de meening van Aristoteles te zijn geweest, dat, na door waarneming of proefneming feiten verzameld te hebben, de bliksemstraal der intuïtie het brein van den genialen vorschersoms verlicht, zoodat hij uitroepen kan: ziedaar eene algemeene waarheid: *ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα πλείονων τὸ καθόλου δῆλον*, d. i. door gedurige herhaling van het bijzondere wordt het algemeene bekend. (Analyt. Post. I, c 31, p. 88, a, 36). Inderdaad schijnt dit de manier te zijn, waarop Galilei de wet der inertie, Mayer de wet van behoud van arbeidsvermogen heeft ontdekt. Deze wetten der natuur dragen eerst het karakter van hypothesen; zij moeten door de feiten der ervaring worden bevestigd, en zoodra zich een enkel feit voordoet, dat met die wetten in strijd is, missen zij haren bestaansgrond. Galilei zou de door hem aangenomen wetten der beweging niet hebben vastgehouden, indien zijne berekeningen van wat er op grond dier wetten geschieden moest, gebleken waren niet met de feiten der werkelijkheid overeen te stemmen. Aristoteles heeft echter alleen de theorie der deductie, niet die der inductie, niet die der verificatie voor alle volgende tijden uitgemaakt.

Van de wetten, die de verschijnselen beheerschen, en die uit de ervaring haren bestaansgrond putten, moeten echter streng onderscheiden worden de *prima principia*, de algemeene beginselen, die door zichzelf vaststaan en aan alle bewijzen ten grondslag liggen. Aristoteles acht wel de zinnelijke waarneming de weg tot kennis, maar oordeelde toch, dat de rede potentieel eenige hoogste algemeene beginselen medebracht. Niet in den zin van Plato, dat ze als ideeën met de geboorte gegeven zijn, maar dat ze bepaaldelijk door middel van waarneming en denken gevonden

worden, en zoo dat elk normaal mensch ze dan ook vinden moet. (Dr. H. Bavinck Dogm. II, pag. 30). Aristoteles spreekt het duidelijk uit, gelijk reeds gezegd werd in het voorafgaande, dat wetenschap moet aanvangen met onbewijsbare stellingen, met onmiddellijke grondwaarheden. Men denke aan het principium contradictionis, 't welk Aristoteles aldus omschrijft: *Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ κατὰ τὸ αὐτό*, d. i. het is onmogelijk, dat hetzelfde aan hetzelfde en in dezelfde betrekking tegelijk toekomt en niet toekomt. Volgens Aristoteles had zoo iedere wetenschap hare eigene oorspronkelijke waarheden. Hij rekent deze tot de prima philosophia, tot de theologie, want zij zijn *τὰ τιμιώτατα* en maken het wezen der Godheid uit. (Metapt. II, I, 4—9). Maar ze zijn ook kenbaar voor den mensch, want wat de Godheid onafgebroken is, *ὁ νοῦς*, die *τὸν νοῦν* tot object heeft, is de mensch bij oogenblikken. Het is dan zijne rede, welke tot object de rede heeft. (Eth. Nicom. X, c 7, 8.)

Kant opent zijn standaardwerk met deze woorden: „Al onze kennis begint met de ervaring, ofschoon ze daarom toch niet geheel uit de ervaring voortvloeit”. Aristoteles zou hetzelfde kunnen gezegd hebben, hoewel met een andere bedoeling. Er is daarom evenmin reden om Aristoteles als om Kant voor empirist uit te geven.

Reeds terstond onderscheidt Aristoteles zinnelijkheid en verstand, o. a. Anal. Post. I c. 24, p. 86, 15, *ἢ μὲν καθόλου* (scilicet *πρότασις*) *νοητή*· *ἢ δὲ κατὰ μέρος εἰς αἰσθησιν τελευτᾷ*, d. i. de kennis van het algemeene wordt door het intellect verkregen, maar de kennis van het bijzondere loopt op de zinnelijke waarneming uit. Wel zegt hij de anim. III, 7, 431, a, 52, geen begrip zonder zinnelijk beeld, *οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ*. Maar hij denkt er niet aan, om begrip en zinnelijk beeld op sensualistischen trant te vereenzelvigen of de begrippen voor getransformeerde gewaarwordingen uit te geven. De zinnelijke beelden of gewaarwordin-

gen zijn slechts het instrument, met welks behulp het verstand de begrippen maakt. Het verstand denkt in begrippen als mensch, plant, ding, welke algemeenheden zijn, terwijl aan de zinnen zich slechts concreta voordoen. Oorspronkelijk is het verstand er enkel *δυνάμει* en is het gelijk een *tabula rasa*, waarop nog niets geschreven staat, gelijk Aristoteles zegt: *δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμενον*" (de anima III, c. 4, 430, a. 15). Het verstand is niet voldoende om het begrip voort te brengen, want een vermogen blijft vermogen en niets meer dan dat, zoolang het niet door iets anders aan het werk wordt gezet. Maar evenmin is de zinnelijkheid voldoende om het algemeene, het begrip, te doen geboren worden, want het algemeene is iets anders en van hogere waardigheid dan het object der zinnen. *τὸ καθόλου εἶη ἂν οὐδὲν ἤττον ἐνίων τῶν κατὰ μέρος, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ὅσω τὰ ἀφθαρτά ἐν ἐκείνοις ἐστί, τὰ δὲ κατὰ μέρος φθαρτὰ μᾶλλον*, d. i. het algemeene is niets minder in waardigheid dan het bijzondere, ja zelfs meer, in zooverre het algemeene het onvergankelijke maar het bijzondere eer het vergankelijke omvat. (Anal. Post. I, 24, 85, b, 37). Een onzinnelijk vermogen, het verstand, bedient zich van zinnelijke objecten om een onzinnelijk object, een *res intellecta*, te verwerven. Zelfs zijn *intelligens actu* en *intelligibile actu* één „*καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἐστὶν ὥσπερ τὰ νοητά*". (de anim. III, c. 4, 430, a, 18.) Ziedaar de leer van Aristoteles.

Welk empirist zou ooit beweren, dat de ziel in zekeren zin alles is, gelijk Aristoteles zegt, de anim. III, c. 8, 1 p. 431 b, 20 „*ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα*”.

In den aanvang van het tweede boek van zijne verhandeling wordt de ziel door Aristoteles als het levensbeginsel gedefinieerd, als datgene wat bewerkt, dat een wezen leeft „*Ἀναγκαῖον ἔρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι, ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ, δυνάμει ζῶν ἐχοντος*, d. i. de ziel moet noodzakelijk werkelijkheid zijn, als

vorm van een natuurlijk lichaam, dat geschikt is om te leven." (De anim. II, 1, 412, a, 28). De psychologie of leer der ziel omvat dus bij hem alle levende wezens, zoowel de planten en de dieren als de menschen. Het woord psychologie heeft thans een meer beperkte beteekenis en de psychologie van den mensch omvat niet meer al de levensuitingen van den mensch. De z.g.n. vegetatieve functies, welke volgens Aristoteles en ook volgens ons, de onontbeerlijke basis van de specifiek dierlijke zijn, gelijk deze de onontbeerlijke basis van de specifiek menschelijke functies, worden thans buiten het gebied der psychologie verwezen. Aristoteles onderscheidt de nutritieve of vegetatieve ziel, welke aan de planten eigen is, van de hogere ziel der dieren, welke nutritief en sensitief tevens is. Bij de dieren komen dus dezelfde faculteiten en functies als bij de planten voor, maar tevens nog andere, waardoor het dier dier is, n.l. zinnelijke gewaarwording en wat daarmee gepaard gaat. De ziel als sensitief en waarnemend neemt den vorm van het waargenomene in zich op, zonder de stof, terwijl de nutritieve ziel die twee niet van elkaar kan scheiden, maar enkel vorm en stof tegelijkertijd ontvangt. Van de eerste zegt hij: καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, d. i. dit kan men in 't algemeen zeggen van alle waarneming, dat ze de zinnelijke vormen in zich opneemt zonder de stof. Van de laatste zegt hij: μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἶαν τὰ εἶδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης, d. i. de planten hebben niet zulk een levensbeginsel, dat ze de zinnelijke vormen kunnen opnemen, maar ze lijden met de stof. (De anim. II, c. 12 p. 424, a, 41, b, 9). Dit wil zeggen, dat het vermogen om waar te nemen enkel met de qualiteiten van de dingen in betrekking staat. Nu leert Aristoteles, dat de werkzaamheid van dat vermogen vereischt wordt, om de dingen de qualiteiten te doen hebben, die hun

feitelijk toekomen, m. a. w. dat er geen voorwerpen met bepaalde kwaliteiten zouden zijn, indien er geen ziende en tastende schepselen waren. Een zinnelijke ding is in zijn werkelijk bestaan één met de waarneming van dat ding, *ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία.* (de anim. III, c 2, pag. 425. b, 3 vergel. 9). Bestaan en kennis worden dus door hem als onafscheidelijke wederhelften beschouwd. En zoo koppelt hij ook mogelijk bestaan en mogelijke kennis aan elkaar vast, waar hij met ronde woorden zegt: *τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν, καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταῦτόν ἐστι, τὸ μὲν ἐπιστητὸν τὸ δ' αἰσθητόν,* d. i. het vermogen der ziel om waar te nemen en te weten is potentieel identisch met zijn object, het vermogen om te weten met het object van het weten, het vermogen om waar te nemen met het object der waarneming. (de an. III, c 8, 432, a, 42).

Dus heeft een ding slechts potentieel bestaan, zoolang het niet wordt waargenomen of gekend. Om in werkelijkheid te bestaan moet het object van waarneming of kennis zijn. De geest is het onontbeerlijk correlaat van de wereld der ervaring.

Het empirisme kent een waarnemend subject, dat een spiegel der werkelijkheid is, een echo die slaafsch daarbuiten gevormde geluiden weergeeft, een klankbodem die blindelings natrilt. Empedoeles leerde, dat van de waargenomen voorwerpen kleine deeltjes uitstroomen, die zich hechten aan de deeltjes der waarnemende organen, waardoor het gelijksoortige der buitenwereld gekend wordt door het gelijksoortige van onszelven. (Arist. Met. III, 4, p 1000 b, 6.) Maar Aristoteles leert nadrukkelijk, dat niets bestaat tenzij in verhouding tot een wezen, dat er besef van heeft. Ik herhaal: kan men empirist zijn en zoo iets leeren?

Uit het voorafgaande leide men niet af, dat Aristoteles absoluut idealist was. Uit hetgeen hij (Metaph. III, c 5, aan het slot p. 1010) zegt, blijkt dat hij in alle bestaan en alle kennis een factor aannam, die *niet* tot den geest kon gerekend worden,

ἄλλως τ' εἴπερ ἔστι τὸ αἰσθητὸν μόνον, οὐθὲν ἂν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμφύχων, αἰσθησις γὰρ οὐκ ἂν εἴη. Τὸ μὲν οὖν μήτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μήτε τὰ αἰσθήματα ἴσως ἀληθές (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι), τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἰσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως, ἀδύνατον. οὐ γὰρ δὴ ἢ γ' αἰσθησις αὐτῆ ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἰσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως· τὸ γὰρ κινεῖν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερον ἐστίν. καὶν εἰ λέγεται πρὸς ἄλληλα ταῦτα, οὐθὲν ἦττον, d. i. wanneer enkel het zinnelijk-waarneembare bestond, dan zou er niets zijn, in zoover er geen bezielde wezens waren, want zonder hen ware er geene waarneming. Nu is het wel denkbaar, dat er geen zinnelijk-waarneembare dingen en geen zinnelijke waarneming bestaan, want hier hebben we met aandoeningen van een waarnemer te maken; dat echter de substraten, die de zinnelijke waarneming voortbrengen, er niet afgezien van de waarneming zouden zijn, is onmogelijk. Want de zinnelijke waarneming is toch niet waarneming van zich zelve; er moet iets buiten de zinnelijke waarneming en daarvan verschillend bestaan, dat aan haar noodzakelijk voorafgaat. Immers uit den aard der zaak is het bewegende er vroeger dan het bewogene; en dat blijft waar, ook al worden beiden tot elkander gebracht." Er is dus velerlei buiten den geest volgens Aristoteles, maar wat er is, komt enkel door den geest tot werkelijk aanzijn. Werkte er geene rede in waarnemende geesten, dan zou de wereld, waarin wij leven, er niet zijn, en zouden alle dingen onzer ervaring tot een zuiver potentieel bestaan worden neergedrukt. Er zou wel iets overblijven, want de rede is als het licht en licht schept de kleuren niet, immers er wordt voor kleur meer dan licht vereischt; maar het overblijvende zou geen actueel aanzijn hebben. De werkelijke wereld is het product van twee factoren, waarvan de eene de rede is, die huist in sommige waarnemende wezens, de andere geheel onbepaald blijft.

Tot recht begrip van dit alles lette men op hetgeen Aristoteles aangaande den νοῦς leert, die het praerogatief van den mensch is. De sensitieve ziel staat enkel in betrekking met het tastbare, hoorbare, zichtbare, dus met het enkele, maar de noëtische ziel staat als zoodanig in betrekking met het algemeene, 't welk in zekeren zin binnen in de ziel is, zoodat een mensch kan nadenken over wat hij wil, terwijl hij niet in staat is te zien of te hooren of te ruiken wat hij wil. Αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἢ κατ' ἐνέργειαν αἰσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῆ ψυχῆ· διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν. (de anim. II, c 5 p. 417, b, 50).

Nu is de νοῦς der ziel niets in werkelijkheid, voordat hij in functie is getreden, d. i. voordat hij overlegt en verstaat, ofschoon hij potentieel zeer veel is, n.l. eene onbegrensde mogelijkheid van gedachten. Ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῆ) οὐθέν ἐστιν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν (de anim III, c. 4 p. 429, b, 22). Ook hier past Aristoteles, waar het den νοῦς betreft, zijne onderscheiding van vorm en materie, van actueel en potentieel toe, gelijk overal elders. De νοῦς, zooals hij oorspronkelijk in een menschelijk individu bestaat, is enkel potentialiteit, maar wordt allengskens actualiteit, d. i. werkende kracht, doordat er bouwstoffen in de ziel worden opgenomen, welke geschikt zijn om bearbeid te worden, zoo dat er νοούμενα te voorschijn komen. (de anim. II, c. 5 p. 417). Om die reden maakt Aristoteles onderscheid tusschen den νοῦς ποιητικός en den νοῦς παθητικός, tusschen de scheppende en de lijdelijk ontvangende rede, tusschen, zooals men in het Latijn het heeft genoemd, Intellectus agens en Intellectus patiens. „De passieve rede, zegt hij de anim. III c. 5 p. 430 wordt alle dingen, terwijl de actieve rede alle dingen schept, juist zooals het licht de kleuren in werkelijk aanzijn roept,

terwijl de kleuren zonder het licht louter mogelijkheden zouden zijn gebleven”.

Hieruit kan men zien, hoever Aristoteles van het realisme der ervaringswijsgeeren verwijderd was, hetwelk stelt, dat de wereld juist zoo zou zijn, als zij thans waargenomen of gedacht wordt, ook al ware er nergens waarnemend of denkend bewustzijn. Neen, leert Aristoteles, ware het mogelijk om het licht der Rede uit te blusschen, dan zou daarmede tevens onze geheele werkelijkheid in het niet zinken. Maar de Rede, waarvan hij dit getuigt, is niet uwe of mijne rede, welke met de overige functies der individueele ziel en met het menschelijk lichaam te gronde gaat. Zij is eene eeuwige Rede, zuivere onvermengde geestelijke kracht, verheven boven indrukken van buiten, onafhankelijk van ieder levend organisme. Aan die Goddelijke rede hebben wij menschen aandeel, maar zij treedt van buiten in ons. Aristoteles zegt: „διὸ καὶ περὶ τοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς, ἔχει τ' ἀπορίαν πλείστην, καὶ δεῖ προσμεῖσθαι κατὰ δύναμιν λαβεῖν καὶ καθ' ὅσον ἐνδέχεται d. i. waarom wij ook betreffende de rede in groote onzekerheid verkeeren, wanneer en hoe en vanwaar zij verkregen wordt door datgene, wat aan dit beginsel deel neemt, en wij moeten zoover onze krachten reiken en zoover wij gaan kunnen, er naar streven om dit te bevatten.” (de gener. anim. II. p. 736 b. 28.) En elders zegt hij: „ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρος τι τῆς αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἔστιν αὐτῶν. οὐ μὲν ἀλλ' ἕνα γ' οὐθὲν καλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας, d. i. dat de ziel niet af te scheiden is van het lichaam, of eenige harer deelen, indien zij deelbaar is, is niet twijfelachtig, want van sommige deelen des lichaams zijn die deelen der ziel de actus. Toch kunnen sommige deelen der ziel wèl van het lichaam gescheiden worden, aangezien ze niet de actus zijn van eenig lichaam. (De anim. II, c. 1. p. 413, b. 24.)

En ten slotte heet het: *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον ὄντως ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια*, d. i. de slotsom is dus dat alleen de rede van buiten inkomt, en dat zij alleen goddelijk is, want hare actie staat in geen enkel opzicht in gemeenschap met de lichamelijke actie." (De generat. anim. III, 3, 736, b, 51). Eindelijk zegt Aristoteles ook dit nog: de actieve rede denkt onafgebroken de gedachten, die zij omvat. Zij alleen is zelfstandig, goddelijk en eeuwig. Wij echter herinneren ons niet, voordat wij zelve tot rijpheid zijn gekomen, de gedachten, welke de rede omvat, want voor herinnering en menschelijk denken is de hulp der passieve rede noodig, welke met ons ontstaat en te gronde gaat *οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές. ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς Φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ*. (de anim. III, c. 5, p. 430 a 41).

Natuurlijk zal niemand beweren, dat dit alles klaar als het daglicht is. Het heeft tot zeer verschillende opvattingen aanleiding gegeven. Eén ding is zeker: Aristoteles leert dat de rede van een bepaald individu, d. i. het vermogen om het universeele te denken en de hoogste beginselen van kennis te aanschouwen, de aanwezigheid van goddelijke, onverwoestbare, onfeilbare, steeds op gelijke wijze werkende kracht in dat individu onderstelt. Zie daar een mystische leer, welke bij geen empirisme wordt aangetroffen. Zin, geheugen, fantasie zijn volgens Aristoteles aan het lichaam gebonden en gaan van het een tot het ander over; niet alzo de redelijke werkzaamheid, welke van geen wisseling weet en op dezelfde cogitata steeds gericht blijft. Daar nu de *νοῦς* tot de ziel des menschen behoort, wanneer hij een zekeren graad van ontwikkeling heeft bereikt, waagt Aristoteles het te zeggen, dat de ziel in zekeren zin het universum is, want het zijnde is of object van waarneming of object van gedachte, maar de kennis is één met de gekende zaken, gelijk de waarneming één is met de waargenomen dingen *ἢ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα· ἢ γὰρ*

αἰσθητὰ τὰ ὄντα, ἢ νοητὰ. ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητὰ πῶς, ἢ δ' αἰσθησις τὰ αἰσθητὰ. (de anim. III, 8, p. 431, b. 36).

Nogmaals zij gevraagd: is die leer, welke geene ruimte overlaat voor eene werkelijkheid, die op eigen voeten tegenover de ziel staat en door haar kan worden afgespiegeld, niet het tegendeel van empirisme?

Geheel daarmede in overeenstemming is Aristoteles' theorie aangaande de materie. Nooit heeft er een filosoof geleefd, die er verder van verwijderd was aan de materie een *zelfstandig* bestaan toe te kennen, of in haar de kiemen van alle dingen, zelfs van de rede, te zoeken. Niets kan bestaan, zegt hij, zonder materie, want zij is onontbeerlijk substraat van alle dingen en even onmisbaar voor ieder ding, als timmerhout voor een tafel. Toch bestaat de materie op zichzelf niet, want de dingen kunnen enkel dan in den geest opgenomen worden of aanzijn hebben, wanneer zij met vormen of qualiteiten zijn bekleed. Materie, die enkel materie is, kan niet worden waargenomen of gedacht en evenmin werkelijkheid bezitten. Een blok marmer, dat als materiaal voor een godenbeeld moet dienen, heeft zijne eigenschappen van glans, hardheid, gladheid, enz.; daar die eigenschappen den vorm van het marmer uitmaken, is het marmer niet maar eenvoudig materie zonder vorm. Maar hetzelfde geldt natuurlijk van de stoffen, waaruit het marmer is ontstaan, indien het namelijk geworden is. Zoo is dus de zuivere materie iets, hetwelk overal moet worden ondersteld, maar nergens kan worden gegrepen; als wij er jacht op maken, wijkt het uit de sfeer van het werkelijke in die van het mogelijke terug. Materie, die *laatste* materie, ἐσχάτη ὕλη, of oorspronkelijk timmerhout mag heeten, vormt als zuivere mogelijkheid eene tegenstelling met God, die loutere werkelijkheid is, die, als zijnde de Rede, de vorm van alle vormen is, „ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐργηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὄρᾶν πρὸς τὸ μὴ ὄν μὲν ὄψιν

δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. Ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θατέρῳ μορίῳ ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφορισμένη, θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν d. i. zooals het bouwende zich verhoudt tot wat bouwen kan, het wakende tot het slapende, het ziende tot wat zijn oogen dicht heeft, hoewel het zien kan, zoo verhoudt zich het van de materie afgezonderde tot de materie, het bewerkte tot het onbewerkte. Bij deze tegenstelling heet het eene lid actualiteit, het andere mogelijkheid." (Metapt. VIII, c. 6, p. 1048, b, 6. Vgl. de anim. III, c. 8, p. 432, a, 2.) Volgens Aristoteles is het eene ongerijmdheid, zich de materie als werkelijk bestaande en als eene eerste oorzaak van alle dingen te willen denken, maar is het evenzeer eene ongerijmdheid zich God of de Rede als op zeker oogenblik niet bestaande, of als een gewrocht van later oorsprong te willen denken.

Van Aristoteles dateert, ook dit willen wij nog ten slotte opmerken, de door het empirisme hevig gowraakte onderscheiding tusschen noodzakelijke en toevallige waarheden. Anal. Post. I, c 6 p. 74, b, 5. zegt Aristoteles: τὰ δὲ καθ' αὐτὰ ὑπάρχοντα ἀναγκαῖα τοῖς πράγμασιν en hij laat er op volgen: ἅπαν γὰρ ἢ οὕτως ὑπάρχει ἢ κατὰ συμβεβηκός, τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐκ ἀναγκαῖα, d. i. alles geldt of op deze wijze of toevallig van iets; maar wat toevallig is, is niet noodzakelijk". Men denke bij noodzakelijke waarheden aan de mathematische axiomata, aan het principium contradictionis, dat door Aristoteles het eerst geformuleerd is, zoo men wil ook aan het principium rationis sufficientis, dat later bij Leibniz zoo'n gewichtige rol te vervullen kreeg. De noodzakelijke waarheden bieden ons een richtsnoer aan, zonder hetwelk wij niet in staat zouden zijn, schijn en werkelijkheid te onderscheiden.

Ook in de dagen van Aristoteles werden dergelijke vastigheden in twijfel getrokken, en werd zoo op empirischen trant de onwrik-

bare basis van alle weten ondermijnd; het blijkt daaruit, dat hij aanleiding vond op vermakelijke wijze den draak te steken met hen, die naar een grond zochten voor iets, waarvoor geen grond bestaat, daar immers de grondslag van alle bewijsvoering niet zelf weder een bewijs kan zijn. Wetenschap ware onbestaanbaar zonder eene op zich zelve staande zekerheid omtrent bepaalde fundamenteele waarheden. „εἰσὶ δὲ τινες οἱ ἀποροῦσι καὶ τῶν ταῦτα πεπεισμένων καὶ τῶν τοὺς λόγους τούτους μόνον λεγόντων· ζητοῦσι γὰρ τίς ἐ κρίνων τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὄλας τὸν περὶ ἕκαστα κρινούντα ὀρθῶς. Τὰ δὲ τοιαῦτα ἀπερήμκτα ὁμοιά ἐστι τῷ ἀπορεῖν πότερον καθεύδομεν νῦν ἢ ἐγρηγόραμεν. Δύναται δ' αἱ ἀπορίαι αἱ τοιαῦται πᾶσαι τὸ αὐτό πάντων γὰρ λόγον ἀξιοῦσιν οὗτοι εἶναι, λόγον γὰρ ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἐστι λόγος· ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις ἐστίν, d. i. sommigen twijfelen echter 't zij uit overtuiging, 't zij uit dispuutoorzucht, en vragen: Wie zal uitmaken of iemand gezond is en of iemand in alles een recht inzicht heeft? Men kan met 't zelfde recht twijfelen, of wij thans slapen of waken. Al die twijfelingen komen op 't zelfde neer, men wil dat alles bewezen worde. Want men zoekt naar een grond voor iets, waarvoor geen grond bestaat, daar de grond van alle bewijsvoering niet zelve weder een bewijs kan zijn". (Metaph. III c. 6 p. 1011, a, 31.) Door dat in te zien verheft Aristoteles zich boven alle empirisme.

Ook uit de onderscheiding tusschen γνωριμότερα φύσει en γνωριμότερα ὑμῖν (Anal Prior II, c 23, p. 68, b, 35, E. Nic. VI, c 3 p. 1139, b.) blijkt, dat Aristoteles geen empirist was. Zij valt samen met de antithese tusschen noodzakelijke en toevallige waarheden. De bedoeling van Aristoteles was, dat de mensch begint met een zinnelijk wezen te zijn, en hem dus aanvankelijk enkel bijzondere feiten tot bewustzijn komen. De algemeene waarheden van fundamenteelen aard treden hem, zoo ooit, eerst later voor den geest, als de rede eene werkzame macht in hem wordt. Maar dan schitteren die waarheden in haar eigen licht

voor zijn besef en blijken zij uit den aard der zaak, van nature, vast te staan. In later tijd is door een spraakgebruik, aan Cicero ontleend, de ontdekking, dat niet alle kennis denzelfden oorsprong heeft, in een valsch licht gesteld, daar men opgehouden heeft van noodzakelijke waarheden te spreken en daarvoor de uitdrukking: „*ideae innatae*” in de plaats heeft gesteld. Dit heeft tot onnoemelijk veel misverstand en woordenstrijd aanleiding gegeven, totdat Leibniz heeft gezegd: „*tout ce qui est inné n'est pas connu*”, hetwelk beteekent: een inzicht, dat de geest uit zijn eigen middelen heeft, behoeft daarom nog niet bij iederen mensch in zijn bewustzijn aanwezig te zijn; wat tot de sfeer des geestes behoort, kan in den donkeren achtergrond blijven en dus in werkelijkheid, actueel, tot op het oogenblik van den dood onbekend zijn, ofschoon het voortdurend potentieel, in aanleg, daar aanwezig is.

Scholten beroept zich, om te bewijzen dat Aristoteles empirist was, inzonderheid op zijne moraal en politiek. Maar gelijk Aristoteles in alle wetenschappen bv. in de mathesis axiomata aanneemt, zoo huldigt hij ook ethische en politieke grondwaarheden. Wel verklaart hij, dat op dit gebied niet even stringente bewijzen mogelijk zijn als in de wiskunde, maar daarbij heeft hij het oog op de betrekkelijke vaagheid der begrippen, waarmee de beoefenaar der ethiek werken moet. „*πραπλήσιον γὰρ Φαίνεται μαθηματικῷ τε πιθανολογῶντος ἀποδέχεσθαι καὶ ρητορικὸν ἀποδείξει ἀπαιτεῖν* d. i. het zou even belachelijk zijn van een mathematicus het gebruik van waarschijnlijkheidsbewijzen te verwachten als van een redenaar stringente bewijzen te vorderen.” (Eth. Nicom. I, cap. 3, 1095, a. 25). De rechte lijn en de cirkel wordt door een ieder op dezelfde wijze gedefinieerd, maar grootmoedigheid en dapperheid niet; ook moet men in de ethiek rekening houden met den subjectieven toestand der individuen. Tot zedelijkheid is daarom een zekere takt noodig, gelijk de *Φρόνιμος* dan ook

bezit volgens Aristoteles. Want we hebben hier niet te doen met wat is, of wat geschiedt, maar met wat behoort te zijn. Het is dus niet zooals prof. Scholten het voorstelt, dat Aristoteles uitgaande van de ervaring, niet verder kwam dan tot de waarneming van hetgeen nuttig en schadelijk voor den mensch is, en tot het begrip van de deugd als het juiste midden tusschen twee ondeugden.

De idee van het midden is een maatstaf van goed en kwaad, die alleen betrouwbaar is in de handen van een deskundige, d. i. de deugdzame. De maatstaf van goed en kwaad bezit hij in zijn *ἄριστος λόγος*. De rede bestaat uit principia, die voor allen gelden, ook voor de Godheid, die enkel *νοῦς* is. Zoo o. a. dit principe, dat het meest zelfgenoegzame en onafhankelijke leven de grootste mate van geluk biedt. Ook kent Aristoteles op zedelijk gebied eigenschappen aan den mensch toe, die zijne waarde uitmaken. Hij bestempelt die steeds met den naam *τὸ κάλλιον*. En zoo weinig is Aristoteles empirist, dat, als de keuze gaat tusschen een leven met of zonder genot, hij onbewimpeld het laatste kiest, wanneer plichtsvervulling zulks eischt. Hij zegt: Deugden zooals dapperheid, matigheid e. a. zouden wij toch verkiesen, ook al brachten ze geen genot mede. (Eth. Nic. X, c 3, 1174, a, 16.)

Het empirisch standpunt bestaat daarin, dat men aanneemt, dat zedelijke eischen ons van buiten af gesteld worden. Maar Aristoteles leert duidelijk, dat wij eene zedelijke natuur hebben, die eischt dat wij naar de stem der rede luisteren, want hij zegt: *Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν* d. i.: het pad der deugd is eene gewoonte, die gewild wordt en waarbij wij het rechte midden houden tusschen een te veel en een te weinig, maar het is bepaald door de rede en het loopt, zooals de redelijke mensch het afbakt. (Eth. Nic. II c 6 p. 1107, a, 11.)

Het empirisch standpunt bestaat daarin, zegt Scholten „dat de wijsgeer een zedelijk ideaal mist, dat zich aan hem voordoet als eene hoogere toekomstige werkelijkheid, waarnaar hij de nog onvolkomen werkelijkheid verbetert. Aristoteles mist een ideaal voor den mensch, en bepaalt zich daarom tot de waarneming van hetgeen nuttig en schadelijk voor hem is. Hij mist een ideaal voor den staat, en bepaalt zijne onderzoekingen tot den best mogelijken staat. In dit opzicht staat Aristoteles beneden Plato.” (pag. 108 z. b.) Door deze opvatting geeft Scholten blijk op de tegenstelling van ζῆν en εὖ ζῆν bij Aristoteles niet gelet te hebben. ζῆν is bij hem het door de natuur gegevene zijn des menschen, εὖ ζῆν is het door eigene werkzaamheid verworvene welzijn. De omzetting van 's menschen wezen in zelfbewuste redelijke werkzaamheid is het hoofddoel des levens, on deze omzetting brengt tevens zijne volkomene bevrediging, het geluk des menschen mede. Eth. Nicom. I, c 4, 2 zegt Aristoteles, dat goed leven en goed handelen (τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν) identisch zijn met de eudaimonie. Het geluk is volgens hem ons eigen werk, want het handelen, dat aan de wet van het goede beantwoordt, brengt door zijn eigen aard genot voort. Het eenige, dat van den mensch gevorderd wordt om het geluk te erlangen, is waarachtigheid en ernst. Alle schijn in het handelen biedt ook slechts schijn van geluk. Den rechtschapene noemt Aristoteles bij voorkeur τὸν σπουδαῖον, d. i. een degelijk mensch. Elders zegt hij, dat 's menschen geluk bestaat ἐν τῷ ἔργῳ, in het handelen. Het volmaakte handelen is dus het ideaal van het menschenlijke leven.

Dezelfde ontwikkeling als bij den mensch van ζῆν tot εὖ ζῆν vindt ook plaats bij den staat. Aristoteles zegt, dat de staat ontstaan is om het leven te redden, maar bestaat om het leven volkomen te doen zijn, γινωσκόμενι οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. (Polit. I, c. 1, pag. 1253, a, 27). Ook de staat is bij Aristoteles een organisme evenals de mensch. In tijdsorde verschijnen de

deelen eer dan het geheel, maar het begrip „staat” is eer dan het begrip familie of individu. Hegel zegt: niet aan den enkele en zijn recht, zooals de moderne voorstelling wil, kent Aristoteles de eerste plaats toe, maar aan den staat, als het algemeene leven in het goede en in gerechtigheid. (Hegel Vorles. Berlin 1833—1836 II, 398). Aristoteles heeft dus wel degelijk een ideaal, zoowel voor het persoonlijke als voor het staatkundige leven, wat Scholten ontkent. Alleen is het ideaal, dat de filosoof opstelt, niet transcendent, gelijk dat van Plato. Als hij het εὖ ζῆν d. i.: het volgroeide leven en het εὖ πράττειν d. i. het volmaakte handelen tot ideaal stelt, heeft hij een doel voor zich, dat men ten aanzien van de natuur immanent zou kunnen noemen.

Onze slotsom is, dat onze beroemde landgenoot, Prof. Scholten, een valsch licht op Aristoteles heeft laten vallen, ten deele door wat hij over Aristoteles geschreven heeft, maar vooral door wat hij verzwegen heeft.

Opdat niemand moge denken dat Prof. Scholten meer gezegd heeft, dan door mij vermeld wordt, wil ik de geheele bladzijde, door hem aan de Logica van Aristoteles gewijd, hier inlasschen. Te meer daar zij mij aan het slot toeschijnt de waarheid op den kop te zetten.

„Hadden de vroegere wijsgeeren geredeneerd, had Plato inzonderheid aan de dialectiek eene belangrijke plaats in de rij der wetenschappen aangewezen, Aristoteles maakte de werkzaamheid van het verstand tot een afzonderlijk voorwerp van wetenschap, spoorde empirisch de wetten en denkvormen na van het menschelijk denken (τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν), en riep hiermede de logica of analytica als eene nieuwe wetenschap in het leven. De Aristotelische logica, op de waarneming van den menschelijken geest gegrond, is echter eene bloot formele wetenschap (ὄργανον τῆς φιλοσοφίας), ten doel hebbende de aanwijzing, hoe het subject de kennis van het objectieve zich verwerven moet. Dat in de

subjectieve logica de objectieve wetten van het heelal, waartoe ook het subject of de denkende mensch zelf behoort, zich afspiegelen, m. a. w. dat de logica niet enkel subjectief en formeel, niet enkel het werktuig des wijsgeers, maar een objectief reëel bestanddeel (*μέρος*) der wijsbegeerte zelve is, kwam bij Aristoteles niet op, en werd eerst later door Hegel in het licht gesteld." (Gesch. der godsd. en wijsb. 1863, pag. 107).

Wat hier in Hegel geprezen wordt, heeft Aristoteles 't eerst gedaan, die duidelijk zegt: de verschillende categorieën duiden verschillende soorten van werkelijkheid aan en evenveel categorieën als er zijn, evenveel soorten van werkelijkheid zijn er ook „δοσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.” (Metaph. IV, c. 7, pag. 1017, b, 10). Ook is het duidelijk, dat b. v. mogelijkheid, voor Diodorus Kronos maar een woord, in de schatting van Aristoteles veel meer was dan een hulpmiddel om te denken en te spreken. Als Diodorus wil aantoonen, hoe vrij men met woorden kan omspringen, geeft hij aan zijn zoons de namen van partikels, *μέν* en *δέ*, terwijl hij zijn slaaf *ἀλλὰ μὴν* noemde. Een woord beteekent, volgens hem, dat wat de spreker wil. Maar bij Aristoteles is mogelijkheid een algemoene verklaringsgrond, in denzelfden zin een werkelijkheidskategorie als voor vele latere physici krachten en voor psychologen vermogens als verstand enz. dit zijn.

HOOFDSTUK II.

Aristoteles en A. Pierson.

In zijne voortreffelijke studiën over onze beschaving wijdt Pierson ook een paragraaf aan Aristoteles. (Hellas door A. Pierson II, 7).

Hij roemt hem als „den leerling op wiens Plato's Idealisme is overgegaan, maar die bestemd was de filosofie van den meester volkomen zelfstandig voort te zetten, het individueel-Platonische er aan te ontnemen; wat bij Plato vooral ethisch was, als om te stempelen tot een wetenschappelijk beginsel.” (bladz. 151). Wat hij op Aristoteles tegen heeft is eene zekere tweeslachtigheid. „Nu is de kunstenaar, dan de onderzoeker aan het woord. Hij beslist reeds over de bestemming eener wereld, die hij nog in de bijzonderheden moet leeren kennen. Tegelijk apologeet en uitlegger der Natuur, schiet hij te kort, nu in koelbloedigheid dan in verheffing. Vollen moed heeft hij nooit gehad: noch den moed van het Idealisme, noch dien van de empirie”. (bladz. 180).

Deze tweeslachtigheid van Aristoteles komt, volgens Pierson, vooral uit in zijne Ethiek. De Ethiek wordt bij Socrates geheel beheerscht door de vraag: Hoe verhouden zich genot en wijsheid tot elkander? „Socrates leerde, dat in het leven twee bronnen tot onze beschikking staan. Wijn vloeit uit de eene, water uit de andere; beide onder elkander te mengen, is onze plicht”.

(bladz. 90). Plato trok een scherpe grenslijn tusschen het aangename en het goede. „De kok en de geneesheer helpen ons beiden aan een diëet; de eerste vraagt wat streelt, de ander wat voedt en voor onze gezondheid dienstig is. Er zijn, volgens den Gorgias, ook voor het zieleleven koks en geneesheeren. Te Athene ontbreken de eersten allerminst. Alleen de filosofie bekreunt zich om onze genezing”. (bladz. 111). Aristoteles gaat niet zoo ver als Eudoxus, voor welken wijsgeer de lust het hoogste Goed is, maar hij toont zich op het diepst doordrongen van dat machtige verschijnsel in de menschelijke natuur: plezier in iets hebben. „Het plezier neemt in de Ethika van Aristoteles een groote plaats in.” (bladz. 185). Hij kan niet besluiten deze gewaarwording ongebruikt te laten liggen voor 's menschen zedelijke opvoeding. De genoemde gewaarwording is bij allen aanwezig, bij allen zonder onderscheid, en 'dit waarborgt hem reeds hare waarachtigheid”. (bladz. 186.) Deugd is bij hem: „op menschaardige wijze te genieten”. 186.)

Pierson, die agnosticus en tevens idealist was, gevoelde zich meer tot Plato dan tot Aristoteles getrokken. Plato, zegt hij, is zich helder bewust, dat alle Ethiek Idealisme is, en derhalve haren eigenlijken tegenstander in de zelfzucht en de nuttigheidsleer van het Empirisme vindt. Aristoteles heeft niet weten te kiezen tusschen Idealisme en Empirisme. Zijne Ethiek van het normale leven is door en door empirisch. Hij pleegt „heilig-schennis”, „daar hij bij het heroïsme der deugd aan lust of onlust durft denken”. (bladz. 180—192).

Is deze beoordeeling van Aristoteles juist? Is de opvatting die Aristoteles heeft van geluk en wijsheid, dezelfde als die men aantreft bij de voorstanders van de nuttigheidsleer? Als plezier het criterium is van goed en kwaad, gelijk Pierson aan Aristoteles toedicht, wordt alles op losse schroeven gezet. De een vindt dan zijn geluk in zingenot, de ander in zoete wraak, een derde in

het bijeenstrappen van goud, een vierde in zielenadel. De leer van het Utilisme is, dat deugd geen ijdel ceremonieel mag zijn, maar ergens toe dienen moet. Het is de leer, dat wat geluk bevordert zedelijk goed is. Indien dus lafheid, wreedheid, verraad onder bepaalde omstandigheden doeltreffend zijn, dan houden zij op ondeugden te zijn. Zoo althans is de onvermijdelijke conclusie.

Hoe dit beginsel toegepast kan worden, ziet men uit den exterminatie-oorlog door Engeland gevoerd tegen de Africaner natio; eerst met de wapenen in de hand, sedert het verdrag van Vereeniging door misbruik van overmacht. Robberts, Kitchener, French gebruikten hospitaaltreinen, als zij zich verplaatsen wilden. De aanvoerders der Boeren, die gewond in de handen der Engelschen vielen, werden voor een krijgsraad gedaagd en eenvoudig vermoord. De Engelschen richtten concentratiekampen op, om de vrouwen en kinderen van hun vijand te verdelgen en zoo de hoop der toekomst uit te roeien. Liever dan op het veld van eer te sneuvelen, lieten zij zich bij geheele scharen gevangen nemen, wel wetende dat de grootmoedige Boer kwaad niet met kwaad vergelden zou. Den heerlijken tuin van Z.-Africa verkeerden ze in eene woestenij, ten einde den vijand economisch te gronde te richten. Op kosten van de verarmde vroegere Republieken, voeren zij thans massa's Engelsche kolonisten in en trachten zoo de oorspronkelijke bevolking te overvleugelen. Door de school worden Engelsche beschaving en Engelsche taal opgedrongen. Wellicht zullen zij er in slagen Z.-Afrika geheel Engelsch te maken.

Men zal antwoorden: dat is niet eene politiek, die door het Utilisme wordt aanbevolen, want het Utilisme wil geluk bevordert zien en de Engelschen maken slachtoffers. Akkoord, maar bewijs eens dat de mensch zorgen moet voor hen, wier welvaart hem onverschillig is. Bewijs eens, dat men niet het recht heeft eigen geluk op de puinhoopen van het geluk van anderen te bouwen.

Toch zal ieder onpartijdig rechter de zooeven geschetste Engelsche politiek verachtelijk vinden. Als het Utilisme den rechten toetssteen van het zedelijk goede aangaf, dan zouden wij Powers gelijk moeten geven, die in het „International Journal of Ethics” het volgende schreef: „Het Angelsaksische ras late geen voordeel glippen; tot geene inschikkelijkheid toone het zich bereid; het gewicht van zijn ongedeelden invloed werpe het in elke weegschaal, waar het, hoe gering dan ook, gaat om de belangen zijner cultuur. Is ergens een strategisch punt, het worde bezet, is er een gunstig gelegen landstreek in te palmen, zij worde vermeesterd. Alle kolenvelden, alle mijnen, die het tot verdere ontwikkeling zijner nijverheid behoeft, het make zich er meester van. Zoo moeten wij blijven doen. Machtsgewoel zet zich even natuurlijk om in heerschappij, als besef van zwakheid in onderwerping. Als eens de sluimerende instincten van rasgewoel en rasvermogen wet zijn geworden, dan bezemen zij de papieren hindernissen der logica en der schijnverplichtingen onbarmhartig weg.”

Diezelfde leer werd reeds door de Spaansche struikroovers in praktijk gebracht, die, wanneer het er op aankwam om den behaalden buit te verdeelen, tegenover elkaar de meest stipte rechtvaardigheid in acht namen. Don Quichot, hun gevangene, riep daarom vol geestdrift uit: O, rechtvaardigheid, wat zijt gij toch eene goddelijke deugd! Zelfs dit geboefte, dit uitvaagsel des menschedoms zou geen oogenblik in vrede samen kunnen leven, wanneer het uwe wetten niet eerbiedigde. Om monsters van onrechtvaardigheid tegenover anderen te kunnen wezen, zijn ze verplicht tegenover elkaar rechtvaardig te zijn!

Ziedaar eene utilistische aanbeveling der rechtvaardigheid. Doch Aristoteles is geen utilist, want hij neemt aan, dat er eigenschappen zijn, die de waarde van den mensch uitmaken. Niet omdat zij geluk bevorderen, worden grootmoedigheid, dapperheid, matigheid enz. deugden door hem genoemd, maar omdat zij eervol

zijn, omdat ze een *κόλον* vertegenwoordigen. Zeker, men kan die deugden volgens Aristoteles niet bezitten, zonder tevens het zalig besef te hebben, dat men in zoover aan zijne roeping als redelijk wezen getrouw is. Doch op dit aangename besef komt het niet in de eerste plaats aan.

Genot, zegt Aristoteles, is een goed, dat de handeling des menschen voltooit. „Καὶσαυ τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἢ ἡδονή.” (Eth. Nicom. X, c. 4, 1175, a, 23.) De aard van het genot hangt af van het zintuig, dat genot ontvangt. Men kan spreken van een lust om te zien of een lust om te hooren. Wordt het zintuig moede, zoo gaat ook het genot weg. Ook wordt iedere verrichting door het genot van eene andere bezigheid gestoord. Een muzikkliefhebber wordt afgetrokken van zijne studie, als hij muzikanten in de buurt hoort spelen. Iemand, die tijdens zijn maaltijd naar eene tooneelvoorstelling zit te kijken, vergeet vaak zijn eten te gebruiken. Het genot is het laatste, dat bij de handeling komt, om haar te voltooien. In het handelen ligt de vervulling van onze bestemming. „ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰ γὰρ εἶναι καὶ τὰ εἶναι”, (Eth. Nicom. I, c. 7, p. 1098, a, 28). Het genot komt bij de handeling als de bloei bij de jeugd „οἶον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ἔρα”. (Eth. Nicom. X, c. 4, p. 1175, a, 29). Het genot is dus volgens Aristoteles iets innerlijks, dat ontstaat door de handeling. Het is, zooals R. Eucken zoo treffend zegt: „ons eigen werk, het laat zich niet van buiten af mededeelen noch als een sieraad omhangen, maar het verschilt naar de werkzaamheid en gaat daarmee op en neer” (Lebensansch. d. gr. Denker 4^e Aufl. 1902 p. 58). Zoo heeft ook Caird Aristoteles verstaan, want hij zegt: „Genot, het gevoel van harmonie met ons zelve en onze omstandigheden, is gelijk Aristoteles reeds leerde, het gevoel, dat onze zelfverwerkelijking begeleidt.” (Crit. philos. of Imm. Kant by Edw. Caird 1889 II p. 230.)

Pierson heeft de beschouwing over genot, die Aristoteles was toegedaan, niet behoorlijk weergegeven. Het leven voor zijn

pleizier beveelt Aristoteles nergens aan. Integendeel hij veroordeelt zulk een leven in sterke bewoordingen. Een leven voor zijn pleizier noemt hij een jagen naar schijngoed „ἀρεγέσθαι τοῦ δοκοῦντος συμφέρον” (Eth. Nicom. IX, c. 8, p. 1169, a, 39). De oorzaak van deze dwaling is, dat de menschen, terwijl zij het hooger genot zoeken, bij vergissing naar het lager grijpen, omdat er inderdaad tusschen vormaak en het einddoel van hun streven eene zekere overeenkomst is. (Ar. Polit. VIII, c. 5, 1339, b, 25.)

Op de vraag of iemand zich zelf behoort lief te hebben, antwoordt hij door onderscheid te maken tusschen het lager en het hooger zelf, het zelf der hartstochten en begeerten en het zedelijk redelijk zelf. Voor dat hooger zelf behoort men bestendig zorg te dragen en wie dat doet, behartigt tevens het welzijn van het geheel, waarvan hij een deel is. „Wanneer er een algemeene wedijver in den dienst van het lofwaardige werd ten toon gespreid en allen zich inspanden, om zoo mooi mogelijk te handelen, dan zouden daaruit voor allen te samen en voor ieder in het bijzonder de hoogste zegeningen voortvloeien, πάντων δὲ ἀμειλιωμένων πρὸς τὸ καλὸν καὶ διατεινομένων τὰ κάλλιστα πράττειν κοινῇ τ' ἅν πάντ' εἴη τὰ δέοντα καὶ ἰδίᾳ ἐκάστῳ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν.” Dus betaamt het den brave zelfzuchtig te zijn „ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ Φίλαυτον εἶναι.” (l.l.) Maar dat is een zelfzucht, welke met zelfopoffering identisch is. Want zij kan iemand nopen om macht, oer, leven zelfs prijs te geven, ten einde datgene te behouden, wat meer dan dat alles waard is. (l.l.)

Geheel daarmede in overeenstemming noemt Aristoteles een leven aan musicaal genot gewijd verachtelijk. (Ar. Polit. VIII, c. 5, 1339, b, 25.) Hij minacht zulk een leven, omdat het zich laat leiden door den hartstocht in plaats van door de rede, en omdat het streeft naar lust in plaats van het zedelijk goede en schoone (Eth. Nicom. II, c. 9, 2). Den zelfmoord noemt hij een laffe vlucht uit de moeilijkheden des levens; den heldendood van

den dappere, die zich welbewust in het gevaar heeft begeven om zijn vaderland te verdedigen, noemt hij schoon. (Eth. Nicom. III, c 7, 13). Hij zegt dat de deugd bestaat in het op de rechte wijze vreugde, liefde en haat te gevoelen, en dat men daarom niets zoozeer door onderricht en gewoonte moet aankweken als een zuiver oordeel over goede zeden en schoone handelingen. (Polit. VIII, c 5, 5). Is deze taal niet lijnrecht tegenovergesteld aan die van het utilisme?

Het is echter wel te verklaren, hoe Pierson tot zijne opvatting van Aristoteles is gekomen. De handeling en het genot zijn zoo nauw met elkaar verbonden, dat zij vaak niet onderscheiden worden door Aristoteles. In de eerste en voornaamste plaats stelt hij 's menschen geluk in die geestelijke, die innerlijke werkzaamheid, welke bij hem contemplatie, theorie heet. Eerst in de tweede plaats in het uitwendig handelen, dat aan de wet van het goede beantwoordt. Omdat de mensch hier veel meer van omstandigheden afhangt, welke hem telkens kunnen verhinderen te doen, wat hij zou willen doen, heet het practisch handelen bij Aristoteles eene minder zuivere bron van geluk.

Zooals boven gezegd is, hield de Grieksche Ethiek zich volgens Pierson vooral bezig met de verhouding van twee begrippen, genot en wijsheid. Vragen we daarom thans, hoe Aristoteles dacht over dit tweede begrip. De *φρόνησις*, zoo meent Pierson, is bij Aristoteles de wijsheid van den kunstenaar. Hij zegt, dat wij volgens Aristoteles van onze opvoeding moeten leeren, de denkbeelden van deugd en genoegen onafscheidelijk te verbinden. De geheele kunst van het zedelijke leven is het waarachtig beminnenswaardige te leeren beminnen. Deugd is: op menschwaardige wijze te genieten". (Hellas II, pag. 185). Elders zegt hij: „Wij moeten gedresseerd worden, ten einde de deugd aan te leeren. Onze natuur is volgens Aristoteles onzijdig ten opzichte van goed en kwaad". (p. 183 en 185).

Dit laatste is beslist onjuist. De stelling, dat er een *κάλον* is, zou geen zin hebben, indien zij niet beteekende, dat er iets hoogs en edels is, waaraan de mensch als zoodanig verwant is. Wel erkent Aristoteles een individueelen aanleg, b.v. tot onverschrokkenheid of tot hulpbetoon. Maar die aanleg is, ook al zij hij aanlog ten goede, niet voldoende voor zedelijk leven. Aristoteles brengt 's menschen aanleg steeds in verband met *ἔθος* en *λόγος*, met gewoonte en inzicht. Hij zegt: een goede aanleg is krachtens goddelijke beschikking het deel van gelukskinderen. Hij noemt hem *εὐφροσύνη*, wat men in 't Duitsch noemt: „Wohlnaturtheit”. (Eth. Nicom. X, c. 9, 6). Den aanleg aan zichzelf overgelaten vergelijkt hij nochtans bij een blind maar sterk beest, 't welk, juist omdat het sterk is, bij zijne forsche bewegingen aan de hevigste botsingen is blootgesteld. (Eth. Nic. VI, c. 13, 1). Die het goede enkel uit neiging of instinct doet, is niet meester van zijne voorstellingen „τῆς Φαντασίας οὐ κύριος” (Eth. Nicom. III, c. 5, p. 1114, a, 44).

Dat het tot het aanleeren van deugd voldoende zou zijn om gedresseerd te worden, ontkent Aristoteles ten sterkste. Ja, eer de lessen der wijsheid kunnen werken, moet de ziel des toehoorders reeds te voren goede gewoonten verworven hebben, zoodat zij op de rechte wijze zich verblijden en haten kan, gelijk de akker toebereid moet zijn, eer het zaad daarin wordt gestrooid. (Eth. Nicom. X, c. 9, 8.)

Plato had reeds op de macht der gewoonte bij de opvoeding tot zedelijkheid gewezen. Zuiver maatschappelijke deugden als matigheid en rechtvaardigheid noemt hij „ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονῶσαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ, d. i. ontstaan uit gewoonte en opvoeding zonder wetenschap en denkwerkzaamheid.” (Plato Phaedo 82 B). Voor de waarachtige deugd was volgens Plato echter meer noodig dan sleur, n.l. redelijk inzicht in het onderscheid tusschen goed en kwaad en zelfbewuste keuze. Dit is ook de leer van

Aristoteles. Hij vat de deugd op als een staat van 's menschen wil, d. i. van zijn redelijk begeeren. Deugd veronderstelt redelijk inzicht en keuze. Maar deugd is ook een zaak van ons gevoelen en handelen, zoodat genot en smart daarvan niet af te scheiden zijn: „περὶ ἡδονῶν γὰρ καὶ λύπῶν ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ” (Eth. Nicom. II, c. 3, p. 1104, a, 38). Immers loon lokt bij de opvoeding tot het goede en pijn schrikt van het kwade af. Nu is het een onuitroeibare eigenschap van den mensch voor lief en leed gevoel te hebben. De opvoeding is dan voltooid, wanneer men er aan gewend is lief en leed uit de rechte bronnen te putten. „Want hij, die zich slecht zingenot ontzegt en in die onthouding behagen schept, is waarlijk matig, maar die zich met weerzin bedoelde onthouding oplegt, is nog onmatig; hij die met blijdschap, ten minste zonder leedgevoel, gevaar trotseert, is waarlijk dapper, maar wie het gevaar met weerzin te gemoet gaat, is nog een lafaard.” l. l. (p. 1104). Volgens Aristoteles is dus de deugd volmaakt, als de betrachtting der deugd geen zelfoverwinning meer kost, maar men in haar plezier vindt.

In zooverre heeft Pierson gelijk, dat deugd volgens Aristoteles niet iets is, dat van nature gegeven is, maar verworven moet worden, evenals een kunst. Maar de vatbaarheid voor de deugd is eene geheel andere dan aanleg voor muziek of teekenen. Iemand kan het heel ver in die kunsten gebracht hebben, en nochtans weigeren er iets aan te doen. De deugd daarentegen is eene hebbelijkheid tot eene bepaalde klasse van daden, die, tenzij uitwendige omstandigheden zulks verhinderen, zeker in werking treedt. Het bestaan nu van hebbelijkheid kan alleen geconstateerd worden door het genot, dat men gevoelt in de daden, die uit deze hebbelijkheid voortkomen. (Eth. Nicom. II, 3, 1).

Pierson zegt, „dat wij volgens Aristoteles van onze opvoeding moeten leeren de beide denkbeelden van deugd en genoegten onafscheidelijk te verbinden”. „Ontzeg den mensch het recht

om te genieten, gelast hem dougd en genot tegenover elkander te stellen, en zie wat er door dit onmenselijk pogen van de eerste terecht komt". (pag. 186). Hier schijnt Pierson dus zelf te erkennen, dat de behoefte aan geluk rechtmatig mag heeten. Inderdaad, waarom zou de mensch voor zijn zaligheid onverschillig behooren te zijn? De Christelijke kerk steunt op dat streven naar zaligheid, als zij de menschen tracht tot bekeering te brengen. Maar smalend zegt Pierson, dat het Aristoteles' „paedagogische grondkracht" is en dat er dus bij zijn „empirisme" niet van „een zedelijk beginsel" sprake kan zijn. p. 186 en 187. Doch Aristoteles leert, dat de wijsheid (*Φρόνησις*) verre boven het genot staat. „Er zijn vele dingen, naar welke de mensch gaarne streeft, ook al volgde daaruit geen genot, zooals het zien, de herinnering, het weten, het bezit der deugd. Dat deze dingen noodwendig genot mee-brengen, maakt geen verschil hierin, want wij zouden ze toch verkiezen, ook al brachten ze geen genot mede". (Eth. Nicom. X, c. 3, 12). En dat het genot niet het hoogste goed kan zijn, bewijst Aristoteles tegenover Eudoxus aldus: „Genot met wijsheid is een hooger goed dan genot alleen. Het genot is dus een goed, dat vermeerderd kan worden. En het hoogste goed is, zooals Plato heeft aangetoond, niet voor vermeerdering vatbaar. Genot kan dus het hoogste goed niet zijn". (Eth. Nicom. X, c. 2, 3.)

Aristoteles stelt het hoogste goed in σοφία en Φρόνησις. (Eth. Nicom. V, c 7, 1). De eerste is de wijsheid, die het Goddelijke, het onveranderlijke tot object heeft. De laatste is de wijsheid, die den mensch te pas komt, in zoover hij een samengesteld wezen is, half redelijk wezen, half dier, een σύνθετον. De taak der Φρόνησις is de ontplooiing van het Goddelijke in den mensch voor te bereiden. De Φρόνησις is niet bloote kennis, maar het oog voor wat in ieder bijzonder geval goed en loffelijk is, 't welk enkel door het doen van het goede wordt verkregen. Of om met van der Wijck te spreken: „ἡ Φρόνησις is zoo weinig bloote kennis

dat integendeel,¹ waar zij bestaat, te gelijker tijd alle deugden aanwezig zijn. Aangeboren goede eigenschappen kunnen afzonderlijk voorkomen, maar de echte deugd is één, daar alle deugden in eene en dezelfde *φρόνησις* haar gemeenschappelijk middelpunt bezitten. Toch zou het verkeerd zijn op den trant van Socrates deugd en kennis te vereenzelvigen, want zoo wordt het pathologisch element der deugd, het aandeel der oefening over het hoofd gezien. (Eth. Nic. VI, c. 13, 3). In het willen van het goede zetelt de ethische voortreffelijkheid, gelijk de dianoëtische in het denken van het goddelijke bestaat. Maar dat willen, hetwelk niet anders dan het door de rede beheerschte begeeren is, wordt onder den invloed der goede gewoonte geboren. De deugd reproduceert de handelingen, in welke zij haar oorsprong vond". De eudaimonia bij Aristoteles, in Verslagen Kon. Akad. afd. lett. 1883 12^e deel p. 54, 55).

Aristoteles is dus een besliste tegenstander van de nuttigheidsleer. Dat hij aan het genot zulk eene breede plaats inruimt in de Ethiek, komt doordat het genot de handeling begeleidt en voltooit. Indien plicht en genot absolute tegenstellingen waren, zou Pierson gelijk hebben, dat het heiligschennis is, om bij het heroïsme der deugd van lust en onlust te spreken. Maar plicht en genot zijn geen tegenstellingen. Wie uit plichtsbesef zich het genot ontzegt, dat bestaat in de bevrediging van zijne individueele lusten, behoudt het genot mensch te zijn in den echten, hoogen zin des woords, en mag zich verheugen, dat onze algemeene redelijke natuur in hem tot haar recht komt.

Vriendschap gegrond op genot, als bevrediging der zinnelijkheid, wordt door Aristoteles laag gesteld. Daarentegen prijst hij die vriendschap, die tusschen goeden bestaat, omdat ze elkander in deugd gelijken en hij zegt, dat deze het hoogste genot voortbrengt. (Eth. Nicom. VIII, c. 3, 6). Dapperheid uit eigenbelang vergelijkt hij bij den moed van een ezel, die slaag trotseert,

omdat hij honger heeft en bij zijn eten wil komen. De dapperheid van iemand, die voor de eer en de goederen des vaderlands, voor vrijheid en recht zijn leven waagt, verschaft het hoogste genot. (Eth. Nicom. III, c. 9, 3.)

Aristoteles stond in zijne beschouwingen over zedelijkheid evenzeer als zijn groote voorganger Plato aan de zijde van het Idealisme. Bij het lezen van Pierson krijgt men den valschen indruk, dat het tegendeel waarheid is.

HOOFDSTUK III.

Aristoteles en Spruyt.

De vooringenomenheid van Spruyt tegen Aristoteles blijkt bij vergelijking van bladzijde 34 zijner „Geschiedenis der Wijsbegeerte” met bladzijde 211 en 519. Tegen de leer van Aristoteles, die het substantieele, het blijvende, in het soortkarakter zoekt, voert hij op pag. 34 aan: „Maar dit algemeene karakter kan moeilijk gezegd worden zelfstandig te bestaan; het komt alleen met accidentia verbonden in de individu's voor, nooit staat het „op zich zelf.”” Op bladzijde 211 wordt die grief tegen Aristoteles nog eens herhaald. Hem wordt de onzinnige gedachte aangewreven, dat het blijvende op zich zelf zou kunnen staan zonder het wisselvallige, dat de substantie een *χωριστον* zou zijn, terwijl Spruyt zeer goed weet en zelf vermeldt, dat Aristoteles die stelling, door hem terecht of te onrecht aan Plato toegeschreven, in Plato veroordeeld heeft. Erkend moet worden, dat Aristoteles Plato waarschijnlijk niet juist heeft beoordeeld; waarschijnlijk bedoelde Plato enkel de tegenstelling tusschen het waarneembare en het denkbare, het concrete en het algemeene, datgene wat men enkel wijzen, met den vinger wijzen, en datgene wat men enkel noemen kan.

Wat daar ook van zij, op bladzijde 519 vermeldt Spruyt met ingenomenheid, dat Kant leert: het bestaan van een ding is geen praedikaat van dat ding. „Honderd werkelijke daalders hebben

geen andere eigenschappen dan honderd mogelijke, adaequaat voorgestelde. Hadden zij andere, dan zou de voorstelling niet adaequaat zijn geweest. Ook kunnen de honderd mogelijke nooit honderd werkelijke worden. De man, die honderd daalders ontvangen moet en ze ontvangt, ziet niet zijn voorgestelde daalders in werkelijke veranderen. De voorgestelde blijven voorgestelde, en de werkelijke, werkelijke. Kant drukt dit uit door deze woorden: „Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges.” Elk praedicaat, b.v. hardheid van ijzer, wordt in onze gedachte relatief of conditioneel aanwezig gedacht; die hardheid is, als ijzer er is. Maar het bestaan van ijzer wordt niet relatief gedacht; wij kunnen niet zeggen: dat bestaan is er, als ijzer er is. Maar als ik denk, dat ijzer bestaat, geschiedt zulks onvoorwaardelijk. Nu kan ik door logische redeneering, begripsanalyse, aan een subject tal van praedicaten toekennen, maar ik stel ze conditioneel; zij zijn er, als het subject er is. Zoo kan ik betoogen: het absolute is onafhankelijk, onvoorwaardelijk, eeuwig, eenig, d. w. z. al die hoedanigheden zijn werkelijk, als 't absolute er is. Maar ik blijf binnen mijn gedachtenkring. 't Bestaan blijkt alleen door zinnelijke waarneming.”

Spruyt noemt dat eene „eenvoudige waarheid”, die hij „reeds herhaaldelijk” in zijne beschouwing over Anselmus en Cartesius' Godsbewijzen „toelichte.”

Nu vragen wij: is er niet de heerlijkste overeenstemming tusschen die wijsheid van Kant en de leer van Aristoteles, welke hij in de dagen van zijn antagonisme tegen Plato ontvouwde, de leer dat, indien de individuen werden weggenomen, ook de universalia zouden verdwijnen, m. a. w. „dat de denkbare, weetbare, algemeene dingen niet *buiten* de waarneembare wereld, maar *daarin* als het wezenlijk en de werkende kracht te zoeken zijn.” (Spruyt pag. 34). Onmiddelijk hierop schrijft Spruyt het volgende: „Aristoteles' groot bezwaar tegen Plato's Ideeënleer is, dat de idee als het algemeene, afzon-

derlijk bestaande buiten de individu's, een *contradictio in terminis* is. Wat hierbij aan Aristoteles ontgaat is, dat hij zelf in een niet minder groote moeilijkheid vervalt dan Plato. Voorwerp van het algemeene begrip driehoek of paard is volgens hem het algemeene of gemeenschappelijke karakter van zekere individu's, en in dit soortkarakter zoekt hij de substantie. Maar dit algemeene karakter kan moeilijk gezegd worden zelfstandig te bestaan; het komt alleen met *accidentia* verbonden in de individu's voor, nooit staat het „op zich zelf.”

Bron van verwarring is hier de tweëerlei beteekenis, die aan het woord substantie kan worden toegekend. Men kan onder dien term verstaan: het op zich zelf staande, maar dat is er niet, want substantie is een betrekkingbegrip; zij vereischt om te bestaan *accidenties*; dat is het juist, wat Aristoteles tegenover Plato, zooals deze door hem te recht of te onrecht wordt opgevat, heeft betoogd in zijne bestrijding van de ideëenleer. Maar men kan ook onder den term substantie verstaan: het blijvende, zonder hetwelk er van verandering geen sprake zou zijn. Enkel het blijvende verandert. In dien zin heeft Aristoteles de beteekenis van het woord vastgelegd. „Eén ding is zeker, zegt Van der Wijck in *Onze Eeuw* Mei 1905 bl. 293, dat we er nooit aan zouden denken een boom, die in den zomer met zijn duizenden bladeren prijkt, en in den winter zijn kale takken en twijgen vertoont, den zelfden boom te noemen, indien we niet begonnen waren ons zelve als wezens te beschouwen, die blijven en tevens wisselen. In het licht van ons zelfbewustzijn zien we de wereld, die ons omgeeft. Dit is reeds op uitnemende wijze door den ouden Aristoteles te verstaan gegeven. Hij gewaagt van de pogingen der oudste wijsgeeren, om een blijvenden en overal gelijken achtergrond voor de wisselende gestalten en hoedanigheden van het stoffelijke op te sporen. En dan voert hij als toelichtend voorbeeld het volgende aan: „Men spreekt van den zelfden Socrates, ook al wordt hij van onkundig geleerd”. Men

heeft dit aldus uitgedrukt: de substantie blijft, maar de accidentiën wisselen”.

In denzelfden geest beredeneert Aristoteles Met. VI c. 8. p. 1033, a. 6, dat wie een koperen bol maakt, niet het koper fabriceert, waaruit hij een bol maakt, want dat *ὑποκείμενον* moest er reeds zijn, dat hij evenmin den vorm, τὸ εἶδος, de natuur van den bol maakt, want de vorm wordt niet, voor dien vorm is er geen ontstaan; de vorm is datgene wat in iets anders gebracht wordt door kunst of door natuur, door voortbrengend vermogen. Uit het gezegde blijkt dus, dat datgene wat wij als vorm, εἶδος, of wezen, οὐσία bestempelen, niet ontstaat, dat wel echter de daarnaar benoemde vereeniging van stof en vorm ontstaat. Voorts dat in al het wordende een stof voorhanden is en dat het een dit, het andere dat is”. Φανερόν ἄρα ὅτι τὸ εἶδος οὐ γίνεσθαι, οὐδ’ ἔστιν αὐτοῦ γένεσις. γένεσις τοῦτο γὰρ ἔστιν ὃ ἐν ἄλλῳ γίνεσθαι ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνάμεως. Φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίνεσθαι, ἢ δὲ σύνθεσις ἢ κατὰ ταύτην λεγομένη γίνεσθαι, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὅλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τὸδε τὸ δὲ τὸδε.

Zoo maakt dus Aristoteles onderscheid tusschen stof en vorm, datgene waaruit en datgene waartoe iets wordt. Nu leert de ervaring, dat niet uit alles alles worden kan, b.v. dat men uit zand geen strik kan draaien, dat uit een kippenei geen salamander, maar enkel een kip, dat uit een eikel geen beuk, maar enkel een eikeboom kan voortkomen. Ook voor dat algemeen inzicht heeft Aristoteles de gepaste algemeene termen ingevoerd door van *potentieel* en *actueel* te gewagen.

Er waren Eleatische denkers, die aldus redeneerden: hoe kan ooit iets ontstaan? Wat ontstaat, moet ontstaan of uit het bestaande of uit het niet-bestaande. Komt het uit het bestaande voort, dan was het er reeds en behoefde niet meer te ontstaan, terwijl uit het niet-bestaande niets kan voortkomen, want niets

wordt uit niets. Ergo ontstaan is een hersenschim, is iets onmogelijks. Aristoteles lost de moeilijkheid op door te zeggen: ontstaan grijpt plaats, waar dingen uit den staat van potentialiteit in dien van actualiteit overgaan. Het potentieele, de toekomstige kip, is er in zekeren zin niet, want het ei is enkel een ei en geen kip, maar in een anderen zin is het toch meer dan iets, dat niet bestaat, want het vertegenwoordigt een *bepaalde* mogelijkheid van ontwikkeling.

Nu zegt Spruyt op bladzijde 217: „welke vraag men ook den volgeling van Aristoteles voorlegt, hij kan zonder nader onderzoek haar beantwoorden met behulp der termen, materie en vorm, potentieel en actueel. Bijv. hoe zien wij kleuren en licht? Empedocles en Democritus hadden gezegd: Deeltjes verlaten de lichamen buiten ons, dringen in onze zintuigen; hun aanwezigheid daarin is het zien. Dit is een verklaring, wier juistheid onderzocht kan worden, maar in elk geval een mededeeling, die iets anders zegt dan wat ieder weet. Maar Aristoteles verwerpt die verklaring en stelt er voor in de plaats: bij het zien komt de kleurperceptie, die potentieel in ons was, tot een actueel bestaan. De volgelingen van Aristoteles gaan op dien weg nog verder dan hij, en de scholastieke natuurfilosofie der Middeleeuwen bestaat eindelijk uit niets anders dan uit de vertaling van algemeen bekende zaken in een barbaarsche nomenclatuur.”

Doch daarbij ziet Spruyt tweëerlei over het hoofd. In de eerste plaats vergeet hij, dat hij zelf weinige bladzijden vroeger schreef: „Waar het aankomt op nauwkeurig waarnemen en beschrijven, hetzij van een kippenei, dat zich ontwikkelt, van een sophisme, dat met succes gebruikt wordt, of van een menschelijken hartstocht, is er altijd veel van Aristoteles te leeren, en juist omdat hij de verschilpunten van verwante verschijnselen zoo scherp opvat en zoo velerlei overziet, is hij een geniaal man in het geven van een systematisch overzicht van het direct waarneembare. (Spruyt, pag.

209). Er kan dan ook niet aan getwijfeld worden, dat, hadden de volgelingen van Aristoteles zich op „het nauwkeurig waarnemen en beschrijven” van hun grooten meester toegelegd, zij niet den spot zouden hebben verdiend, waarmede Molière hen later heeft aan de kaak gesteld.

Want — en dit is het tweede punt, dat Spruyt ons toeschijnt hier vergeten te hebben — het misbruik, dat er later van de termen stof en vorm, potentieel en actueel, is gemaakt, neemt niets weg van de groote verdienste die termen te hebben ingevoerd. Tot hen, die vragen wat wij winnen kunnen door verrijking van onzen taalschat met een paar woorden, zij gezegd, dat wij woorden noodig hebben om te denken, en dat, indien een nieuwe formule de begrippen verhelderen kan, welke aan telkens wederkeerende termen als „zijn” en „worden” zich vastknoopen, er ons een Ariadnedraad in de hand wordt gegeven, waarmede men zich orienteeren kan.

Spruyt zegt bladzijde 214: „De tegenstelling van materie en vorm in verband met die van potentia en actus vormen den grondslag van Aristoteles’ natuurphilosophie, het gedeelte van Aristoteles’ wijsbegeerte, waarvan Hegel vol bewondering getuigt dat Aristoteles „den Reichthum des realen Universums dem Begriffe unterjocht” heeft.”

Vervolgens dingt hij op de lofspraak van Hegel, waarmede wij ons gaarne vereenigen, aldus af: „Het begrip materie is een relatief begrip, even als dat van vader en zoon. Men kan Prins Willem II beschouwen als vader, namelijk van Willem III, maar men kan hem ook zoon noemen, als men hem beschouwt in zijn relatie tot Frederik Hendrik. Hetzelfde nu is het geval met het begrip materie: men kan druivensap beschouwen als de materie, waaruit wijn wordt, maar men kan ook omgekeerd vragen: wat is de materie van druivensap? en als zoodanig beschouwen de voedingsstoffen, die de plant opnam; deze voedingsstoffen hebben weer de vier

elementen tot materie, die Aristoteles natuurlijk als veranderlijk denkt wegens de getuigenis der zinnelijke waarneming. Tegen die beschouwing is niets in te brengen, maar men leert er niets door dan een nieuwe wijze om de dingen te noemen. De leek zegt: ijs ontstaat uit water. De Aristotelische geleerde zou zeggen: bij het ontstaan van ijs moet men wel onderscheiden tusschen het principium, ex quo fit., dat is de materie, het water, en het principium quo fit, dat is de forma substantialis van ijs. Iedere verandering wordt nu eenvoudig verklaard door er op te wijzen, dat een zekere forma substantialis zich met zekere materie heeft verbonden”.

„Nauw hiermee verwant is het gebruik van de termen potentie, vermogen, aanleg en actus, werkelijkheid, die bij Aristoteles schering en inslag zijn. Bij elke verandering neemt Aristoteles aan, dat de materie de eigenschappen vóór die verandering reeds potentieel bevat. Zoo wordt het begrip verandering, dat voor ons niet gemakkelijk te definieeren is, zeer eenvoudig verklaard door te zeggen: het is de overgang van het potentieele tot het actueele.” (Spruyt bl. 214, 215).

Wij willen het nog eens herhalen: de onderscheiding van potentieel en actueel was een goed gekozen algemeene formule om aan te duiden, dat het „worden” vaste banen volgt. Maar zoodra men die formule als een verklaring liet gelden, waarom juist uit A enkel B en juist uit C enkel D ontstaat, werd zij, in strijd met de bedoeling van Aristoteles, de oorzaak van stilstand op het gebied van onderzoek en wetenschap. Toch kunnen de onderscheidingen, die door groote denkers in woorden zijn vastgelegd, niet door latere eeuwen worden overboord geworpen. Spruyt prijst het in Cartesius, dat hij de oude filosofie voor nutteloos gebabbel verklaarde, en met een geheel nieuwe vraag voor den dag kwam, die hij bij ieder natuurverschijnsel herhaald wilde zien: welke bewegingen worden hier door bepaalde stofdeeltjes uitgevoerd? Doch het Darwinisme gaat van grondbegrippen uit als

erfelijkheid, ontwikkeling, variatie, in welke de begrippen van Plato en Aristoteles, begrippen als substantialiteit van den vorm, doel, *δύναμις*, *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια* voortleven. Erfelijkheid is een streven tot herhaling van ouderlijke eigenschappen. Het ontwikkelingsvermogen der kiem is een streven tot reproductie van het type der soort, van den *εἶδος*. Tegenover dergelijke zaken staat de mechanische physica radeloos. Men kan Aristoteles' theologie wel in woorden op zijde schuiven, maar in het denken der natuurkundigen breekt zij zich telkens op nieuw baan. Te recht zegt Dr. Bavinck blz. 46 van „Christelijke wereldbeschouwing”: „De evolutieer heeft wel het *παντα ρει* van Heraclitus herhaald en aan het algemeene, aan de soort de realiteit ontzegd. Maar er is thans in wijden kring een terugkeer tot de formae substantiales van Aristoteles te bespeuren. Hans Driesch zegt in de voorrede van zijn jongste werk, dat hij een synthese beoogt van Aristotelische en Newtonische „Forschungsmaximen” en noemt elders de nieuwste wending in de wetenschap ein „Zurück zu den für überwunden gehaltenen substanziellen Formen und verborgenen Eigenschaften des Aristoteles und der Scholastik.”

Ook in andere opzichten laat Spruyt niet aan Aristoteles volle recht wedervaren. Aristoteles was minder „oppervlakkig” en „conservatief” dan Spruyt ons zou doen vermoeden, wanneer hij van de „woestijn der Aristotelische ethiek gewaagt (bl. 206, 224 en 225). Ten onrechte zegt Spruyt, dat de vraag naar het ware levensdoel bij hem „onbesproken” blijft. Als men Spruyt leest, krijgt men den indruk, dat Aristoteles een bolleboos van geleerdheid was, wiens conservatisme hem verhinderde de bestaande maatschappij te hervormen. Een man als Erasmus dus, die de hoogste toppen der wetenschap bereikte, maar van zichzelf zeide: verbetering der zeden is mijne zaak niet, ik acht mij de eere van martelaarschap niet waardig.

Het was Aristoteles in de eerste plaats te doen, zegt Spruyt,

om behoud van het bestaande, d. i. van eene maatschappij, waarin hij zelf en andere filosofen ongehinderd hun beroep konden uitoefenen. En waarin bestaat het beroep van den filosoof? Spruyt zegt: „Aristoteles kon zich niet voorstellen, dat iemand een beter doel zou kunnen kiezen dan hij en zijne leerlingen, n.l. uitbreiding van hun inzicht in de dingen, gedreven door eene onverzadelijke weetgierigheid” (Spruyt, pag. 226).

Was Aristoteles werkelijk conservatief? Om die vraag te kunnen beantwoorden, moeten we ons eerst afvragen: welk begrip had Aristoteles van zijne taak als filosoof, en heeft Spruyt zijne opvatting juist weergegeven?

Dat het volk de filosofen als kamergeleerden beschouwde, die van het practische leven weinig verstand hadden, is buiten kijf. Trouwens sommige filosofen hadden zelf meegeholpen om deze meening ingang te doen vinden. Pythagoras o. a. zeide volgens Cicero: „Een filosoof is een van die zeldzame menschen, die zich alleen bekommeren om de studie van het wezen der dingen, en die al het overige voor niets achten.” (Cic. Tusc. V, 3).

Plato's opvatting van de taak eens filosoofs was niet geschikt, om de publieke opinie op dit punt te wijzigen. De filosofen behooren, volgens hem, het grootste deel van hun tijd te geven aan bespiegelingen. Om beurten moeten zij eene wijle afdalen uit hun vaderland, de bovenzinnelijke wereld, om zich met het bestuur van den staat in te laten. Hunne taak is: de ideënwereld, die zij alleen kennen, te copieeren in dit leven en hunne medeburgers op het leven aan gene zijde des grafs voor te bereiden. (Plato Rep. 540 A. 519 D.) Hij wilde de filosofen althans gedurende eenigen tijd doen deelnemen aan het practische leven, en stelde hun den eisch naast eigen geluk ook dat hunner medemenschen te bevorderen. Hij deelt ons mede, hoe gering men te zijnen tijde dacht over de taak van den filosoof. Vrouwen, kinderen en slaven bejegenden den filosoof met minachting, omdat ze hem voor

een sukkel hielden. Sommigen verkondigden als hunne meening, dat een mensch in zijne jeugd vrij mocht filosofheeren, maar dat hij, als hij oud werd en dan nog filosofheerde, een pak slaag verdiende. (Gorgias 485 D). Deze opvatting keurt Plato beslist af. Zeer gevoelt hij zich aangetrokken tot de levensbeschouwing der Cynici, die zichzelven aanmerkten als de geneesheeren hunner door inbeelding en genotzucht krank gewordene medemenschen. (Rep. VI, 489 B.).

Aristoteles beschouwde het politieke leven en het theoretische als gelijksoortig, omdat beide levensvormen rijk zijn aan schoone werkzaamheid. (Polit. IV, 't begin). De menschelijke natuur heeft volgens hem twee even waarachtige zijden, die in het practisch werken des staatsmans en den theoretischen arbeid van den filosoof hunne bevrediging vinden. Beide functiën beoogen naast eigen geluk dat der medeburgers. Maar terwijl in het bewustzijn van den politicus het doel van zijne werkzaamheid en de werkzaamheid zelve onderscheiden zijn, vallen in het bewustzijn van den filosoof doel en arbeid samen. (Eth. Nicom. X, c. 7. p. 1177, a, 48.) Want het redelijk ik streeft naar het edele en schoone en dit is voor den filosoof voorwerp van zijn hoogste liefde. Vrienden, vaderland, en gezin deelen in zijne liefde, daar zij als deel van het eigen ik worden aangemerkt. En in die liefde gevoelen allen zich wederkeerig gelukkig. (Eth. Nicom. IX, c. 8.)

Een filosoof is volgens Aristoteles iemand, die naar geestesadel streeft en door zijn streven zichzelven en anderen gelukkig maakt. Spruyt zegt, dat Aristoteles en zijne leerlingen geen ander doel kenden dan het bevredigen eener onverzadelijke weetgierigheid. (pag. 226). Dit is beslist onwaar. Aristoteles stelt de weetgierigheid op één lijn met de eerezucht, en rekt ze toe aan hen, die geestelijke genietingen najagen. Eth. Nicom. III c. 10 p. 1117, b, 5 zegt hij: „οἱ δὲ περὶ τὰς τοιαύτας ἡδονὰς (Φιλοτιμίαν, Φιλομάθειαν) οὔτε σάφρονες οὔτε ἀκόλαστοι λέγονται d. i. zij die zich op zulke genietingen toe-

leggen als door eerezucht, leergierigheid worden nagestreefd, worden niet met den naam van matigen of onmatigen bestempeld." Telkens zegt Aristoteles, dat het doel der werkzaamheid van den filosoof τὸ καλὸν is, en het schoone is bij hem iets, dat op zich zelf waarde heeft, afgezien van het plezier, dat het verschaft.

Ook zegt Spruyt: „het levensdoel wordt door Aristoteles niet bepaald, dan alleen voor „rari nantes in gurgite vasto." „Het zuiver theoretisch leven is het hoogste, dat te denken is, maar het is bovenmenschelijk en maar weinigen kunnen er naar streven". (Spruyt pag. 226.) Met dezen aan Vergilius ontleenden versregel stelt Spruyt de Aristotelische opvatting van het theoretisch leven zoo voor, alsof men op de groote levenszee hier en daar slechts een enkelen „Uebermensch" vindt, die dit bovenmenschelijke ideaal bereikt. Doch Aristoteles noemt het theoretisch leven een goddelijk leven, en dat is niet hetzelfde als een bovenmenschelijk leven. God is het denken dat zich zelve denkt. De eenige werkzaamheid, die der Godheid waardig is, is de θεωρία, de bespiegeling, want God is zelfgenoegzaam, Hij vindt zijn doel in zichzelf. Handelingen als het sluiten van koopcontracten, betoon van dapperheid en milddadigheid, zijn beneden de waardigheid der Godheid, omdat zij zekere afhankelijkheid van dingen buiten haar veronderstellen. (Metaph. XII, c. 9 en 10). Het goddelijke leven, dat in θεωρία bestaat, kan de mensch leven op aarde, omdat hij de rede bezit, en dus aan God verwant is, alleen met dit verschil dat wat de Godheid onafgebroken is, het op zichzelf gerichte denken, de mensch bij oogenblikken is. Het geluk daarin gelegen noemt Aristoteles iets volledigs, een geheel, een staat des bewustzijns, waarbij het verschil der elkander opvolgende oogenblikken wegvalt en men dus, zooals het later werd uitgedrukt, in den tijd de eeuwigheid doorleeft. (Eth. Nicom. X, c. 4, 1174, b, 10.)

Is het leven volgens hem dan een loterijspel, waarin de mensch al wat hij bezit verpand, om het hoogste lot te trekken? Neen,

want de wijsheid, die zoowel de ethische als de intellectueele uitnemendheid omvat, is een *ἔξις*. Door haar streeft de mensch steeds naar reproductie zijner werkzaamheid (*ἐνέργεια*) en krijgt hij hoe langer hoe meer slag daarvan, volgens de wet, dat men al doende leert. Zoo is de wijsheid de meest blijvende werkzaamheid des menschen, en komt haar *μονιμότης*, duurzaamheid toe. (Eth. Nicom. I. c. 10, p. 1100 a, 44). Het leven van den wijze is het leven van de ware, d. i. van de werkzame rust des geestes. Alle moeite in het leven heeft die rust ten doel: „*ἀσχολούμεθα ἵνα σχολάζωμεν.*” In het praktische leven is de mensch gelijk iemand, die nog bezig is den berg des geluks te bestijgen; de filosoof staat op den top des bergs. (Eth. Nicom. X, c. 1) Het practische leven is van vreemde ondersteuning en hulpmiddelen afhankelijk, maar het leven van den wijze vindt zijn doel in zichzelf en biedt daardoor een ongestoord genot. (Eth. Nicom. X, c. 7, 7).

Dat niet ieder mensch naar het geluk van het beschouwende leven kan streven, gelijk Spruyt zegt, is waar, maar dit komt niet daarvan, dat het bovenmenschelijk is, maar dat andere werkzaamheden of de leeftijd of de omstandigheden zulks verhinderen. Slaven ontbreekt het aan vrijen tijd om zich aan het denkende leven te wijden. Handwerkslieden en staatslieden komen er niet toe, omdat zij te veel beslommeringen hebben. Knapen en jongelingen evenmin, omdat zij nog verkeerden in het voorbereidingstijdperk des levens. Vrouwen ook niet, omdat zij de noodige vastheid in haar denken missen. En ook menschen, wie de eene ramp na de andere treft, zooals Priamus, zijn door het noodlot uitgesloten van het ware geluk. (Eth. Nicom. X, c. 7, 8. Polit. VII, c. 13, 17. VIII, c. 5, 2).

Het leven van den wijze is het echt menschelijke leven. De wijzen doorleven de schoonste oogenblikken en verrichten de schoonste daden, want het denken overtreft alles in waardigheid en kracht, *δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει.* (Eth. Nicom. X, c. 7, p. 1178, a, 12). De filosoof leeft als God, die het denken,

d. i. zichzelf en de rede tot object heeft. Hij beschouwt alle dingen in verband met God, den eersten beweging, het eeuwige denken, oorsprong en doel van alles. Hij staat dus niet buiten het leven, gelijk Spruyt met zijne aanhaling uit Vergilius wil duidelijk maken, maar midden in het volle rijke leven, daar het zijne taak is alle dingen te kennen in het licht der eeuwigheid. In deze kennis, die ook de godheid bezit, is de mensch aan God verwant. „εἰ γὰρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὡς περ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὐλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς). . . . d. i. indien de goden zich bemoeien met menschenlijke dingen, wat algemeen geloofd wordt, is het aannemelijk, dat zij zich verheugen over het beste en het meest verwante deel des menschen, want dit is immers het denken.” (Eth. Nicom. X, c. 8, p. 1179, b, 9). Het geluk komt bij deze werkzaamheid als het allerlaatste, om haar te voltooien, op dezelfde wijze als de bloei bij de jeugd komt. Welnu, omdat de filosoof het gewichtigste werk op aarde verricht, smaakt hij ook de hoogste gelukzaligheid. Het wezen des menschen bestaat voornamelijk in het denken, zegt Aristoteles. De filosoof, die werkt aan zijne zelfvolmaking, is dus niet een bovenmenschenlijk wezen, maar de mensch wiens geest zijn vollen wasdom bereikt. De voorstelling van Spruyt, dat een filosoof als Aristoteles een zonderling zou zijn, is niet houdbaar. Evenmin dat het Aristoteles in de eerste plaats te doen was om het behoud eener maatschappij, waarin hij zelf en andere filosofen ongehinderd hun beroep konden uitoefenen. Want het is gebleken, dat een filosoof volgens Aristoteles bij uitstek zelfgenoegzaam is, en 't minst van den maatschappelijken toestand afhankelijk. Waarom zou Aristoteles dan hebben gestreefd naar het behoud van het bestaande?

Het kon echter zijn, dat Aristoteles' conservatieve neigingen zich vertoond hebben op practisch terrein. Vragen we ons dus af: welk standpunt nam Aristoteles in ten aanzien van het praktische leven?

Aristoteles heeft niet de afschaffing der slavernij geëischt. Hij gaat uit van de onderstelling, dat de beschaving rusten moet op den gedwongen arbeid eener talrijke schare. Zijn gemoed komt tegen het eeuwenoud instituut der slavernij niet in opstand, omdat hij niet de gelijkheid van Grieken en Barbaren erkent, in tegendeel oordeelt, dat er zoowel slaven van nature, als vrijen van nature zijn. Natuurlijk weet hij, dat er, gelijk van alle goede dingen in deze wereld, ook van het instituut der slavernij soms misbruik gemaakt wordt. Stel, dat werkelijk, zooals verhaald wordt, Plato op de markt te Aegina verkocht is geworden: ongetwijfeld is dat dan een schandelijk onrecht in de oogen van Aristoteles geweest, een misdaad, waardoor de majesteit van eene koninklijke natuur werd aangerand. Maar alles te samen had hij er vrede mede, dat zij, die geen zelfstandigen wil hadden, gedwongen werden te gehoorzamen aan den wil der geboren heerschers. In dat opzicht was dus Aristoteles zeer stellig conservatief. Hij was het, vergeleken bij sommigen uit het vroeger tijdperk der sophisten, die de slavernij een onnatuurlijke instelling noemden. Maar diezelfde Aristoteles was vrijzinnig genoeg om te zeggen, dat men zich niet al te zeer op een stamboom moest beroemen, daar het wel eens blijken kon, dat, als men maar hoog genoeg opklom, ieder der tijdgenooten, zoowel slaven als koningen onder zijne voorouders telde. Ook kan tot verontschuldiging van Aristoteles dienen, dat het nog zoolang geduurd heeft, vóórdat zelfs in de Christenwereld de slavernij is verboden geworden. Verder dat, wel niet onder den hatelijken naam van slavernij, maar onder den onschuldig klinkenden van „compound system” het oude instituut door de Engelschen in hun diamant- en goudmijnen voor de negers van Zuid-Afrika en onlangs ook voor de ingevoerde Chineezers hersteld is. Eindelijk dat het verval der West-Indische kolonies van Nederland aan de afschaffing der slavernij te wijten is, daar de zwarte broeder wel een vrije lulak, maar geen vrij werkman verkiest

te zijn en de heerlijke plantages dus door gebrek aan arbeiders braak liggen. Aan de gelijkheid van alle zonen van Adam en Eva wordt dan ook in den laatsten tijd weder zeer getwijfeld en sedert Gobineau zijn er vele anthropologen en ethnologen opgestaan, die van een hierarchie der verschillende menschenrassen gewagen en met Aristoteles aannemen, dat er laag staande rassen zijn, die van nature bestemd zijn om te dienen, en andere hoog staande rassen, die eveneens van nature aangewezen zijn om te heerschen. Wanneer men dus geen ander voorbeeld dan dit van Aristoteles' conservatieve gezindheid kan aanvoeren, mag er geantwoord worden, dat de juistheid der beschuldiging vooral in onze dagen, nu het rassenverschil een zoo machtige historische factor is, aan ernstige bedenking onderhevig mag heeten.

Maar Spruyt schijnt dan ook met zijne beschuldiging iets anders bedoeld te hebben. Op blz. 226 lezen wij: „Zoo is de uitspraak van Antisthenes: *μανεῖν μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν*, (beter krankzinnig zijn, dan genieten), en die van Plato: filosofie is streven naar scheiding van ziel en lichaam, d. w. z. mortis meditatio. Maar voor een conservatief en beredeneerd man als Aristoteles waren zulke uitersten veel te excentriek. Doze *Φρόνιμος*, de man van het „juste milieu”, moet bepalen waar bij elke gemoedsbeweging het juiste midden ligt. Maar welken maatstaf hij daarbij aanlegt, zegt Aristoteles niet. Denkt men een zeker levensdoel als gegeven, dan kan de *Φρόνιμος* inderdaad met zijn taak beginnen. Maar dat levensdoel wordt door Aristoteles niet bepaald, dan alleen voor „rari nantes in gurgite vasto”. Het zuiver theoretisch leven is het hoogste, dat te denken is, maar het is bovenmenschelijk en maar weinigen kunnen er naar streven. En wat 's menschen bestemming is als praktisch wezen d. w. z. als wezen, dat door zijne handelingen veranderingen teweegbrengt in zijne omgeving, dat heeft Aristoteles niet gezegd. De vraag naar die bestemming of het ware levensdoel is zeker niet gemakkelijk

te beantwoorden, maar het bevreemdt toch te zien, dat zij in een ethiek onbesproken blijft. De oorzaak is, dat Aristoteles zich niet kon voorstellen, dat iemand een beter levensdoel zou kunnen kiezen dan hij en zijne leerlingen, n.l. uitbreiding van hun inzicht in de dingen gedreven door een onverzadelijke weetgierigheid". Ten deele is door ons hierop reeds geantwoord. Spruyt beweert, dat Aristoteles niet gezegd heeft, wat 's menschen bestemming is als praktisch wezen, d. w. z. als wezen, dat door zijne handelingen veranderingen teweegbrengt in zijne omgeving. (pag. 226). Hij heeft blijkbaar het oog op de slotsom, waartoe Aristoteles komt, dat het pad der deugd bestaat in het mijden van een te veel en een te weinig. Zulk schipperen tusschen twee uitersten kan geene bestemming genoemd worden.

Om Aristoteles recht te doen wedervaren, moeten we opmerken, dat bij de Pythagoreërs de eerste sporen van zijne leer te vinden zijn.

Deze noemden τὸ ἄπειρον, het onbegrensde, het wetteloze, verkeerd, en in πέρασ, de grens, eerden zij het beginsel van het wettelijke. Het kwaad rekenden ze dus tot het onbegrensde, het goede tot het eindige. (Eth. Nicom. II, 6, 14). Terecht merkt Grant op, dat de Pythagoreërs niet bedoelden de loftrumpet te steken voor beperkte goedheid, macht, kennis; zij dachten aan getallen, en leerden, dat alleen dat gekend kan worden, hetwelk als een bepaald getal van het een of ander voor ons staat, terwijl evenmin gedacht, als begrepen kan worden dat, waarvan het getal onbestemd is. Om die reden was het onbepaalde voor de Pythagoreërs een voorwerp van afkeer, het eindige daarentegen van liefde. Zoo kwam het, dat deze begrippen in den kring der Pythagoreërs werden vereenzelvigd met die van goed en kwaad, zoodat Aristoteles zich op hen kan beroepen. (Grant: Ethics of Aristotle 4 ed. vol. I, 253).

Plato voegde aan deze beide begrippen nog toe dat der συμμετρία d. i. van evenmaat, rechte verhouding. „ἀλλὰ τὸδε γέ, ὅτι τὸ τῆς

εὐσχημοσύνης τε καὶ ἀσχημοσύνης τῷ εὐρύθμῳ τε καὶ ἀρρυθμῳ ἀκολουθεῖ, δύνασται διελέσθαι. (Plato Republiek p. 400 c.) Hij verklaarde het begrip symmetrie van toepassing op de gezondheid des lichaams, de muziek, de temperatuur en 's menschen wil. (Plato Phileb. 23—27). Aristoteles' begrip *μεσότης* is hetzelfde als het Platonische begrip *συμμετρία*. Hij zegt: men noemt een ding schoon, wanneer het zoo harmonisch samengevoegd is, dat de kleinste vermeerdering of vermindering het zou bederven. In de kunst is het midden niet een negatief, maar een positief begrip, want het is een maatstaf, die in het bewustzijn van den deskundige, b.v. den musicus, aanwezig is. Zulk een maatstaf bestaat er ook op zedelijk terrein, want er is bij het handelen een evenmaat in het oog te vatten, die ons redelijk inzicht bevredigt, en naar welken wij alle daden beoordeelen. (Eth. Nicom. II c. 6, 14 en 15, en de anim. III, c. 11, 13 „τὸ γὰρ μέσον κριτικόν”.) Alleen, men moet een deskundige zijn op zedelijk terrein om dezen maatstaf recht te kunnen hanteeren, gelijk de musicus of de bouwkundige op zijn terrein den toon aangeeft.

Die deskundige, zegt Aristoteles, is de rechtschape man, die de zuivere rede, *ᾠρθὸς λόγος*, bezit. Hij zegt, het is onmogelijk het geluk van den rechtvaardige te kennen, indien men zelf niet rechtvaardig is; gelijk men onmogelijk kan gevoelen wat een musicus geniet, wanneer men zelf niet musicaal is. (Eth. Nicom. X, c. 3). Is het begrip *μεσότης* de aanduiding van de balans op zedelijk terrein, het begrip *λόγος* is de standaard, die de balans bepaalt. De zuivere rede is dus van het grootste gewicht op het terrein van het practisch handelen, want in haar hebben wij den maatstaf van het deugdzame leven. Hare waarde is die, welke musicaal talent op aesthetisch terrein heeft. Evenals zulk een talent wordt ook de zuivere rede verkregen door de samenwerking van aanleg en goede gewoonte.

Heeft Aristoteles bedoeld, dat men met mate rechtvaardig,

dapper, deugdzaam moet zijn? Of dat het verschil tusschen goed en kwaad louter graduëel is? Dwaas is het zulke vragen zelfs te stellen. Trouwens Aristoteles heeft ze zelf bij voorbaat als ongegründ afgesneden, door te verklaren, dat de deugd, uit een wetenschappelijk oogpunt als een zijnde toestand opgevat, een midden is (*κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον*), maar uit zedelijk oogpunt (*κατὰ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ*) een uiterste, het allerhoogste dat men bereiken kan. (Eth. Nicom. II, c. 6, 1107, a, 18).

Dus beschrijft Aristoteles den man van een dapper gemoed als iemand, die het midden houdt tusschen lafheid en roekeloosheid; den man van een matig karakter als een die het midden houdt tusschen ongebondenheid en gevoelloosheid. Voor den eigenaar van deze laatste ondeugd weet Aristoteles geen naam te vinden, en dat verklaart hij aldus: zoo'n persoon valt moeielijk aan te wijzen. Spruyt meent, dat Aristoteles van de reisgezellen van Alexander den Groote iets had kunnen vernemen van de Indische gymnosophisten, die elk streven naar zingenot niet alleen theoretisch afkeurden, maar ook practisch vermeden. Doch Aristoteles oordeelt als Griek, dat deze ondeugd niet licht voorkomt. (Eth. Nicom. III, C. 11, 1119, a, 39). Hieruit blijkt, dat hij in zijne beschrijving karakters zijner omgeving op het oog heeft. Treffend blijkt zulks ook uit zijne schildering van den groothartige, den *μεγαλόψυχος*. (Eth. Nicom. IV, c. 3, 16). Deze is een man, die zijne eigene persoonlijkheid niet te hoog noch te laag schat. Tegenover aanzienlijken is hij fier, tot geringeren daalt hij gaarne af. Hij is gewoon vrijmoedig de waarheid te zeggen, en zich niet te storen aan de publieke opinie. Aan het schoone hecht hij meer waarde dan aan eigen voordeel. Hij verwondert zich over niets; zijne manier van spreken en zijn tred zijn bedaard, ook verheft hij zijne stem niet. Slechts zeer weinige dingen houdt hij voor gewichtig genoeg, om zich daarvoor te haasten of in te spannen. Hij heeft aanspraak op eerbetoen, doch wanneer dat hem onthouden wordt,

laat het hem koud, en voor onverdienden blaam is hij ongevoelig. Zoozeer is Aristoteles ingenomen met dit karakter, dat hij de deugd van den groothartige de kroon (*κόσμος*) noemt van alle andere ethische deugden. Men kan de deugd der *μεγαλοψυχία* niet bezitten, of men moet alle andere deugden in zich vereenigen.

Uit deze opvatting blijkt ten duidelijkste, dat Aristoteles karakters teekent, die ons ten voorbeeld kunnen strekken, en dat hij het karakter van den groothartige als het beste model beschouwt. Wel is waar ontbreekt in dit model de Christelijke deugd van den ootmoed, maar dat geeft Walaeus in zijn *Compendium Ethicae Aristotelicae* nog niet het recht om den groothartige een farizeër te noemen. Want de farizeër is „den gepleisterden graven” gelijk die van binnen vol dorre doodsbeenderen zijn, terwijl de groothartige een man is, wiens gemoed vervuld is met liefde tot het goede, het schoone en het edele. Het karaktermodel, dat Aristoteles teekent, is wel eigenaardig Grieksch, maar een voor zijn tijd hoog ideaal.

En toch zou Aristoteles nergens 's menschen bestemming als practisch wezen hebben aangewezen, gelijk Spruyt opmerkt? Deze bestemming was het hebben van een goed karakter naar het model van den groothartige. Hier geldt wat Goethe zegt: „Ein geistreich aufgeschlossenes Wort wirkt für die Ewigkeit.”

Zoo leeren we Aristoteles kennen als een man, die de hoogste idealen voor het leven bezit. Verwonderd moeten we staan, dat een man als hij, verstoken van het geloof in eene Voorzienigheid en eene hoogere bovenzinnelijke wereld, zooveel van het ondermaansche leven weet te maken.

Kunnen wij dit raadsel oplossen, door met Eucken te zeggen, dat Aristoteles een immanent idealisme heeft gehuldigd? „Want de wereld is bij hem in staat, met haar eigen ongedeeld zijn, alle doeleinden te bereiken en alle tegenstellingen te omvatten, en dit ééne leven is gewichtig genoeg, om den mensch volkomen bezig te houden en ook om hem te bevredigen.”

Het zij zoo, maar een aanvulling van deze woorden blijft noodig; immers verklaart Aristoteles, dat wij niet moeten luisteren naar de stem van hen, die zeggen: blijf met uwe gedachten en overleggingen binnen de sfeer van het menschelijke, want gij zijt een mensch, en van het vergankelijke, want gij zijt sterfelijk. Integendeel, het past den mensch, zooveel hij kan, zich onsterfelijk te maken en het leven overeenkomstig de rede, het beste dat in hem is, tot einddoel van al zijne handelingen te maken. (Eth. Nicom. X, 7, 8). Wij mogen dus ten slotte verklaren: het Goddelijke in 's menschen wezen is volgens Aristoteles van zooveel gewicht, dat het den mensch volkomen bezighouden en ook bevredigen kan.

HOOFDSTUK IV.

Aristoteles en Lamers. ¹⁾

In zijne bekende „Zedekunde” schrijft G. H. Lamers het volgende over Plato: „De vraag naar den aard van het zedelijke leven wordt door Plato in verband met zijne ideeën-leer op tweeërlei wijze beantwoord. Ongetwijfeld leefde in zijne ziel de gedachte, dat de aanschouwing van de *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* zedelijke beteekenis heeft, in zoover door haar de zinnelijke lust kan wijken uit het hart. Maar ook wordt de eisch der zedelijkheid hierin gesteld, dat die idee van het goede in het leven worde verwerkelijkt ter bevestiging van orde en recht. Aan welke van deze voorstellingen ook de voornaamste plaats moet worden toegekend in Plato's stelsel, duidelijk is, dat het zedelijke door hem met metaphysica in verband wordt gesteld. Op de kennis van deze idee van het goede komt het dus bij hem allereerst aan”.

Over Aristoteles schrijft hij: „Het valt niet moeilijk in te zien, dat leemten en gebreken in de zedekunde van Aristoteles samenhangen met den aanleg zijner ethiek, waarbij de metaphysica is buitengesloten. De volstreckte waarde van het zedelijke — ook als

1) Het is mij bekend, dat Lamers nooit een afzonderlijk boek aan Aristoteles heeft gewijd. Toch meende ik zijne opvatting van Aristoteles' zedekunde te moeten bestrijden, daar zij eene tamelijk algemeene opinie vertegenwoordigt.

het zijn moet tegenover het zinnelijke — wordt door hem niet voldoende erkend. Ook was hem niet duidelijk, dat zinnelijk goed wèl voorwaarde van geluk kan wezen, al vormt het geen bestanddeel daarvan. Men vindt bij dezen wijsgeer de deugden, die hij in de plichtenleer behandelt, niet in systematischen vorm verbonden, maar wel heeft hij de deugd, in subjectieven zin genomen, met haar tegendeel - de ondeugd - in graden verdeeld. Volgens zijne meening is de Staat geroepen het geluk zijner burgers, dat zonder deugd niet denkbaar is, te bevorderen en daartoe van zijn gezag gebruik te maken". (C. H. Lamers: Zedekunde, Groningen 1901, pag. 20 en 22).

Deze opvatting noopt ons allereerst een onderzoek in te stellen naar de metaphysische beginselen van Plato en Aristoteles. Daarna kunnen wij de vraag stellen, welken invloed die beginselen hebben uitgeoefend op hunne Ethiek.

De overeenstemming tusschen Plato en Aristoteles is deze, dat zij beiden onderscheiden den vorm of de natuur, het type van een ding, en de stof, het materiaal, waaruit het ding bestaat. Beiden vatten de stof op als datgene, wat onafgebroken verandert en voor ons tastbare, kenbare realiteit eerst daardoor erlangt, dat het zekere constante vormen of typen, die van lucht, water, hond, eik, voor korter of langer tijd aanneemt.

Daarin verschillen beiden, dat zij verschillend denken over de verhouding van den blijvenden vorm tot het enkele ding. De Platonische idee staat buiten het ding, is transscendent, de Aristotelische entelechie woont in het ding, is immanent. De Platonische idee staat tegenover de exemplaren als hun voorbeeld of model, de exemplaren zijn vergankelijke copieën. De Aristotelische entelechie is de van geslacht tot geslacht zich voortervende, innerlijk vormende, eene bepaalde bewerktuiging te voorschijn roepende drijfkracht. De ideeën van Plato zijn universalia antem, de entelechieën van Aristoteles universalia in re. Plato ves-

tigt zijne aandacht op een rijk van bovenzinnelijke, enkel denkbare regels en normen, waaraan hij een hooger grad van realiteit toekent dan aan de waarneembare dingen. Want die regels en normen zijn blijvend en beheerschen steeds den stroom van het worden, terwijl de dingen vergankelijk zijn, ontstaan en verdwijnen.

De attributen, die Plato aan zijne ideeën toekent, stemmen dan ook overeen met die, welke wij aan natuurwetten toeschrijven in onderscheiding van natuurverschijnselen. Men kan zeggen, dat Plato zijne aandacht richt op hetgeen wij wetten zouden noemen, terwijl Aristoteles zich bezig houdt met het individueele voorwerp zelf, en in dat voorwerp eene innerlijke, scheppende, levende drijfkracht ontdekt, welke bij bevrozend water ijsnaalden te voorschijn roept, uit de zaadkorrel de plant, uit het ei den vogel doet groeien. Plato beschouwt de stof als zuiver passief, Aristoteles kent aan alle stof een werkzaamheid toe, welke haar individueel eigen is, daar ze hier met dezen, ginds met genen aanleg is uitgerust. Op geestige wijze is het onderscheid tusschen Plato en Aristoteles aldus uitgedrukt. De idee van Plato is als de tekst van een drama, die vast staat, hoe dikwijls ook het stuk goed of slecht wordt opgevoerd. De entelechie van Aristoteles daarentegen is als een tekst, die bij iedere opvoering van het stuk in den geest van den regisseur en de spelers aanwezig is, en al hunne handelingen, al hunne woorden bestiert.

Beider natuurbeschouwing is teleologisch. Immers de ideeën kunnen met eeuwige gedachten vergeleken worden, welke het doelmatige nastreven en zoo mogelijk verwerklijken. De moderneren zien in misgeboorten, in verongelukte vormen, ondoelmatig ingerichte schepselen: natuurprodukten, welke volgens dezelfde wetten ontstaan als die het normale te voorschijn roepen. Plato en Aristoteles verklaren het ondoelmatige uit een onvermogen der materie of uit weerspanningheid. Want iedere idee of iedere substantieele vorm wordt als een veroveraar gedacht, die zich meester maakt van

alle stof, waarin zoo'n idee of zoo'n vorm zich verwerkelijken kan. Er ontstaan dus zooveel kalveren, zooveel vijgeboomen enz. als er bij mogelijkheid op een gegeven oogenblik kunnen ontstaan. Maar stof, die geschikt is om kalf of vijgeboom te worden, kan die geschiktheid in verschillenden graad bezitten. Vandaar dat er naast het volmaakte kalf en den volmaakten vijgeboom min of meer mislukte kalveren of vijgeboomen worden aangetroffen. De natuur is eene kunstenaars, die soms met slecht materiaal zich vergenoegen moet. De werkzaamheid der natuur wordt hier opgevat als gelijksoortig aan die van den doeleinden nastrevenden en bouwstoffen kiezenden mensch. De natuurbeschouwing is hier teleologie; met behulp van het bekende, de menschelijke werkzaamheid, tracht men zich het minder bekende, de werkzaamheid der natuur, verstaanbaar te maken.

Tegenover deze teleologen staat de leer van Democritus en Epicurus. Terwijl volgens Plato en Aristoteles het geheel voorwaarde der deelen is, zien zij in de deelen voorwaarden van het geheel. Terwijl bij de eersten het universeele aan het enkele zijne ontwikkeling voorschrijft, kennen zij aan het enkele, aan het atoom, volledige zelfstandigheid toe, tengevolge waarvan het zich gedraagt zooals het doet, zonder zich er om te bekommeren, wat er uit zijn samentreffen met eveneens zelfstandige atomen te voorschijn zal komen. Volgens deze laatste beschouwing is het universum een aggregaat zonder plan, een gewrocht van toevallige omstandigheden. Volgens Plato en Aristoteles is het een stelsel van verwerkelijkte gedachten. Bij hen heerscht het algemeene over het bijzondere. Alleen deze laatste zienswijze laat zich consequent vasthouden. Dit blijkt als Epicurus, die den kosmos door toevallige botsingen laat ontstaan, nochtans eene wet der zwaarte, een streven der atomen om naar beneden te vallen aanneemt. Zonder wetten kan men het niet stellen. Wil men daarop antwoorden, dat de wetten slechts formules zijn in het brein van menschen, — tot die formules

zou men nooit komen, als de dingen chaotisch door elkander golfd, en zich niet regelmatig gedroegen, als uit het hoenderei b.v. niet telkens een kuiken, maar ook wel eens een krokodil of een menschenkind zich ontwikkelde.

Men spreekt van erfelijkheid, maar vergeet, dat met dat onontbeerlijke woord wel een raadsel is aangeduid, maar niet onthuld. Erfelijkheid is evenzeer een teleologisch begrip als de oud-Grieksche uitdrukking entelechie. In beide gevallen, welken naam men ook bezige, wordt er een streven der kiemen aangeduid, om zich op eene bepaalde wijze volgens vaste regels te ontwikkelen.

Plato is eerst langzamerhand tot zijne teleologische opvatting der dingen gekomen. Daardoor komt het, dat men bij hem tweeërlei beschouwing van het hoogste goed aantreft. Eenerzijds bestaat het goede in het ontvluchten der zinnelijkheid, die de zuivere aanschouwing der idee verhindert. Anderzijds wordt het goede als de harmonische openbaring van de zuivere idee in het zinnelijke en de daardoor ontstane bevrediging opgevat. Eerstgenoemde beschouwing, die men de ascetische zou kunnen noemen, treft men aan in den *Phaedo* en den *Thaëtetus*. Het lichaam is in deze dialogen de kerker der ziel, en het zinnelijke stoort de geestelijke werkzaamheid. (Plato *Phaedo* 66 B *Thaët.* 176 A). Laatstgenoemde beschouwing, die men de harmonische zou kunnen noemen, daar zij bij Plato zin voor de werkelijkheid bewijst, vindt men in den *Philebus* en het *Symposion*. In dit laatste geschrift beveelt Plato den cultus der schoonheid aan. In den *Philebus* toont Plato aan hem sympatethische bestrijders der hedoniek, misschien Pythagoreërs van zijn tijd, dat zij zich schuldig maken aan overdrijving, door den lust enkel als negatief, enkel als pijnloosheid voor te stellen.

Er zijn vormen en lijnen, tonen en kleuren, welke positief genot verschaffen. Zoo zijn er ook door geen leed getemperde genietingen, welke het inzicht in onveranderlijke waarheid begeleiden. Zoo zijn er dus ware genietingen, die geen dol oproer in de ziel der

menschen veroorzaken en hen niet ten verderve slepen. Zij worden daardoor gekenmerkt, dat zij aan maat gebonden zijn. Als wij niet tot de ondervinding van paarden en runderen ons willen beperken, maar den blik ruimer uitstrekken, dan ontdekken wij, dat het goede, het ideaal, waaraan wij levensregels hebben te ontleenen, schoonheid, symmetrie en waarheid omvat. Zij zijn de bronnen van een lust, ἡδονή, dien Plato met de edeler namen van een κτήμα en een ἀγαθόν aanduidt p. 365. In zoover blijft hij ook hier aan zijn ascetisme getrouw, dat hij voor het grove lichamelijk genot enkel woorden van hoon heeft. Wij zullen de vraag laten rusten in hoever Aristoteles in dit laatste opzicht met hem instemt. Maar in alle overige opzichten, is er hier geen strijd tusschen Plato en Aristoteles. Bij beiden, Plato en Aristoteles, is het hoogste goed zulk een toestand des menschen, waarin hij gelijk op een kunstgewrocht, welks harmonisch samenstel door de minste toevoeging of vermindering wordt verstoord. Aangezien de mensch dezen toestand zelfbewust doorleeft, schenkt het hoogste goed hem bevrediging en is het bezit er van tevens het hoogste geluk. (Arist. Eth. Nicom. II, c. 6. 1106, b, 35). Zelfs beroept zich Aristoteles op Plato's Philebus, waar Plato betoogt, dat lust zonder meer niet het hoogste kan zijn, daar een aangenaam leven met wijsheid gepaard, beter is dan zonder wijsheid. Hij zegt: „τοιούτῳ δὲ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀνακίρει ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τᾶγαθόν· αἰρώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὸν βίον μετὰ φρονήσεως ἢ χωρὶς, εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τᾶγαθόν.” Hetzelfde argument bezigen dus beiden, om te bewijzen, dat genot niet is het hoogste goed. Een aangenaam leven met wijsheid is verkieslijker dan zulk een leven zonder wijsheid. Aangezien beide vereenigd, beter zijn dan genot alleen, zoo volgt hieruit, dat genot niet het hoogste goed is”. (Arist. Eth. Nicom. X, c 2, 1173, a, 29.)

Lamers verzuimt rekening te houden met den ontwikkelingsgang in de filosofie van Plato. In zijne streng ascetische beschouwing,

waarin het zinnelijke principe is van het kwaad, huldigt Plato een bovenzinnelijk goed, als maatstaf voor het zedelijke leven. In zoverre heeft Lamers recht te zeggen, dat Plato het zedelijke met metaphysica in verband brengt. Maar in zijne andere geschriften verlaat Plato dit standpunt en nadert hij de Aristotelische beschouwing, volgens welke niet het zinnelijke zelf, maar de ongebondenheid principe is van het kwaad, en het zedelijk goede bestaat in de harmonie van het natuurlijke leven met het geestelijke. Plato heeft zelf gevoeld, dat hetgeen hij door zijn ascetisme aan de eene zijde won, hij aan de andere zijde verloor. Door het zedelijke met metaphysica in verband te brengen won hij eene volstrekte waarde van het zedelijke, doch intusschen verloor hij hem het zinnelijke al zijne beteekenis voor het zedelijke leven, aangezien hij het vereenzelvigde met het kwaad.

In de lof, dien Lamers aan Plato's Ethiek toezwaait boven die van Aristoteles, ziet hij enkel op de creditzijde van Plato's zedenleer. Hij beschouwt het als eene verdienste van Plato, dat hij heeft geleerd, dat de zinnelijke lust uit het hart kan wijken door de aanschouwing van de idee van het goede. Op de debetzijde van Plato's zedenkunde, dat alle lust, alle begeeren des menschen als zondig moet worden aangemerkt, heeft Lamers niet gelet. Hij is vervallen in de fout van zoovele theologen, die het kwaad in het natuurlijke leven zelf stellen in plaats van in eene verbastering der natuur. Hij heeft voorbijgezien, dat Plato in strijd komt met wat zoowel de ervaring als de Christelijke zedenkunde ons leert, n.l. dat er niet alleen een kwaad begeeren, maar ook een goed begeeren is.

Ook de wijze, waarop Lamers de zedenkunde van Aristoteles karakteriseert, kan naar mijne bescheiden meening den toets der kritiek niet doorstaan. Want hij zegt, dat deze de volstrekte waarde van het zedelijke niet genoegzaam heeft erkend. Blijkbaar heeft hij het oog op het uitgangspunt van Aristoteles in zijne

zedenkunde, volgens 't welk de maatstaf van het zedelijke leven niet gezocht moet worden in eene idee of wet van het goede, die van bovenzinnelijken oorsprong is, maar in het menschelijk leven zelf. Toegegeven zij, dat daarmede de weg versperd wordt om te komen tot eene uitwendige van buiten opgelegde wet, welke onvoorwaardelijke gehoorzaamheid van den mensch eischt. Maar wel vond Aristoteles op zijn weg een mensch, wien de idee van het goede of de wet Gods was ingegrift op de tafelen zijns harten. Zulk een mensch komt volgens Aristoteles niet uit den hemel vallen, maar wordt gevormd door opvoeding en levenservaring, en wordt zoo, indien zijn wil de goede richting neemt, in werkelijkheid tot wat hij in aanleg potentieel reeds was. Dan wordt hij *ὁ σπουδαῖος*, van wien Aristoteles zegt, dat hij alles zuiver beoordeelt. (Eth. Nicom. III, c. 4, p. 1113, b, 18). Deze mensch is geene uitzondering op den gewonen regel, maar de ware mensch. De naam *σπουδαῖος* toch beteekent: ernstig, degelijk. Menschen, die niet beantwoorden aan hun wezen, beschouwt Aristoteles als schijnwezens. In den degelijken mensch d. i. in dengene, die allen schijn in het handelen en in het geluk verwerpt, komt het volle wezen des menschen tot zijn recht. Daarom is deze mensch de standaard van goed en kwaad. Het pad der deugd loopt telkens zoo, als de brave en verstandige man het afbakent, *ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*.

Men kan dus niet met Lamers zeggen, dat Aristoteles de volstreckte waarde van het zedelijke niet genoegzaam erkent. Want hij erkent een vasten maatstaf van goed en kwaad, ingeschreven op de tafelen des harten bij ieder, die volledig mensch is.

Dat Aristoteles de wet van het goede, als het moet, tegenover het zinnelijke laat gelden, blijkt daaruit, dat hij zegt: er zijn dingen, waaraan wij om hen zelve waarde hechten en die wij verkiezen, ook al brengen ze geen genot mede. Maar hij erkent de volstreckte waarde van het zedelijke niet voldoende, volgens Lamers. „Men vindt bij dezen wijsgeer de deugden, die hij in de

plichtenleer behandelt, niet in systematischen vorm verbonden, maar wel heeft hij de deugd in subjectieven zin genomen, met haar tegendeel - de ondeugd - in graden verdeeld. Volgens zijne meening is de staat geroepen, het geluk zijner burgers, dat zonder deugd niet denkbaar is, te bevorderen en daartoe van zijn gezag gebruik te maken. De ethische deugd is eigenlijk niet meer dan de legale deugd en wordt daarom ook als plichtenleer in de *Politica* behandeld." (Lamers, zedekunde, pag. 23).

Deze opvatting steunt blijkbaar op het slot der *Ethica*, waarin Aristoteles zegt, dat deugd allermeest uit gewoonte ontstaat, en dat daarom publieke noch private wetgeving kan gemist worden. De meeste menschen, zegt hij, onderwerpen zich eer aan dwingende noodwendigheid, dan dat zij buigen voor redelijke gronden. Mag men Lamers gelooven, zoo heeft Aristoteles ten aanzien van het practische leven deze leer gehuldigd: „zonder dwang geen deugd”. Er is in de meeste menschen niet iets, wat men geweten noemt, en dat hun gebiedt het goede te doen, ook al eischt niemand het van hen. De menschen blijven kinderen, die met de plak geregeerd moeten worden.

Is dit de voorstelling van Aristoteles? Of is de verhouding van het individu tot de gemeenschap eene andere?

Hoe Aristoteles over de groote massa denkt, blijkt als hij zegt, dat de meesten zelfzuchtig zijn en naar geld of eer of zinnelijk genot jagen. (*Eth. Nicom. IX, c. 8, p. 1169, a, 13.* „*Τούτων γὰρ οἱ πολλοὶ ἀρέσονται*”). Zoo zegt hij ook, dat de meesten ondankbaar schijnen. Maar dit is te begrijpen. Het is zaliger te geven dan te ontvangen. De gever hecht daarom meer waarde aan de gift dan de ontvanger. Ouders hebben met moeite hunne kinderen groot gebracht en zijn daarom meer aan deze gehecht dan de kinderen aan hen. (*Eth. Nicom. IX, c. 7, p. 1167, b, 3 en VIII, c. 12, p. 1162, a, 9.*) Menschen wier zedelijk gevoel totaal afgestompt is, zijn er slechts enkelen. Van het kwaad zegt Aristoteles,

dat het goede beginselen verderft „ἔστι γὰρ ἡ κακία Φθαρτικὴ ἀρχὴς”. (Eth. Nicom. VI, c. 5, p. 1141, a, 28). Van den *ἀκόλαστος*, den onmatige, zegt hij, dat deze stelselmatig en met voorbedachten rade enkel naar genot vraagt, dat er geen teugel is, die hem intoomt, dat hij dan ook nooit berouw gevoelt. „ὁ γὰρ ἀμεταμέλητος ἀνάσκει”. (Eth. Nicom. VII, c. 7, p. 1150, a, 37). Zulke slechte menschen zijn echter uitzonderingen op den gewonen regel. Natuurlijk wordt niet door allen hetzelfde peil van zedelijke ontwikkeling bereikt. Op den laagsten trap staan zij, die naar gewin of genot streven. Boven deze staan, die haken naar eer en macht. Het hoogst staat de groothartige, de man van karakter, de in redelijken zin zelfzuchtige, die zijn lager zelf opoffert, om zijn hooger zelf te doen triumfeeren, die zijn leven geeft om het te redden. „ἀπονέμει γοῦν ἑαυτῷ τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστα ἀγαθὰ, καὶ χαρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριώτατῳ, καὶ πάντα τούτῳ πείθεται ὥσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριώτατον μάλιστα εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα, οὕτω καὶ ἄνθρωπος καὶ φίλαυτος δὴ μάλιστα ὁ τοῦτο ἀγαπῶν καὶ τούτῳ χαριζόμενος, d. i. de ware zelfzuchtige verwerft de schoonste en uitnemendste dingen. Zijn geest, zijn beste deel, gehoorzaamt hij in alles. Gelijk het beste deel van een staat of eene vereeniging deze zelf schijnt te zijn, zoo is het ook met den mensch. De ware zelfzuchtige is hij, die het beste in zich gehoorzaamt en liefheeft. (Eth. Nicom. IX, c. 8, p. 1169, a, 26).

Wanneer nu in den staat een ieder het zijne inbrengt, en de verschillende krachten zich vermengen, ontstaat een publiek, dus een geheel, dat beter bestand is tegen toorn en andere affecten, dat beter beveiligd is voor fouten, en minder feilbaar is in zijn oordeel dan het individu. Aristoteles stelt zich den staat voor als eene der Grieksche steden te zijnen tijde, waarin een beschaafd publiek den toon aangaf. Hij gaat uit van de gedachte, dat de menschheid eeuwig bestaat, maar telkens als zij een hoogtepunt bereikt heeft, door een zondvloed wordt weggevaagd, om daarna

haar beschavingswerk opnieuw aan te vangen. Hij zegt: „καὶ κατὰ τὸ εἶδος πολλάκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν”, d. i. „het lijkt waarschijnlijk, dat alle kunsten en wetenschappen meermalen zoo ver zulks mogelijk was uitgevonden en weder verloren gegaan zijn en dat de meeningen der ouden als eene soort van antiquiteiten tot op heden bewaard zijn.” (Metaph. XI c. 8, p. 1074, b, 39). In het Grieksche volk, dat den moed der Europeesche en het verstand der Aziatische volken in zich vereenigt, ziet Aristoteles den hoogsten trap van ontwikkeling der menschheid. De staat is bij hem een organisme, evenals het individu. „ἔστι δὲ πολιτεία πόλις τὰς τάξεις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων, d. i. de regeeringsvorm is een ordening, naar welke de machten in 't algemeen en in 't bijzonder de souvereine macht ingericht is.” (Polit. III, c. 6, p. 1278, a, 4). Beide, de staat en het individu, hebben een gelijk doel n.l. hun hoogste goed te zoeken in het handelen, dat zichzelf bevredigt. Wat men thans noemt het imperialisme, is volgens Aristoteles de dood voor een staat. Zijne taak ligt niet buiten maar binnen zijn gebied, n.l. in de vreedzame ontplooiing van alle krachten tot een geheel, dat evenals God zelfgenoegzaam is. Op dezen grond is Aristoteles een voorstander van de leer der staatsalmacht, en eischt hij van het individu volkomene onderwerping aan de gemeenschap.

Aan den Staat komt de prioriteit toe ten opzichte van het individu, want in alle organismen is het geheel logisch eer dan de deelen. Men denke slechts aan het beeld, dat uit de marmerzuil wordt gehouwen en dat reeds lang te voren bestaat in den geest des beeldhouwers. In den tijd gaat echter het deel aan het geheel en dus ook de mensch aan den staat vooraf. Dat Aristoteles aan den Staat eene dwingende macht toekent, geschiedt dus enkel, omdat de rede dit eischt.

Toch geniet het individu bij deze opvatting eene groote mate van

zelfstandigheid. Een organisme is des te meer volkomen, naar mate de organen en hunne functiën meer uiteenloopen. Zoo heerscht ook in den rechten staat bij de hoogste eenheid de rijkste verscheidenheid en ontvangt ieder lid van het groote geheel een zelfstandig bestaan.

Hierin staat Aristoteles verre boven Plato, dat deze door zijn transcendent Idealisme revolutionair optreedt in het beschrijven van het ware staatsleven, terwijl Aristoteles door zijn immanent Idealisme de natuur en de ervaring tot haar recht laat komen. Plato wil de ongeneeslijke kranken, wier ziekte te veel zorgen baart, zonder meer laten sterven. Aristoteles wil, dat dezulken met medelijden behandeld en geholpen worden. (Eth. Nicom. III, c. 5 p. 1113, b, 38. Rhetorica, lib II, cap. 8). Plato geeft de voorkeur aan eene afzonderlijke klasse van heerschers. Aristoteles wil, dat de burgers afwisselend zullen regeeren en geregeerd worden. (Polit. VII, cap. 13). In de opvatting van Aristoteles komt de staatsburger als lid van het organisme van den Staat veel meer tot zijn recht dan bij Plato.

In het licht van deze politieke beginselen nu moet het slot der Ethica van Aristoteles beschouwd worden. Het kan niet zijn, dat hij, gelijk Lamers beweert, de deugd alleen zou kennen als legale deugd. Maar hij wil huiselijke en openbare instellingen, welke strekken tot het doen wortel schieten van goede gewoonten, en zoo den mensch die hoogte van uitnemendheid doen bereiken, in welke het hoogste goed bestaat. Dat hij het hoogste goed als een hoogste goed voor den mensch opvat, dus als gegeven met de menschelijke natuur, is juist een sieraad zijner Ethica. Een hoogste goed, dat buiten den mensch staat, een goed waaraan hij niet verwant is, zou hem enkel als een juk van buiten af kunnen worden opgelegd, als een juk waaronder hij uit vrees voor straf te buigen heeft. Echte zedelijkheid is, zooals Aristoteles reeds heeft ingezien en Kant na hem verkondigd heeft, niet met heteronomie, maar enkel met autonomie te vereenigen.

Hiermede meen ik de gravamina van Lamers tegen Aristoteles' Ethica te hebben ontzenuwd.

In zijne „Wetenschap van den Godsdienst II, Wijsgeerig Deel” blz. 542 zegt Prof. Lamers:

„Men kan niet beweren, dat Aristoteles het dualisme is te boven gekomen, dat hem in Plato mishaaide, tenzij men antwoord zou kunnen geven op de vraag, hoe het volgens zijne theorie mogelijk is, dat de *causa efficiens* de *ύλη* tot *είδος* kan vormen, als de *ύλη* zelve als niet-geworden beschouwd wordt.”

Ook die aanmerking van den voortreffelijken geleerde schijnt mij niet steekhoudend en de leer van Aristoteles in een valsch licht te plaatsen.

Aristoteles behoeft niet te verklaren, hoe de werkende oorzaak vat op de stof krijgt, want hij verbeeldt zich niet, dat werkende oorzaak en stof ooit los van elkaar hebben bestaan en vervolgens tot elkaar zijn gekomen. Zijne wereldbeschouwing is van den aanvang monistisch. In de wereld zelve zoekt hij de beginselen, de wortels, de voorwaarden van haar bestaan, welke door hem beurtelings *ἀρχαί* en *αἰτίαι* worden genoemd. Aristoteles was een meester in het abstraheeren, iets hetwelk hem in staat heeft gesteld de wereld aan begrippen te helpen, met welke zij sedert zijne dagen denkt. Want de mensch heeft begrippen noodig om te denken en afgetrokken begrippen voor wetenschappelijk onderzoek. Door de macht zijner abstractie onderscheidt Aristoteles vier factoren van het bestaan, welke hij niet van elkander scheidt. Al het bestaande, zegt hij, kan in gedachte ontleed worden in vier bestanddeelen, welke steeds gelijktijdig aanwezig zijn. In de eerste plaats is er de *ύλη ἀμορφος*, de onbepaalde materie, welke op zich zelve nergens wordt aangetroffen. Want alle materie der werkelijkheid is bepaald, is lucht, steen, hond. Maar de eigenschappen, die lucht lucht en steen steen doen zijn, verschillen.

Zoo zijn er dus in de tweede plaats onderscheiden εἶδη in de materie belichaamd. Daar de dingen veranderlijk zijn, want lucht kan ijler en zwaarder worden, steenen brokkelen af, honden groeien en sterven, zijn er in de derde plaats beweegkrachten κίνητικὰ te onderscheiden. En daar het proces van verandering nooit wordt afgebroken en nooit een aanvang heeft genomen, daar verder de wereld als een geheel, als een κόσμος is te beschouwen, mogen wij van één beweegkracht, een eersten beweger spreken, die met den ontzagwekkenden naam van God moet worden aangewezen. Immers het feit is onbetwistbaar, dat de louter-mechanische wereldbeschouwing niet bevredigt en dat er doeleinden in deze wereld worden nagestreefd, dat er causae finales worden verwerkelijkt. Wij kunnen er niet buiten aan te nemen, dat de αἰδώς οὐσία ἀκίνητος, dat de eeuwige onbewogen kracht, die alles beweegt, die vorm aan alle dingen geeft, die oorzaak van alles, ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς is, wanneer wij achterwaarts zien, maar tevens τέλος, wanneer wij voorwaarts zien, wij kunnen er niet buiten te denken, dat God gedachte νόος is. Voor Aristoteles is gedachte beginsel van het universum. Vandaar zijn lofied op God: „In Hem is leven, want de werkelijkheid van denken is leven en die werkelijkheid is de Zijne, werkelijkheid, die volstrekt is, die als Zijn leven het beste en het eeuwige leven is. Zoo zeggen wij dus, dat God een levende God, volmaakt en eeuwig is. Eeuwig en onafgebroken zijn komen aan God toe. En God is dat.” Metaph. XII. c. 7, 1072 b.

Aristoteles kon zich God niet denken zonder de wereld. Maar evenmin de wereld zonder God. Hij is van beider bestaan even zeker, volmaakt zeker. Hij moet beiden denken, den eeuwigen God om de veranderlijke schoone wereld en de veranderlijke schoone wereld om den eeuwigen God. Hier is geen zweem van dualisme.

HOOFDSTUK V.

Aristoteles en Ovink.

De eigenaardigheid van Ovink's uitnemend overzicht der Grieksche wijsbegeerte bestaat daarin, dat hij die Grieksche wijsbegeerte toetst aan het Kantianisme. Gevolg daarvan is, dat de Grieksche wijsbegeerte bij hem steeds aan het kortste einde trekt. De juistheid dezer opmerking wordt, meen ik, bevestigd door hetgeen hij over Aristoteles zegt. Op bladzijde 26 zegt hij, dat „plichtsbegrip” en „ethische beoordeeling” slechts dan mogelijk zijn, als men aanneemt „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.” Hij laat er onmiddelijk op volgen: „Nu moet erkend worden, dat op tal van plaatsen in de *Ethica Nikomachia* 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 ze 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 bewustzijnstoestand 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. Dit principe is alleen formeel; 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 menschelijke sfeer.”

Ovink ontkent dus, dat Aristoteles een plichtsbegrip had, met of zonder inhoud. Daarom stelt hij Kant boven Aristoteles, omdat gene een formeel plichtsbegrip heeft, dat boven den mensch staat, een: „du sollst”.

Laat ons zien, of die aanklacht steek houdt. Wij zullen eerst onderzoeken, of Aristoteles het hoogste goed enkel „in een menschelijken bewustzijnstoestand” heeft geplaatst. Vervolgens of hij het hoogste goed van „willen en begeeren” heeft afhankelijk gesteld.

Wat het eerste punt betreft, zij het mij veroorloofd woorden aan te halen, die van der Wijck in „Onze Eeuw” Oct. 1905, blz. 157 heeft geschreven, daar zij licht werpen over de aanhangige vraag. Ik lees daar: „Tusschen twee hypothesen hebben wij te kiezen. Volgens de eene bestaat het goede uitsluitend in ons gevoel en zijn waardeeringsoordeelen enkel feiten die, gelijk andere feiten,

verklaard moeten worden door den man der wetenschap. In dat geval mogen wij met belangen en rechtsinstellingen omspringen naar ons welbehagen, ze erkennen of verwaarloozen, al naar gelang de wensch van het oogenblik het ingeeft. Er is geen onwrikbare norm, die het koste wat het wil geëerbiedigd moet worden. Volgens de andere hypothese is er meer dan een rijk van feiten, gelden er eeuwige wetten van het behoorlijke. Volgens die onderstelling heeft de mensch een taak te vervullen, is het zijne bestemming door zijn doen en laten de zegepraal van wat men in Christelijke kringen het Koninkrijk Gods pleegt te noemen, te bevorderen. Bij die erkenning van een zedelijke wereldorde kan het voor een mensch geraden zijn zoo noodig martelaarschap te verduren en zijn leven te verliezen, opdat hij het echte leven winnen moge, terwijl wanneer plichtsbesef en lust beiden slechts feiten zijn, gelijkwaardige immers beide vergankelijke feiten, er geen enkele reden is om den plicht te verkiezen boven het genot. Volgens één van beide hypothesen moeten wij leven. Enkel de ervaring kan leeren, op welke van de twee manieren de mensch het best tot innerlijken vrede komt. Welnu, de ervaring leert, dat wel de zondaar zich bekeeren kan, maar dat een braaf mensch onmogelijk een schurk wordt. Rechtvaardigheid bezit een hooger graad van realiteit dan goddeloosheid."

Nu is het, zou ik zeggen, boven twijfel verheven, dat Aristoteles τὸ καλόν in 's menschen handelingen, τὸ πρᾶκτον ἄγαθον, het goede, dat wij in onze handelingen verwerkelijken moeten, als een onwrikbare norm beschouwt. Met een ingehouden geestdrift, die nochtans aanstekelijk werkt, kiest hij telkens partij tegen die beginsellooze leer, welke het goede van veranderlijke inzichten en bogeerten, van den oogenblikkelijken staat van ons gevoelen en wenschen afhankelijk stelt. Het goede is bij hem een vaste maatstaf, die door het oog der rede van den rechtschapene, van den σπουδαῖος wordt ontdekt. „ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς (III, c. 4,

1113, b, 17)." Dit is uit al wat wij reeds citeerden, duidelijk gebleken. Ten overvloede kunnen wij nog naar het zevende hoofdstuk van het vijfde boek der Eth. Nic. verwijzen, dat, al moge het wellicht, zooals sommigen beweren, geen oorspronkelijk bestanddeel van de Eth. Nic. zijn, nochtans Peripatetische gedachten behelst. Wij lezen er: „dat een deel van het door den staat geeischte recht natuurrecht, een ander deel conventioneel, legaal recht is; dat het natuurrecht allerwege dezelfde geldigheid heeft, onafhankelijk daarvan of het al dan niet tot een staatsdecreet is gemaakt; dat het daarentegen bij het conventioneel recht aanvankelijk er veel op aankomt, of het zus dan wel zoo geregeld wordt, maar als het eens is vastgesteld, dan is het zoo recht." En dan worden er voorbeelden van conventioneel recht gegeven: als losgeld wordt er een mina betaald; er wordt een geit geofferd en het offer mag niet in twee schapen bestaan; of wel men denke aan wetsbepalingen betreffende bepaalde zaken, aan volksbesluiten. Nu zijn er die meenen, aldus gaat onze auteur verder, dat alle wetsbepalingen dit conventioneel karakter bezitten, want, zeggen zij, wat natuurlijk is staat onwrikbaar vast en heeft overal dezelfde kracht; b.v. het vuur brandt hier en in Perzië op dezelfde wijze; de rechtsregels daarentegen ziet men wisselen. Het antwoord luidt: het natuurrecht is in één opzicht niet wisselvallig, in een ander opzicht wel; volstrekt onwankelbaar recht zou men misschien bij de goden kunnen aannemen, maar voor ons, menschen, kan iets van nature gelden (en dus aan willekeur en goedvinden onttrokken zijn), terwijl nochtans alles veranderlijk is, (daar de formulering meer of min gelukkig kan zijn). Dit laatste doet geen afbreuk aan het verschil tusschen wat van nature en wat niet van nature geldt. Wat het is, dat van nature geldt, ofschoon het op verschillende manieren in wetsbepalingen kan worden vastgelegd, en wat het is, dat niet van nature geldt, maar enkel aan een besluit of aan een verdrag zijn aanzijn verschuldigd is, terwijl zoo beiden

toch gelijkelijk aan verandering onderhevig zijn, is zonneklaar. Dezelfde onderscheiding doet zich immers ook op ander gebied voor. Van nature is de rechterhand de sterkste, maar toch zijn er sommigen met twee rechterhanden. Wat bij overeenkomst en om nuttigheidsredenen recht is, daarmede staat het geschapen als met de maten; immers de maten voor wijn en koren zijn niet overal gelijk, maar groot in de landen, waar opgekocht, klein, waar verkocht wordt. Zoo zijn ook die rechtsinstellingen, welke niet in de natuur, maar in den menschelijken wil haar oorsprong vinden, niet allerwege dezelfde, daar zelfs niet de regeeringsvormen gelijk zijn, ofschoon er toch één regeeringsvorm is, die voor alle oorden van nature de beste is. Maar ieder beginsel, dat waarlijk recht en wettig is, staat als een algemeenheid tegenover de daaronder te huis behoorende bijzonderheden; immers terwijl de handelingen, de toepassingen van den regel, veelvuldig zijn, is de regel zelf telkens één, want die regel is een universele."

Zich hier hoe de tekst in het oorspronkelijke luidt: „Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει. οἷον τὸ μῖας λυτροῦσθαι, ἢ τὸ αἶγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα, ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα νομεθετοῦσιν, οἷον τὸ θύειν βραχίδια, καὶ τὰ ψηφισματώδη. Δοκεῖ δ' ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσῃ καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὀρῶσιν. Τοῦτο δ' οὐκ ἐστὶν οὕτως ἔχον, ἀλλ' ἐστὶν ὡς. Καίτοι παρὰ γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς παρ' ἡμῶν δ' ἐστὶ μὲν τι καὶ φύσει, κινητὸν μὲντοι πᾶν. Ἄλλ' ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ' οὐ φύσει. Ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ ποῖον οὐ ἀλλὰ νομικὸν καὶ συνθήκη, εἴπερ ἄμφω κινητὰ ὁμοίως, δῆλον. Καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁ αὐτὸς ἀρμόσει διορισμός· φύσει γὰρ ἢ δεξιὰ κρείττων, καίτοι ἐνδέχεται, τινὰς ἀμφιδεξίους γενέσθαι. Τὰ δὲ κατὰ συνθήκην καὶ τὸ συμφέρον τῶν δικαίων ὁμοιά ἐστὶ τοῖς μέτροις, οὐ γὰρ πανταχοῦ ἴσα

τὰ οἰνηρὰ καὶ σιτηρὰ μέτρα, ἀλλ' οὐ μὲν ὠνοῦνται μείζω, οὐ δὲ παλοῦσιν, ἐλάττω. Ὅμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταῦτ' ἀπανταχοῦ, ἐπεὶ οὐ δ' αἰ πολιτεῖται, ἀλλὰ μίαν μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη. Τῶν δὲ δικαίων καὶ νομίμων ἕκαστον ὡς τὰ καθόλου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα ἔχει, τὰ μὲν γὰρ πραττόμενα πολλά, ἐκείνων δ' ἕκαστον ἓν καθόλου γάρ.

Uit het voorafgaande blijkt, dat er door Aristoteles en zijne school onwrikbare rechtsbeginselen werden aangenomen, gelijk ook thans nog overal geschiedt, waar een eeuwig, van menschelijk inzicht en goedvinden onafhankelijk recht gehuldigd wordt. Geheel daarmee in overeenstemming is de slotsom van den schrijver der Magna Moralia I. c. 34, 21 p. 1194: „Βέλτιον οὖν δίκαιον τὸ κατὰ φύσιν τοῦ κατὰ νόμον. Ἄλλ' ὃ ζητοῦμεν, δίκαιόν ἐστι πολιτικόν. Τὸ δὲ πολιτικόν ἐστι τὸ νόμῳ, οὐ τὸ φύσει.”

Ook bezit Aristoteles een vasten maatstaf, of een genot geoorloofd mag heeten, want hij zegt, nadat hij drie lusten heeft opgesomd, die wij zoeken moesten en drie die wij vlieden moeten: „περὶ πάντα μὲν ταῦτα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός ἐστίν, ὁ δὲ κακὸς ἀμαρτητικός, d. i. in al deze dingen handelt de rechtschapene zuiver, de goddelooze zondig.” (Eth. Nicom. II, c, 3, 1105, a, 12).

Hetzelfde blijkt uit de bekende uitspraak, dat de deugd naar haar wezen en begrip een midden (μεσότης) is, naar hare waarde en innerlijke volkomenheid een uiterste (ἀκρότης). (Eth. Nicom. II, c, 6, 1107, a, 17).

Verder geeft Aristoteles te verstaan, dat het handelende ik eerst dan zich zelf is, wanneer het ter wille van den zedelijken eisch van zich zelf afziet. Zelfbehoud is tevens zelfverloochening. Natuurlijk zou dat alles onzin zijn, wanneer men niet het verschil tusschen tweërlē zelf in het oog houdt, het wisselende en het duurzaam zelf, of, zooals men het later heeft uitgedrukt: het individueele en het meer dan individueele zelf, het in den tijd levend zelf en het eeuwig, boven tijdsverschil verheven zelf, waar-

door alle menschen aan elkander gelijk zijn. Dat laatste zelf heet bij Aristoteles ook de rede.

Volgens Ovink zou Aristoteles de begrippen goed, geluk en deugd niet zuiver bepalen en daardoor zijne lezers als in een cirkel rondvoeren. Zijne definities komen alle neer op het rechte gebruik der rede. Geluk is de duurzame bevrediging van een goed mensch. Een goed mensch is hij, die al zijne vermogens gebruikt onder leiding der rede. Deugd is de geschiktheid tot het bereiken van het door de rede zelve gekozen doel. Nergens blijkt, dat Aristoteles een absoluut doel gekend heeft, 't welk de rede moet verwerkelijken. (Ovink, pag. 124).

Dit bezwaar zou gelden, indien Aristoteles, in zijne bepaling van geluk, het aandeel, dat 's menschen natuur daarin heeft, wegcijferde. Maar dat is niet het geval. Wanneer Aristoteles iederen mensch, althans in aanleg, een redelijk wezen noemt, geeft hij daarmede te kennen, dat hij een vaste menschelijke natuur aanneemt, krachtens welke het *echte* geluk voor alle menschen hetzelfde is. Wij zouden de zienswijze van Aristoteles met Van der Wijck aldus kunnen vertolken: „verschillende individuën kunnen oppervlakkig en met hunne lagere natuur zeer uiteenloopende doeleinden najagen, ofschoon zij, in de diepten van hun wezen en met hunne hogere natuur, allen hetzelfde willen. Omdat bij den rechtschapene die hogere natuur zegevierend op den voorgrond treedt, heet het, dat de deugd een juist begrip van doeleinden geeft.” (Begrip der eudaimonia, in Verslagen Kon. Akad. 1883, pag. 60, 2^e reeks, 12^e deel).

Maar zoo wordt het goede dan toch „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.” Inderdaad wortelt het goede volgens Aristoteles in de menschelijke natuur en wil hij niet van een voor menschen geldige zedenwet hooren, welke van buiten door een tirannieken, willekeurig kie-

zenden wil, als een juk op onze schouders zou zijn gelegd. Het goede leven is volgens hem zelfverwerkelijking. Ook Dr. Ovink kan dit niet in Aristoteles afkeuren, en evenmin kan hij het Aristoteles euvel duiden, dat hij van de aanleidingen gewaagt, waardoor het goede langzamerhand tot ons bewustzijn komt. Zelf haalt hij met bijval deze woorden van Windelband aan: „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.” (Ovink, pag. 128 noot).

Wat ervaring geleerd heeft, kan ervaring logenstraffen. Want ervaring blijft steeds voor uitbreiding vatbaar, is dus verbeterbaar. Zonder ervaring zouden wij niets kennen, ook niet het principium contradictionis. Maar men verwissele aanleiding en grond niet met elkaar. Het principium contradictionis staat onafhankelijk van de ervaring vast. Volgens Aristoteles is het een onfeilbaar richtsnoer, het hoogste beginsel op theoretisch gebied. Zoo kent hij ook op praktisch gebied aan den zedelijken norm onvoorwaardelijk gezag toe. Ook al wordt zijn bestaan geloochend o. a. door hen, die geen ander levensdoel dan genot kennen, ook al wordt hij telkens overschreden, hij is er en behoort te gelden. Bij het lezen van Ovink komt de vraag ons op de lippen, of hij niet soms vergeet, hoe juist door Aristoteles onderscheid is gemaakt tusschen empirische en noodzakelijke waarheden. Van al zijne grieven tegen Aristoteles blijft enkel deze overeind, dat Aristoteles beneden Kant staat, die het zedelijkheidsbeginsel in een vorm zonder inhoud stelde.

Het formalisme wordt echter door een belangrijk bezwaar gedrukt. Het schept een absoluut antagonisme van plicht en begeerte, van rede en affect. Strijd tusschen plicht en begeeren is er in ieder deugdzame. Doch daarop heeft het formalisme niet het oog. Het beschouwt beide als dingen, waarvan het een het ander uitsluit. En deze aldus ontstane strijd moet noodzakelijk leiden tot ascetisme, d. w. z. tot den ondergang van 's menschen natuur. De geschiedenis heeft dit bewezen.

De Stoa noemde alle affecten onnatuurlijk, indringers in den mensch, wiens natuur bestaat in de rede. „Est igitur Zenonis haec definitio ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit (Chrysippus), aversa a recta ratione contra naturam animi commotio.” (Cicero Tusc. IV, 9). Kant sluit van den plicht alle motieven uit, ontleend aan het natuurlijk begeeren, dat volgens hem verlangen is naar genot of naar objecten, die genot verschaffen. De zuivere zelfdeterminatie van de rede is volgens hem de eenige bron van het zedelijk handelen. (Kritik der praktischen vernunft I, 1, 3. ed. Rosenkraz 222—223.)

Bestaat er zulk antagonisme tusschen plicht en begeerte, tusschen rede en affect? Indien koning Saul zijn plicht doet en zijn zoon Jonathan ter dood veroordeelt, komt hij door zijn plicht in strijd met zijne hoogste begeerten. Want wat kon hem nader aan 't harte liggen, dan het bezit van zulk een edelen en dapperen zoon. Toch streed zijn plicht niet absoluut met zijn begeeren. Hij begerde n.l. zijn koninklijk gezag te handhaven en zag in, dat hij geene eerbiediging van dat gezag van anderen kon eischen, indien hij het zelf niet allereerst eerbiedigde. Hier sloot dus de plicht de begeerte in. Er is geen absolute tegenstelling tusschen plicht en begeerte.

Wat wij plicht en geweten noemen, kent Aristoteles onder die woorden niet. Hij kent alleen zedelijk inzicht, *φρόνησις*. Socrates en Plato vereenzelvden nog de begrippen *σοφία* en *φρόνησις*, maar

bij eth. Nicom.
 Aristoteles onderscheidt ze als theoretische en practische wijsheid. Zulks blijkt uit Eth. Nicom. X, 8, 3, waar hij zegt, dat er een nauwe samenhang is tusschen *φρόνησις* en ethische deugd, wyl de principieën der practische wijsheid in de ethische deugden liggen en het zuiver karakter der ethische handelingen op de practische wijsheid rust. In het zesde boek, dat aan Eudemus wordt toegeschreven, heet de *φρόνησις* een door de ervaring gescherpt oog. (VI, 11, 6). Ook wordt ze daar onderscheiden in drie soorten, de eigenlijke *φρόνησις*, die het individu geldt, de *φρόνησις* die het gezin geldt (oconomische wijsheid), en de *φρόνησις* die den staat geldt (politieke wijsheid).

Wat Aristoteles van de practische wijsheid zegt, wijst er op, dat hij eene gemeenschappelijke menschelijke natuur aanneemt. Deze natuur pleit bij allen, voor wat edel en loffelijk is en laat, als ze maar behoorlijk ontwikkeld is, geen beroep onbeantwoord. Want hij zegt, dat de rechtschapene alle dingen zuiver beoordeelt. (Eth. Nicom. III, 4, 4). En wat 's menschen wil aangaat, deze is in ieder individu gericht op hetgeen goed schijnt, maar onafhankelijk van bepaalde omstandigheden en in waarheid op het goede. (Eth. Nicom. III, 4, 4). In zijne Metaphysica zegt Aristoteles: Het voorwerp der begeerte zonder de rede is het schoon schijnende, het voorwerp der redelijke begeerte, het schoon zijnde. Wij begeeren iets, omdat het ons aanstaat, maar iets behaagt ons niet, omdat wij het begeeren. (Metapt. XI, 7, 2 p. 1072). „*Ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις.*”

Dat de menschen naar verkeerde en strijdige dingen haken, is dus een gevolg van de onredelijke begeerte. Maar door de rede zijn alle menschen aan elkander gelijk. Het redelijk begeeren is bij allen op hetzelfde gericht, op wat van nature goed en met de natuur in overeenstemming is. (Rhetor I, 13, 1 en 2).

Trendelenburg zegt in zijn commentaar op eenige plaatsen uit het vijfde boek der Nicom. Ethiek: „Het ethische leven is volgens

Aristoteles van dien aard, dat de natuur het doel stelt en de geschiktheid tot verwerkelijking daarvan geeft, maar de verwerkelijking zelve vrij laat. Volgens de natuur is maar ééne staatsregeling de beste, toch zijn er vele. Alle rechten behooren tot hetgeen onveranderlijk is, en toch zijn eenige van nature, andere door overeenkomst'. (S. 11). Deze beschouwing is zuiver. Wanneer Aristoteles de volkomenheid onzer natuur, de *energeia* der ziel, het hoogste goed noemt, zoo heeft hij daartoe het volste recht. Want de natuur stelt voor het handelen een redelijk doel en geeft de geschiktheid tot verwerkelijking daarvan. Zoo bezien, sluit het plichtsbewustzijn het bewustzijn, van door verschillende begeerten bepaald te zijn in. Het plichtsbesef, dat een koning zijnen zoon, die overtreedt, doet dooden, sluit de begeerte in tot volkomenheid als Souverein.

De wijze, waarop de mensch het door de natuur gestelde doel verwerkelijkt, hangt volgens Aristoteles van hem zelf af. Daardoor is het plichtsbewustzijn onderscheiden van en tegengesteld aan het bewustzijn van door verschillende begeerten gedreven te worden. De onmatige, zegt Aristoteles, *Eth. Nicom. V, 9, 5*, doet het kwade in strijd met zijn wil. Wel spreekt Aristoteles van den *ἀκόλαστος* als iemand, die stelselmatig en met voorbedachten rade enkel naar genot vraagt, en nooit berouw gevoelt. (*Eth. Nicom. VII, 7, 2*). Maar van dezulken spreekt hij als van menschen, wier geweten met een brandijzer toegeschroeid is, gelijk het in de H. Schrift wordt uitgedrukt *1 Tim. 4, 2*. „*κεκαυστηριάσμενος τὴν ἴδιαν συνείδησιν.*”

Hoe het komt, dat Ovink eene zekere tweeslachtigheid en inconsequentie bij Aristoteles opmerkt? In zijne voorstelling moet de idee van het goede transcendent zijn ten opzichte van de natuur. „Het individu, zegt hij, vindt zijn doel in de maatschappij, en het doel der maatschappij moet hooger liggen, dan zij zelve of hare deelen. Door zijn verwerpen van de Platonische ideeënleer

heeft Aristoteles zichzelf het bereiken dezer inzichten afgesneden." Blijkbaar heeft Ovink niet ingezien, dat de idee van het goede ook als immanent in de natuur kan beschouwd worden, en dat deze opvatting de sleutel is tot verklaring van Aristoteles' zedekunde. Aristoteles heeft een plichtsbegrip met een inhoud, 't welk zegt: du sollst dit of dat. Dit komt omdat hij uitgaat van het concrete, d. i. van de menselijke natuur. Onze slotsom is dus, dat Aristoteles in zoover boven Kant staat, als zijn plichtsbegrip zich dichter dan dat van Kant bij het werkelijke leven aansluit. De groote fout van Kant is, dat hij het streven naar geluk als bron van alle kwaad en dus als verwerpelijk beschouwt. Maar de mensch heeft er recht op naar geluk te streven en zich zelf te zoeken, mits hij maar zijn hooger, zijn blijvend zelf zoekt. Door zoo zich zelf te kiezen, geeft hij zich, gelijk Kierkegaard het uitdrukt, den ridderslag, die adelt voor de eeuwigheid. Door zoo zich zelf te kiezen, bevordert hij zijn eigen zaligheid en werkt tevens voor de zaligheid zijner omgeving.

STELLINGEN.

I.

Ten onrechte zegt W. L. Newman (The Polit. of Ar. I, 303, note): Aristoteles object in the passage of the politics before us (7st Book III, 2, p. 1325, a, 28) seems to be to represent the political and the contemplative life as akin, both being rich in *καλὰ πράξεις*, Whereas in the Nicomachean Ethics (10st Book, VII, p. 1177 b, 19 v.v.) he had sharply distinguished *αἱ κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεις* from *ἡ τοῦ νοῦ ἐνέργεια* or *θεωρητικὴ*.

II.

Ten onrechte zegt Hegel dat Aristoteles den plicht niet gekend heeft als „etwas absolut in sich selbst seiendes” (G. W. F. Hegel Vorles. u. d. Gesch. d. Philos. Berlin 1842 2^e th. p. 352).

III.

Valsch is het oordeel van Paul Janet over de Ethiek van Aristoteles: „Ainsi en résumé, la vertu, par définition relative et contingente, puisqu'elle dérive de la nature de chacun, est encore soumise a deux ordres de conditions, aux conditions accidentelles

de la fortune et aux conditions mieux définies et plus stables de la vie politique." (Hist. d. l. philos. 3^e ed. 1899 p. 410).

IV.

Ten onrechte voert Alfred Fouillée tegen Aristoteles aan: „Les vices et les vertus ne diffèrent point seulement de degré, mais de nature: la témérité, par exemple, est moins un excès de courage; la force d'âme poussée à ses extrêmes limites peut être une vertu si elle se propose un digne objet, au contraire un mediocre effort de volonté, pour une cause futile ou mauvaise, pourra être blâmable et téméraire." (Hist. d. l. Philos. 9^e ed. p. 130).

V.

Onjuist is Wilh. Wundt's uitspraak, dat Aristoteles' praktische Philosophie van den geest „eines gewissen Relativismus" doortrokken is. (Einl. in die Philos. 1901 p. 119).

VI.

Max Dessoir zegt ten onrechte, naar aanleiding van Aristoteles' Godsbegrip: „Man mag dies Denken des Denkens allenfalls als Selbstbewusstsein deuten, darf es aber schwerlich nach unserem Begriff des Monotheismus als eine selbstbewusste und active Individualität fassen, denn das auf sich selbst reflektierende Denken scheint mit dem Abstrakten und Allgemeinen in Beziehung, der konkreten Persönlichkeit aber fremd zu sein." (Philos. Lesebuch herausgeg. von M. Dessoir und P. Menzer 1903 p. 32).

VII.

De critiek van Aristoteles op Plato's ideeënleer: „Οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τῶνδὲ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν, ὥσπερ εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἶοιτο μὴ δυνήσεσθαι πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοῖν” (Met. I, 9, 1, p. 991, a, 2) wordt terecht door Lotze verworpen, als hij zegt: „Nichts sonst wollte Plato lehren als die ewig sich selbst gleich bleibende Bedeutung der Ideeën” (Log. II, p. 513) en door Grant als deze zegt: „Plato might say: The idea reduces phenomena to unity.” (Eth. of Ar. I, p. 210).

VIII.

Stallbaum meent ten onrechte, dat Plato de sophisten bespot in den Thaeëtetus, waar Socrates zegt: „πολλοὶ γὰρ ἤδη, ᾧ θαυμάσιε, πρὸς με οὕτω διετέθησαν, ὥστε ἀτεχνῶς δάκνεν ἔτοιμοι εἶναι, ἐπειδὴν τινα λῆρον αὐτῶν ἀφαιρῶμαι, καὶ οὐκ οἰόνται εὐνοίᾳ τοῦτο ποιεῖν (Pl. Thaeët. 151 C.).

IX.

Terecht merkt Dr. J. Woltjer (Lucret. phil. c. f. c. 1877 p. 119) op, dat de voorstelling, alsof de hemel zou zijn „ἐκ πέμπτου σώματος ἢ ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος door Plutarchus (Plac. II, 11) valschelijk aan Aristoteles wordt toegeschreven.

X.

Terecht zegt Dr. J. Woltjer (Lucr. phil. c. f. c. p. 32): „Munrous censet poëtam inde a vs 958 usque ad 984 demonstrare universum

id est summam totius spatii et materiae, infinitum esse, deinde a vs 984 spatium per se infinitum esse, denique inde a vs 1008 infinitum materiae naturam; haec explicatio cum Epicuri verbis concinere videtur sed tamen mentem Lucretii, ni fallimur, exprimere putari non potest."

XI.

De bewering van Windelband, dat Heraclitus eene substraatlooze beweging aannam, is onhoudbaar. Windelband zegt: „Die schwierigkeit einer solchen substratlosen Bewegung einem blossen Werden die höchste Realität und die Erzeugungsfähigkeit für die Dinge zuzuschreiben, ist für das unentfaltete, seiner eigenen Kategorien noch nicht bewusste Denken offenbar sehr viel geringer gewesen als für die spätere Auffassung." (Gesch. d. Philos. p. 27 noot).

XII.

Mullach fragm. Heracliti (I, 46 p. 321), moeten in den zin: „καὶ (ἢ Φησιν Ἡράκλειτος) ταῦτο τ' ἐστὶ ζῶν καὶ τεθνηκός" de woorden ταῦτό τ' ἐνξί niet geëmendeed worden, zocals door Mullach geschiedt in ταῦτό τ' ἐστί, maar in ταυτῶ τ' ἐνί, zocals uit den paralel met πηλός blijkt.

XIII.

De gissing van Th. Gomperz in zijn Gr. Denker I p. 353, dat Protagoras met de stelling, welke zijn aanklacht van asebie ten gevolge had, niet den godsdienst zou hebben aangerand, maar enkel geloof had willen onderscheiden van op feiten steunende wetenschap is willekeurig en hoogstwaarschijnlijk vals.

XIV.

Terecht zegt Gomperz (Gr. Denker II p. 596), dat met τῶν εἰδῶν φίλοι, die door Plato (Soph. 248 A) worden bestreden, niet, zooals Zeller meent, Euclides en zijn aanhang bedoeld worden en dat we hier waarschijnlijk met zelfcritiek van Plato te doen hebben.

XV.

Terecht beweert van der Wijck in Onze Eeuw, Mei, 1905, p. 293, dat verandering een raadsel is, hetwelk nog door geen filosofie werd opgelost, ook niet door die van Hegel.

XVI.

Ten onrechte zegt Th. Gomperz (Gr. Denker II p. 457): „dass es einander ausschliessende Ideeën giebt, wie es die Gegensätze der Ruhe und Bewegung sind.”

XVII.

De critiek van Walaëus (Comp. Eth. Ar. 1627 p. 43) op de Ethica van Aristoteles: „Plato inter virtutes autem illas purgatrices, praecipuam statuit religionem et pietatem in Deum, quam Aristoteles hic plane praeterivit” is juist.

XVIII.

Terecht brengt Calvijn (praelect. in Acta Apost. 17, 28 p. 160) het bekende hemistichion van Aratus in verband met de leer van Plato.

XIX.

Onwaar is wat E. Haeckel (Welträttsel, 1901 p. 150) zegt: „Hervorragende Lehrer der Christlichen Kirche, wie der Kirchenvater Augustin und der Reformator Calvin, leugnen die Willensfreiheit ebenso bestimmt wie die bekanntesten Führer des reinen Materialismus.“

XX.

Daar de diepste grond van bewijsvoering niet zelf weder op bewijs kan steunen, is het verkeerd met prof. Heymans te vragen: „Welken grond hebben wij om een noodzakelijk verband tusschen de gegeven verschijnselen aan te nemen?“ (Dr. G. Heymans, Schets eener Krit. Gesch. van het causaliteitsbegrip, 1890 p. 9).

XXI.

Daar deugd en voorspoed van elkander onafhankelijk zijn, mogen pessimisme en optimisme beiden eenzijdig heeten.

XXII.

Uit de mogelijkheid der niet-Euclidische geometrie volgt geenszins, gelijk Helmholtz wil (Popul. Wiss. vortr. 1884), de empirische oorsprong der axiomata.

XXIII.

Daar eerst bij de handeling blijkt wat het sterkste motief is, heeft het geen zin te zeggen: Het sterkste motief bepaalt de handeling.

XXIV.

Terecht zegt Dr. R. H. Woltjer (Myst. relig. elem. in de Gr. Phil. 1905 p. 54) dat Aristoteles veelal voor rationalistischer gehouden wordt dan hij inderdaad is.

XXV.

Terecht voert van der Wijck tegen het positivisme van D. Hume aan, volgens hetwelk de *inbeelding* van een blijvend ik enkel door de geleidelijkheid ontstaat, waarmede de stroom van het bewuste leven voortrolt: „De schrandere Schot laat den eerlijken vinder geen recht wedervaren.”

XXVI.

„Het plezier neemt in de Ethica van Aristoteles een groote plaats in.” (Hellas II, p. 115). Deze woorden had A. Pierson ook aangaande de Ethiek van Plato kunnen schrijven.

XXVII.

De bewering van Prof. J. Th. Beijnsens (Ontologie 1904 p. 278), dat de verbeelding in staat is de ruimte weg te denken en dat de verbeelding zich een niets kan denken is vals.

XXVIII.

Reeds door Aristoteles is de onhoudbaarheid aangetoond van wat Dr. C. J. Wijnaendts Francken in aansluiting aan Tarde zegt: „dat de individualistische moraal met hare zoogenaamde plichten jegens

onszelven, niets anders is dan een inwendige weerklank van de sociale moraal." (Inl. t. d. wijsbeg. 1905 p. 132).

XXIX.

Terecht zegt Georges Noël: „Que la science positive puisse dans les démarches qui lui sont propres se passer de la philosophie, c'est ce que personne ne conteste. Qu'elle puisse l'exclure ou la remplacer, c'est ce que nul esprit juste ne saurait admettre. La philosophie, comme l'a si nettement aperçu Aristote, n'est justiciable que d'elle même. (La Logique de Hegel p. 171).

XXX.

Onjuist is hetgeen Dr. Carl Lemcke van den lyrischen dichter zegt: „Alles, was der Dichter uns geben kann, ist seine Individualität. Diese muss es also wert sein, vor Welt und Nachwelt ausgestellt zu werden." (Aesthetik 1890 II. p. 588.

