Het probleem der vrijheid en het theïstisch godsbegrip

HET PROBLEEM DER VRIJHEID

EN

HET THEÏSTISCH GODSBEGRIP.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT,

NA MAGTIGING VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS

D^R. W. KOSTER,

GEWOON HOOGLEERAAR IN DE GENEESKUNDE,

MET TOESTEMMING VAN DEN ACADEMISCHEN SENAAT

EN

VOLGENS BESLUIT DER GODGELEERDE FACULTEIT,

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD

VAN

DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID,

AAN

DE HOOGESCHOOL TE UTRECHT,

TE VERDEDIGEN

OP VRIJDAG DEN 21STEN JUNIJ 1867, DES NAMIDDAGS TEN 2 URE

DOOR

PHILIPPUS JACOBUS HOEDEMAKER,

Geboren te Utrecht.

AMSTERDAM. — H. HÖVEKER. — 1867.

„Profounder, profounder mans spirit must dive,
To his aye rolling orbit, no goal will arrive,
The heavens which now draw him, with sweetness untold
Once found, for new heavens he leaveth the old."

EMERSON.

RALPH WALDO EMERSON,

POET AND THINKER.

FOR HIS KIND APPRECIATION OF MY BOYISH EFFORTS,

AND THE IMPETUS HE HAS GIVEN TOWARDS MY STUDIES,

AS WELL AS THE INFLUENCE HE HAS HAD ON MY MIND,

THIS WORK IS RESPECTFULLY INSCRIBED BY

THE AUTHOR.

VOORREDE.

Het Academisch Proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Godgeleerdheid, dat wij hiermede aanbieden, is onder te eigenaardige omstandigheden ontstaan, dan dat wij de gelegenheid, die eene voorrede aanbiedt, om zaken van eenigzins meer persoonlijken aard mede te deelen, niet gaarne zouden aangrijpen.

In mijne jeugd naar Amerika vertrokken, keerde ik, na daar mijne opleiding genoten en mijne Theologische studiën volbragt te hebben, naar Europa terug, met het doel om aan een der Duitsche of Nederlandsche Universiteiten voor mijne verdere vorming eenigen tijd door te brengen. Omstandigheden van verschillenden aard deden mij daarop besluiten niet naar Amerika terug te keeren, althans niet zonder hier den graad van Doctor in de Godgeleerdheid verworven te hebben.

De keuze van een onderwerp voor mijne Academische Dis-

sertatie kon niet moeijelijk zijn, daar het Determinisme, zooals ik dat leerde kennen in de werken van Edwards en van „the Princetown School of Theology," in Amerika reeds een diepen indruk op mij gemaakt had.

Deze indruk werd nog versterkt, toen ik het in Europa in werken als die van Prof. Scholten, Romang en anderen nog uit een ander oogpunt beschouwd zag. — Zóó werd ik als van zelve tot eene diepere studie over het vraagstuk der vrijheid geleid, en ontstond langzamerhand de stof voor dit geschrift. — Het zou vermetel kunnen schijnen, dat de jongeling het waagde dáár te spreken, waar wijzeren zwegen, en den schijn op zich te laden van over een onderwerp, waaraan reeds zulke voortreffelijke mannen hunne krachten beproefd hebben, iets nieuws te willen leveren; maar dan moge mijne voorliefde voor dit onderwerp, waarmede ik mij gedurende geruimen tijd heb bezig gehouden, voor die vermetelheid tot verschooning dienen.

Hetgeen ik hier aanbied als resultaat mijner studie vormt in zekeren zin wèl een geheel, maar zal, om eene juiste beoordeeling te vinden, toch in verband beschouwd moeten worden met een grooter werk, dat het vraagstuk der vrijheid van meer Theologische zijde en in aansluiting aan andere vraagstukken zal behandelen en, D. V., in 't volgend jaar in 't Engelsch zal verschijnen bij de firma Scribner en Comp., te New-York.

Wat taal en stijl betreft van het hier aangeboden geschrift, ik gevoel levendig, dat men er maar al te gemakkelijk de sporen van mijne meer Amerikaansche dan Nederlandsche

opleiding in zal ontdekken. — Ik koester evenwel de hoop, dat, wanneer het mij, bij de moeijelijkheden, waarmede ik te worstelen had, en bij de diepzinnigheid van het onderwerp, niet mogt gelukt zijn, overal die helderheid en juistheid van uitdrukking te vinden, waarnaar ik zoozeer gestreefd heb, de goedwillige lezer mij ten minste niet zal veroordeelen zonder „verzachtende omstandigheden" in aanmerking te nemen.

Dit weinige moge ter inleiding van mijn proefschrift voldoende zijn.

Maar nog rust op mij eene aangename verpligting. Het is die om U, Hooggeschatte en Hooggeleerde DOEDES en VAN OOSTERZEE! en in het bijzonder U, Hooggeleerde en Hooggeschatte TER HAAR, mijn geachte Promotor! mijnen warmen dank toe te brengen voor het hooggewaardeerd onderwijs, dat ik van U heb genoten, voor de welwillende medewerking, waarin ik mij ook bij de bewerking van dit proefschrift heb mogen verheugen, en voor de vriendschappelijke ontvangst, die ik van U altijd heb mogen ondervinden, en die door mij, naarmate mijne positie meer eigenaardige moeijelijkheden had, te hooger werd en wordt gewaardeerd. — Geve God, dat Gij nog lang ten sieraad en zegen moogt zijn voor de Theologische wetenschap en de Christelijke kerk!

Eindelijk een woord aan U, mijne Academie-vrienden! wier omgang zoozeer door mij op prijs werd gesteld, juist omdat niet de gewone stroom van het Academieleven U

aan mij toevoerde, maar veeleer innerlijke sympathie ons te zamen bragt.

Hebt dank voor de hulp die gij mij inzonderheid in deze laatste dagen hebt bewezen.

En waar ik mij weldra genoodzaakt zal zien van U te scheiden, verheugt het mij dat te kunnen doen met de verblijdende overtuiging, dat wij door het doel, dat wij toch allen even zeer beoogen en langs denzelfden weg wenschen te bereiken, verbonden blijven.

U. 20 *Junij* 1867. PH. J. H.

INHOUD.

Het Probleem der Vrijheid

EN HET

THEÏSTISCH GODSBEGRIP.

Stets geforscht, und stets gegründet,
Nie geschlossen, oft gerundet,
Heitern Sinn und reine Zwecke,
Nun man kommt wohl eine Strecke.

GOETHE.

Magis elucet veritas ex errore, quam ex confusione.

BACO.

INLEIDING.

§ 1. Hegel stelde zich de geschiedenis voor onder het gezigtspunt van een vooruit vastgesteld schema, aan de logica ontleend.

Voor zoover wij in deze opvatting de waarheid uitgedrukt vinden, dat de opeenvolging der stelsels, het verband tusschen begrippen, de verhouding, waarin iedere gedachte, die het resultaat mag heeten van de ontwikkeling en de vrucht van den geest in een bepaald tijdvak, staat tot andere gedachten, en niet afhankelijk is van de willekeur van het individu, kunnen wij dit toegeven. Dat de wetten, die haar ontstaan en plaats in het geheel bepalen, à priori kunnen ontworpen worden, m. a. w. dat de keerpunten in de geschiedenis noodzakelijk te zamen vallen met de momenten in de ontwikkeling van het begrip, dit moeten wij ontkennen.

De geschiedenis is geen Systeem, maar een Organismus.

Wat bedoelen wij hiermede?

Dat hier, als in de natuur, het lagere zich in het hoogere reproduceert, of liever, dat het dit als in de kiem reeds in zich bevat; dat ieder deel het geheel voorstelt, terwijl het toch alleen uit het geheel kan verklaard worden; dat, gelijk de wortel zich in takken, het blad in de bloemkroon veranderen laat, zoo ook de stelsels en grondgedachten in ieder tijdvak van de geschiedenis zich slechts als transformaties doen

kennen van die, welke in ieder ander tijdvak worden gevonden, dat er, in één woord, éénheid in verscheidenheid is; zoodat het eerste woord niet gelijk staat met identiteit, en het laatste niet atomistisch kan worden opgevat.

Er is geen vooruitgang in de geschiedenis, indien wij dit woord namelijk niet als een teeken voor een nader te omschrijven begrip, maar als een beeld opvatten. Soms is er zelfs schijnbaar teruggang. Is het niet, alsof het resultaat van de ontwikkeling der Soteriologie slechts een terugkeer tot Paulus geweest is? Worden wij niet dikwerf onder het lezen der klassieken, der kerkvaders, tot de erkentenis gebragt, dat wij bij onze meesters van den nieuweren tijd slechts uitgesproken hebben gevonden, wat hier in zoovele schoene gezegden reeds als in de kiem bestaat? Is het ons daarbij niet, alsof wij slechts in staat zijn gesteld om te begrijpen wat de ouden leerden, om eene uitdrukking te geven aan wat zij hebben gevoeld?

Indien wij de geschiedenis alleen van déze zijde beschouwden, zouden wij er bijna toe gebragt worden, om in den geest van den Prediker te zeggen: waag het niet van eene of andere gedachte te beweren, dat zij nieuw is; neen, zelfs niet van de lessen van Jezus, de grondstelling van Cartesius, of het stelsel van Hegel.

Hebben wij inderdaad problemen, waarvan de oplossing gezocht wordt? Bestonden zij niet reeds in een of anderen vorm vóór Plato en Aristoteles, vóór Thomas en Duns Scotus?

Vinden wij rigtingen en grondgedachten, die den stempel dragen van den geest des nieuweren tijds: naarmate ons onderzoek naar haren oorsprong meer grondig wordt, zijn wij genoodzaakt verder terug te gaan.

Indien wij nu afzonderlijke tijdvakken, en in elk van deze bepaalde vraagstukken met elkander vergelijken, dan zou zelfs de voorstelling der ouden met betrekking tot den Cyclus geregtvaardigd schijnen.

Er is, uit dit oogpunt bezien, een cirkelloop in de

geschiedenis; vraagstukken vestigen voor korter of langer tijd de aandacht op zich, maken plaats voor anderen en verdwijnen, om straks weder te keeren en op nieuw tijdvragen te worden.

Zoo is het niet moeijelijk, een familietrek in de stellingen van Pelagius, Erasmus en Episcopius te bespeuren. Wel bezien, laten zich zelfs te midden van al de wisselende meeningen en verschillende begrippen, eenige weinige tegenstellingen ontdekken, die in gewijzigde betrekking verschillende vormen aannemen. Men zou kunnen zeggen: gelijk de scheikunde tallooze verbindingen vormt met eenige weinige elementen, waarvan de eenheid zich slechts aan het wetenschappelijk onderzoek verraadt, zoo worden nieuwe problemen gevormd door het gewijzigd verband, waarin de oude tot elkander verschijnen.

Maar toch, hoe juist ieder dezer opmerkingen, op zich zelf genomen, moge wezen, zij drukken de vólle waarheid niet uit; zij verklaren het Geheel der verschijnselen niet.

De geschiedenis is een organismus.

Tennyson zingt in Lockley Hall:

„Yet: I doubt not through the ages *one increasing* purpose runs,
And the thoughts of men are widening with the process of the suns."

Hij heeft het juist gevoeld, wat wij hier trachten uit te drukken.

De eenheid sluit den groei niet uit. De geschiedenis is geen conglomeraat; er is meer dan een juxtapositie van feiten en gedachten. Intusschen, evenmin als eene mechanische zamenvoeging, vinden wij daar eene chemische verbinding. Wij willen het woord van Cousin niet overnemen: „L'histoire n'est qu'une géométrie inflexible", maar wenschen het naamwoord ook niet door „chemie" vervangen te zien.

Acht echter iemand het beeld aan het natuur-organismus ontleend evenzeer gebrekkig, laat ons dan de geschiedenis van het Israëlitische Profetismus ten voorbeeld nemen.

Daar vindt men alles uit elkander en uit de kiem ontwikkeld; extensief verwerkt, wat intensief bestond. De invloed der tijden en omstandigheden is een factor, waarop men bij de verklaring rekenen moet; — de individualiteit der Profeten laat zich in hunne woorden niet miskennen; en toch is er niets onzamenhangends; niets, dat zich niet laat verklaren uit hetgeen vooraf gaat; niets, dat hetgeen volgt niet begrijpelijk maakt.

§ 2. Bij zulk eene beschouwing van de geschiedenis in het algemeen kan die der enkele problemen niet onbelangrijk worden geacht. Gelijk ieder organismus de uitdrukking is van eene idee, zoo ook geeft de formatie en transformatie van een begrip, de plaats die het inneemt, het verband waarin het staat tot anderen, en de min of meer merkbare invloed, dien het op anderen uitoefent, in zijnen steeds weder gewijzigden vorm, ons zijne beteekenis te kennen voor het geheel. Het deel wordt uit het geheel, en ieder deel uit het andere verklaard.

De geschiedenis van een probleem doet ons dit probleem kennen, en draagt tevens tot de kennis van andere vraagstukken bij.

Het is ons niet te doen om deze beginselen hier breedvoerig te ontwikkelen; wij ontleenen er slechts eenige algemeene regelen aan, waardoor wij ons den overgang banen tot de beschouwing van het vraagstuk der zedelijke Vrijheid, dat wij vooral met betrekking tot zijne geschiedenis willen behandelen.

Wat onveranderlijk is in een vraagstuk vertegenwoordigt tevens het wezenlijke en blijvende daarin. De vraag, die geene gedaanteverwisseling ondergaat, moet haren grond hebben, niet in eene tijdelijke tegenstelling, maar in een hooger belang. Eene bepaalde, ofschoon onverklaarde betrekking tusschen twee min of meer verschillende problemen geeft ons de data in handen voor eene toekomstige oplossing.

Even als de sterrekundige, die twee punten heeft tusschen welke hij eene lijn kan trekken, met zulk eene basis den afstand tot een gegeven ligchaam als derde punt weet te berekenen, zoo kunnen ook wij uit twee welbekende verschijnselen van verschillenden aard, die beide met een derde, (dat minder bekend is) in verband staan, van zulk een derde den waren stand ontdekken.

§ 3. Reeds meermalen is het uitgesproken in vroegeren en lateren tijd, dat er een verband bestaat tusschen de loochening der vrijheid en eene wijsgeerige rigting op Theologisch gebied, die met den naam van „moderne theologie" wordt bestempeld.

Scherer heeft dit reeds gedaan in zijne dissertatie over de vrijheid, Straatsburg 1839, later in de Prologoménes, Parijs 1843, alsmede in eene menigte andere artikelen, onder welke dat in de Revue de Theolog. et Phil. Chrét. 1853 geplaatst „Du peché" vooral opmerking verdient. Ook Pierson heeft er ons op gewezen in zijne brochure: „Moderne rigting in de Christel. kerk" pag. 50, 59, en indien men hem van „consequenzmacherey" mogt willen beschuldigen, dan is zijn opstel in de Gids van 1859 over het Determinisme dáár om te bewijzen, hoe ernstig gemeend toen zijne poging was, om tegenover het Monisme van Scholten de Dualiteit te handhaven [1]).

Deze betrekking tusschen de moderne theologie en de deterministische opvatting der vrijheid doet ons vragen:

---

1) Wij spreken van „Moderne Theologie", niet van „Moderne Theologen". Heinrich Lang heeft nog onlangs in de Zeitstimmen het Determinisme van Scholten bestreden.

De verandering, die het oordeel van Fr. Bauer in dit opzigt heeft ondergaan, en de houding van de Empirische school in ons vaderland tegenover dit vraagstuk, is zoo bekend, dat wij ons van de moeite om dit alles nader uiteen te zetten, kunnen ontslagen rekenen.

welk verband er dan tusschen die beide, welke grond er voor dit verschijnsel bestaat? Het is moeijelijk een antwoord hierop te vinden, indien wij ons ten minste niet met een zeer oppervlakkig antwoord willen vergenoegen. Evenwel blijft hetgeen wij hier waarnemen niet zonder waarde voor het verder onderzoek, omdat het de rigting daarvan bepaalt.

Raadplegen wij nu de geschiedenis, dan vinden wij dat, ofschoon het vraagstuk in sommige philosophische stelsels eene meer proëminente plaats inneemt dan in andere, de wijze, waarop het beschouwd wordt, evenwel onmiskenbaar zamenhangt met de gedachte, die aan die stelsels ten grondslag ligt.

Voegen wij hierbij, dat het vraagstuk reeds vroegtijdig is opgeworpen; dat het voortdurend wederkeert, zoowel alleen, als in verband met andere begrippen, die de hoogste belangen der menschheid vertegenwoordigen; dat het blijvend is, terwijl de stelsels elkander vervangen: dan schijnt de vooronderstelling geregtvaardigd, dat het niet uit die stelsels is voortgekomen (immers in dat geval zou het slechts van tijdelijken aard zijn) maar dat het veelmeer tot de laatste en diepste problemen der menschheid behoort.

§ 4. Er is echter een verschijnsel in de geschiedenis van het vrijheidsprobleem, dat vooral onze opmerking verdient.

Behoudens de eenheid, waarop wij gewezen hebben, vinden wij elders ontwikkeling, vooruitgang. Wij doen meer, dan het werk van vroeger herhalen. De problemen zijn anders geworden, en indien al niet der oplossing nader gebragt, ten minste beter geformuleerd. Op ieder keerpunt in de ontwikkeling der menschheid verschijnt datgene wat reeds vroeger, wat ook in kiem heeft bestaan, maar niet onveranderd in vorm of inhoud. Het Beginsel alleen is hetzelfde gebleven; de beligchaming er van is gedurig in verjongde vormen geproduceerd. Het lagere heeft zich tot het hoogere ontwikkeld. De vragen zijn vereenvou-

digd, beter geformuleerd; de tegenstellingen maakten herhaaldelijk voor nieuwe plaats.

Anders is het met het probleem der vrijheid; het is onveranderd gebleven. Vinden wij elders reproductie, hier recapitulatie. Meent iemand ook hier vooruitgang te bespeuren, de verandering is schijnbaar, heeft slechts betrekking op dingen, die bijkomend zijn. In het wezen der zaak vinden wij dezelfde rigtingen, slotsommen, argumenten, zelfs in de meest verschillende tijdperken.

Lees Scholten, Sigwart [1]), Schopenhauer [2]) of Mill [3]) over een of ander punt, dat tot de vrijheid in betrekking staat, b. v. het vrijheidsbewustzijn; maar gij kunt u die moeite ook besparen, als gij Bayle of Hobbes ter hand neemt: dáár toch vindt gij hetzelfde niet minder helder gezegd.

Hiermede beschuldigen wij eerstgenoemden niet van plagariaat. Het zou dwaas zijn, geschriften van Scholten en Sigwart met die van Bayle of Hume, en nog dwazer, ze met die van Aquinas of Bardesanes gelijk te stellen.

Maar wanneer wij vragen: „in welk opzigt zij verschillen?" dan verkrijgen wij het antwoord: „niet in de beschouwing of voorstelling van het probleem zelf, maar slechts in de behandeling van datgene wat regtstreeks of zijdelings daarmede in betrekking staat of gebragt is." Het vraagstuk is niet veranderd met den vorm waarin het zich voordoet; immers eene wijziging in den vorm heeft niet altijd beteekenis voor de zaak. Doet het b. v. iets ter zake of de vrije daad vóór of ín den tijd wordt geplaatst; of zij in de keus, den wil, of den mensch in het algemeen is te zoeken; of zij bij het maken van besluiten of het vormen van maximen

---

1) H. C. W. Sigwart: Das Probleem von der Freiheit und der Unfreiheit des menschlichen Wollens, 1839.

2) A. Schopenhauer: Die beiden Grundproblemen der Ethic, 1860.

3) John Stuart Mill: Examination of Sir John Hamilton's Philos. 1865, cap. XXVI; en System. of Logic., 1846, 2de editie.

wordt gevonden [1]). Of zij éénmaal heeft plaats gehad; of, hetzij bij de keerpunten van de ontwikkeling, hetzij voortdurend, herhaald wordt? De zaak blijft er immers hetzelfde om; de oplossing wordt er ten minste niets nader door gebragt.

Dit is het juist, wat in dit probleem onze aandacht trekt. Stationair vertoont het zich in de geschiedenis. Veel dat er mede in verband staat is vooruitgegaan, wij ontkennen dit niet; maar in plaats dat dit tegen onze opvatting zoude pleiten, zien wij ons juist hierdoor een maatstaf gegeven, waardoor wij in staat gesteld worden te beoordeelen, wat gerekend kan worden tot ons probleem te behooren, en wat wij uit het verband, waarin het zich voordoet, als heterogeen mogen verwijderen.

Dat de Stoïcijnen en kerkvaders veel omtrent vrijheid gezegd hebben, waarin wij niet kunnen berusten, behoeft ons niet te verwonderen. Tot hoe vele wetenschappen stond ons vraagstuk ook niet in betrekking! Van de zijde der vermogens beschouwd, behoorde het tot de Psychologie; van de zijde der zedelijke begrippen tot de Ethiek; terwijl het door de betrekking, waarin het staat tot den toestand van den mensch en het verlossingsplan Gods, onder de Theologie wordt gebragt. Hierdoor nu wordt iedere verandering in den vorm ten volle verklaard. De Psychologie immers is eerst in den laatsten tijd eene wetenschap geworden; de Ethiek, gescheiden van Dogmatiek en onderscheiden van de Moraal, is niet veel ouder. De theologie, die vroeger decreteerde uit wélk oogpunt de zaak beschouwd moest worden, wát men als bewezen mogt aannemen, en wát men niet betwijfelen mogt, moet zich nu vergenoegen met eene meer ondergeschikte plaats in te nemen. Zij ligt zelve onder verdenking, en haar lot hangt

---

1) O. Liebman: Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens, 1866.

in geene geringe mate af van wat de wetenschap als resultaat, ook van het onderzoek der vrijheid, over haar uitspreekt.

Deze veranderingen, nu, zijn wel niet zonder beteekenis voor ons probleem; maar hoe groot en in menig opzigt belangrijk zij ook mogen wezen, zij hebben ons wat het wezen der zaak betreft niets verder gebragt. Het probleem blijft even raadselachtig als voorheen.

§ 5. Wat onze opmerkzaamheid in dezen trekt, is echter niet zoo zeer het bestaan en voortduren (op zich zelf genomen) van een raadsel, maar dit, dat wij door het aanhoudendst en ijverigst onderzoek niet alleen niet verder zijn gekomen, maar er nog evenmin toe gebragt zijn, om te berusten in eene *erudita inscitia* (Scaliger) en de pogingen tot oplossing van het raadsel als ijdel te staken.

Kunnen wij ons vleijen met de hoop, dat een meer algemeen en naauwgezet onderzoek betere resultaten zal opleveren, dan de tot hiertoe verkregene? immers neen; aan zulk een onderzoek toch heeft het nimmer ontbroken.

Op het vraagstuk der vrijheid kan het woord van K. Fisher [1]) niet toegepast worden, „dat de problemen der wijsbegeerte voor de groote menigte niet bestaan." Hier geldt vooral wat in den Ariaanschen strijd van het Christologisch dogma gezegd werd, „dat ieder, zelfs de winkelier en de werkman, er zich mede bezig wil houden, er zich aan gelegen laat liggen."

Volgens Milton [2]) peinsden hierop reeds de gevallen Engelen:

„Others apart sat on a hill retired,
In thoughts more elevate and reasoned high
Of Providence, foreknowledge will and fate,"
Fixed fate; free-will; foreknowledge absolute;
And found no end; in wandring mazes lost."

Wij zeggen hetzelfde van de menschheid in het algemeen,

1) Academische Reden, 1862, bl. 6.
2) Paradise lost, Book II 559.

en wie zou ten minste in Nederland geneigd kunnen zijn, ons hiertoe het regt te betwisten?

Of mogen wij soms van de toekomst wachten, wat het verledene ons niet heeft geschonken; zal het volhardend onderzoek eindelijk niet met een gunstig gevolg worden bekroond? De natuurwetenschap heeft winst, ook bij de mislukte proeven van hare beoefenaars; de dwaling vormt een wezenlijk element in den vooruitgang. Schelling heeft ergens gezegd: „De waarheid wordt eerst gevonden, wanneer de dwaling uitgeput is." Kan dit ook niet het geval zijn met het vraagstuk der vrijheid?

De geschiedenis van dit probleem geeft ons geene aanleiding om het te veronderstellen.

Wij vatten het werk van anderen op — waar zij het begonnen. Wij verkrijgen geen resultaat, dan wat wij reeds als uitgangspunt hebben medegebragt. Er is hier spraak van de geschiedenis, niet van individuen. Dat deze of gene eindigt met de vrijheid te loochenen, die hij in het begin trachtte te handhaven, ook dat is te beschouwen als eene vrucht van het beginsel, waarvan hij is uitgegaan; een beginsel, waaruit zich bij voortgezet denken het resultaat noodwendig ontwikkelen moet. Kan de ervaring ons iets baten, tenzij wij ons door haar laten onderrigten? Juist de ondervinding, dat men naar hare raadgevingen niet luistert, verbiedt ons van hare hulp iets goeds te verwachten.

§ 6. Welk Motief kunnen wij dan nu hebben om een vernieuwd onderzoek in te stellen naar de vrijheid, indien het resultaat van den arbeid onzer voorgangers zoo onbevredigend is?

Groote mannen, scherpzinnige denkers hebben hunne krachten aan dit vraagstuk beproefd. Indien wij nu in hun werk slechts eene repetitie zien van hetgeen vroeger reeds gedaan was, kunnen, mogen wij dan wel de hoop koesteren iets anders, iets waarlijk nieuws, laat staan iets beters te leveren?

Juist de verschijnselen, waarop wij in de vorige paragraaph gewezen hebben, vormen het probleem, dat wij ons ter behandeling voorleggen.

Hoe komt het, zoo vragen wij, dat er in dit ons onderzoek geen vooruitgang is op te merken als in zoo menig ander?

Waarom volhardt men hier met zoeken naar hetgeen door geen enkel voorganger gevonden is?

Waarom komt de vraag niet tot rust, en de zaak niet tot klaarheid?

Misschien wacht ons het antwoord: het geldt hier het verband tusschen het eindige en oneindige, en daarom kán de afhankelijke mensch evenmin nalaten te zoeken, als hij er in slaagt te vinden; met dit probleem toch hangen vraagstukken zamen van het hoogste, practische belang.

Wij ontkennen dit ten sterkste, niet als feit, maar als verklaring. Dat het verband tusschen twee raadsels zelf een raadsel moet wezen, is ons zeer duidelijk, maar dat men over de vereeniging van twee factoren zoude moeten en mogen twisten, terwijl het nog niet bewezen geacht wordt, dat ieder afzonderlijk bestaat: het zou niet minder dwaas zijn dit aan te nemen dan het eerste te loochenen.

In de Dogmatiek worden beide, de vrijheid, of wat op hetzelfde neêrkomt, zonde en schuld, en de souvereiniteit, almagt en alwetendheid Gods geaccentueerd; maar in de Philosophie is dit niet het geval.

Of de vrijheid wordt erkend, maar dan blijft haar bestaan boven verdenking verheven, ook wanneer wij hare betrekking tot andere feiten niet kunnen verklaren;

Of zij wordt betwijfeld, maar dan ook komt de vraag niet te pas, hoe haar bestaan met iets anders te rijmen is.

De wijsbegeerte kan de dogmatiek de les lezen, wanneer zij tegenstrijdige elementen in zich bevat. Dit is kritiek van een stelsel, maar het is geen probleem.

De feiten gaan immers de verklaring, de elementen de

vereeniging vooraf? Hoe zal men kunnen weten, of de vrijheid zich met het Godsbegrip rijmen laat, tenzij men weet wat het begrip vrijheid in zich sluit? Hoe kan men dit begrip construeren, indien men niet toegeeft dat vrijheid bestaat; hoe kan men dit toegeven, terwijl het bestaan van de vrijheid afhankelijk gemaakt wordt van het verband tusschen haar en het Godsbegrip?

De geschiedenis van het vraagstuk der vrijheid, *per se* beschouwd, bevat het probleem, waarop wij gewezen hebben. Geeft zij ons ook de elementen ter verklaring in handen?

§ 7. Wanneer wij de vraag doen, waarom zij, die gedurig op nieuw eene poging gewaagd hebben om ons vraagstuk op te lossen, hierin niet zijn geslaagd, dan worden wij door de geschiedenis naar het vraagstuk zelf teruggewezen.

1. Is het niet zonderling, dat de slotsom, die wij als resultaat van een onderzoek moeten verkrijgen, reeds als uitgangspunt er van verondersteld wordt, en zich onafhankelijk van den uitslag, zonder hulp, zelfs met tegenwerking van de zijde der wetenschap, handhaven kan, en dit ook in de beschouwingen van hen, aan wie wij anders den naam van denkers niet zouden durven onthouden?

2. Is het beter verklaarbaar, wanneer wij telkens op nieuw de overtuiging hooren uitspreken, dat men tot eene bevredigende slotsom gekomen is?

Hobbes gaf aan zijn werk over „vrijheid" den titel: „Liberty and necessity, a treatise wherein alle controversy concerning predestination, election, free will, grace, merits and reprobation is fully and decidedly cleared." [1])

Roorda geeft zijne verwondering te kennen, dat men geen genoegen genomen had in zijne uitspraak, die hij toch als eene oplossing van het vraagstuk had beschouwd [2]).

---

1) De Vrijheid van den mensch in de bepaling van zijn wil, 1859, pag. 12.

2) Hetzelfde geldt ook van Hume, die in zijn essay, getiteld „Of Liberty

3. Mag het ons niet bevreemden, dat, terwijl men belijdt, naar goede gronden voor de vrijheid en een juist begrip er van te zoeken, er evenwel over de vraag *sub judice* zulk een hevige strijd wordt gevoerd?

Hoe zal deze bevreemding vermeerderd worden, wanneer wij het karakter van dien strijd in oogenschouw nemen!

Er is een verhaal van Longfellow, waarin de zonderlinge belegering der stad Praag door vijandelijke geesten bezongen wordt.

Reeds bij daglicht keerden alle burgers, die zich buiten de muren bevonden, door een angstig gevoel als voor onzigtbaar tegenwoordigen bevangen, terug, met een haast, dien zij zelven niet konden verklaren.

Zoodra was echter de avond niet gedaald, of allen zagen een leger, vormloos als een nevel, trekkende door de vallei met tenten en banieren, die door den nachtwind werden bewogen.

Als het kabblen van den vloed in de verte drong een geheimzinnig krijgsrumoer tot de belegerden door.

Had de klok des nachts het uur van twaalf doen hooren, dan stonden de dooden aan den oever der Moldau geschaard; de geslachten der voorouders verlieten den gewijden grond en verdedigden hunne rustplaats in een hardnekkigen strijd, waaraan geen sterveling deel kon nemen.

Zoodra riep de klok echter niet tot het morgengebed, of de vijand vlugtte, de verdedigers keerden tot hunne grafplaats terug, en als een bange droom was alles voorbij.

In de duisternis, die op den nieuwen dag volgde, herleefden echter de strijders en met hen de strijd, waarin geen der partijen immer eene beslissende overwinning behaalde.

Deze legende kan ons het beeld zijn van hetgeen in den strijd over de vrijheid werkelijk plaats vindt.

---

and Necessity" zijne lezers „a decision" belooft te geven „of a controversy .... to which a few intelligible definitions would immediately have put an end."

In iederen nieuwen, wij hadden bijna gezegd periodieken kamp, zien wij dien van vroeger herhaald; en telkens, wanneer de rust schijnbaar is wedergekeerd en de damp, waarin het slagveld gehuld was, optrekt, vinden wij dezelfde strijdende magten, onder dezelfde vlag in dezelfde stelling als voorheen.

Iedere partij is sterk tegenover de andere, maar sneuvelt in de poging om haar te vernietigen. De overwinning beslist niets; integendeel zij geeft nieuw leven aan den vijand, zoodat wij uitroepen kunnen: „Quod genus hoc pugnae est, qua victor victus uterque."

Wat Hoekstra [1]) schreef bevat de waarheid ten dezen. „Beide partijen waren gelukkiger, wanneer zij zochten aan te toonen tot welke ongerijmdheden de meening hunner tegenstanders bij consequente ontwikkeling leidde, dan wanneer zij hunne eigene meening ontwikkelden en verdedigden tegen de bedenkingen, die van de tegenoverstaande zijde aangevoerd worden."

Wij zouden aan beiden dus het woord van Cicero [2]) in den mond kunnen leggen: „Utinam tam facile esset veram religionem invenire quam convincere falsam!"

4. Opmerkelijker nog dan de strijd zelf is evenwel het feit, dat ook waar de vrijheid geloochend wordt, haar bestaan ondersteld wordt in de vraag, die men, wel is waar, ontkennend beantwoordt, maar toch tot uitgangspunt kiest.

Wat wij hier eenigzins apodiktisch ter neder schrijven, moet in de volgende paragraphen nader ontwikkeld worden. Wij meenen echter genoeg gezegd te hebben om onze stelling te regtvaardigen, dat de geschiedenis van het vraagstuk der vrijheid ons een nieuw probleem stelt, dat wij moeten oplossen, voordat wij ons een verder onderzoek naar het bestaan der vrijheid mogen veroorloven.

---

1) Vrijheid, in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde, bl. 99.

2) De Natura Deor, lib. 1, Cp. IV.

Waarom is het probleem der vrijheid onveranderd gebleven? Waarom laat zich de oplossing nog wachten na zulk een langdurig en onvermoeid onderzoek? Wat vormt het motief tot dit onderzoek, indien wij het bestaan van de vrijheid niet mogen vooronderstellen? Welk belang hebben wij er bij, indien men ons het regt hierop niet betwist? Bevat het bestaan van de vrijheid nog een probleem, waarom draagt de poging om dit op te lossen dan het karakter van een strijd? en hoe zullen wij ons den aard van dien strijd kunnen verklaren?

Op deze en meer dergelijke vragen zullen wij het antwoord trachten te geven.

Het is dus in de eerste plaats de geschiedenis van het vraagstuk der vrijheid, waarin voor ons een probleem is vervat, dat aan de eene zijde zelf onze aandacht ten volle verdient, en aan de andere niet kan nalaten ons in te lichten omtrent de beteekenis van het vraagstuk zélf, omtrent datgene wat het van anderen onderscheidt, het gedurig weder ter sprake brengt, en tot nog toe de oplossing verhinderd heeft, of ook welligt voortdurend verhinderen zal. [1])

Door dit doel achten wij ons onderzoek geregtvaardigd. Dat wij zulk eene regtvaardiging noodig hebben, daarvan zijn wij ons ten volle bewust.

Immers zij, die met ons de vrijheid wenschen gehandhaafd te zien, willen er des noods in berusten om zich den eeretitel „consequent" overal te laten ontzeggen, die in hun mond tot een vast epitheton van het Determinisme geworden is. Wel is hun geloof aan de vrijheid onwankelbaar, en zal dit blijven, zoo lang godsdienst en zedelijkheid voor hen meer zijn dan een naam, maar dat een nieuwe aanval op het Determinisme iets zal uitwerken, behalve het ver-

---

1) Het besluit van Bernardin Ochinus, 1560, in zijne „Labyrinths; that is a disquisition touching the freedom or bondage of the human will" is, dat „the only outlet from the mazes is, to know that no outlet there is and can be none."

levendigd besef van hunne onmagt om de vrijheid wetenschappelijk te handhaven, dit wordt door hen met de meeste gelatenheid betwijfeld.

Op den strijd, die vóór niet vele jaren in ons vaderland gevoerd werd, is afmatting gevolgd; en menigeen, die toen het onzen leekendichter [1]) nazeide:

„Wat jammer was van al die lijnen en systemen,
Geen schepsel kwam er verder meê;
En menig burger waar tevreê,
Zoo 't hasplen, hoe dan ook, nu maar een eind mogt nemen."

is nu zeer „tevreê", als hij maar dien strijd met den naam „onvruchtbaar" mag blijven bestempelen.

Tegenover dezulken willen wij het belijden, dat zoo treurige moedeloosheid en flaauwhartigheid ons pijnlijk aandoet.

Is de grond van ons geloof vast en goed, dan kan die verdedigd; is het tegendeel waar, dan moet die verlaten worden. In beide gevallen is de positie, die men tegenover het Determinisme heeft ingenomen, onhoudbaar.

Waartoe in den tegenstander de consequentie geprezen, die wij verworpen hebben? Staat de naam consequent hier gelijk met wetenschappelijk, dan mogen wij ons dien niet laten ontnemen.

Immers die naam is niets, of alles waard.

Formele consequentie, — die dáár wordt gevonden, waar alles rockeloos wordt opgeofferd aan het beginsel, dat men willekeurig goed vond te stellen vast te houden en *a tout prix* te verdedigen, welke protesten er ook tegen ingebragt mogen worden, welke belangen er ook tegen pleiten; formele consequentie moge hen tevreden stellen, die er een doelloos en niet benijdenswaardig genot in vinden om lijnen door te trekken — een niet zoo moeijelijk werk; — hij, wien het leven ernst is, voor wien het de hoogste waarde heeft, rekent het zich geen eer toe, die te bezitten.

---

1) De Genestet: leekedichtjes.

„Maar consequent" in den zin van echt wetenschappelijk — de waarheid der dingen tot beginsel te hebben — voor niets ter wereld geven wij dézen eertitel prijs.

Dat men voor een tijd in de drogredenen van het Determinisme verward kan zijn, en er van zeggen kan, zoo als Dugald Stewart deed met betrekking tot „de vrije wil" van Edwards: „There is a fallacy somewhere, but the Devil only can find it" gelooven wij gaarne; maar ten dezen een volstrekt onoplosbaren strijd tusschen geloof en wetenschap te erkennen, dat kunnen, dat mogen wij niet doen.

Wij hebben den schijn van ons zelven tegen te spreken. Of was het niet ons doel aan te toonen, dat het juist de Geschiedenis is, die ons het probleem levert, dat wij wenschten op te lossen? Volkomen waar; het motief van ons onderzoek is echter in iets anders te vinden. Rondweg beleden: het heeft ons altijd geërgerd, het Determinisme als „de consequentie" zelve te hooren roemen, en de vaste overtuiging dat het dezen roem niet verdient, heeft ons eerst tot het onderzoek der geschiedenis gebragt. Dit moge nu niet wetenschappelijk genoemd worden, wij schamen ons de belijdenis niet. Er zijn „Ahnungen" van binnen, waarvoor wij geen vasten grond kunnen aanwijzen, maar die ons zoodanig bezielen, dat wij, nog eer zij door een volhardend onderzoek zijn bevestigd, weten dat zij waar moeten zijn. Wat wij overnemen van anderen, wat wij ons diets maken of opdringen, heeft niet zulk een magtigen invloed op ons. Onwetenschappelijk zijn zij? Het zij zoo, maar bevat het woord van den dichter dan geene waarheid?

„Was kein Verstand der Verständigen sehet,
Dass übet in Einfalt ein kindlich Gemüth."

Er moge weinig bewijskracht liggen in hetgeen Gretchen tot Faust over Mephistofeles zeide [1])

1) Faust, Stuttgart 1863, bl. 134.

„Der Mensch, den du dabei dir hast,
Ist mir in tiefer, innrer Seele verhasst,"

het is de uitdrukking van een diep en waar gevoel.

De geschiedenis geeft doel en rigting van ons onderzoek aan. Dit is het, wat wij zoo even bedoelden, en, gelijk zij gediend heeft om ons zelven in onze overtuiging te bevestigen, zoo ook hopen wij voor anderen, dat zij er de regtvaardiging van vormen zal. Zij heeft ons tot het probleem gevoerd; verder blijft zij meer de grondslag of de verborgen leiddraad, dan het object van het onderzoek.

Mogt het ons echter niet gelukken ons doel — de handhaving der vrijheid — te bereiken, toch blijven wij het vaste bewustzijn behouden, dat de oorzaak hiervoor dan in ons, niet in de zaak moet gevonden worden. Wij zijn niet begonnen met te zeggen, wat wij meenden te weten; maar met te zoeken, wat in het geloof reeds voorhanden is. Voorts zeggen wij met Anselmus [1]), toen hij op het: Cur Deus Homo, een antwoord zou geven:

„*Supra me est, et idcirco altiora me tractare timeo, ne forte, cum putaverit aut etiam viderit aliquis me non sibi satisfacere, plus existimet rei veritatem mihi deficere, quam intellectum meum ad eam capiendam non sufficere.*"

---

1) S. Anselmi Cantuar: libri duo cur Deus homo, I. 1, 2.

HET PROBLEEM.

Il faut expliquer les choses par l'homme, et non l'homme par les choses. St. Martin.

HOOFDSTUK I.

§ 9. In zijne brieven aan Göthe [1]) maakt Schiller de opmerking: „Wo es die Sache leidet, halte ich es immer für besser, nicht mit dem Anfang anzufangen, der immer das schwerste und leerste ist."

In de meeste gevallen doen wij wel, dezen wenk te behartigen. Het is gemakkelijker en veiliger beide om bij de behandeling van een of ander onderwerp uit te gaan van hetgeen voor de hand ligt, ons volkomen bekend is en door anderen onmiddellijk toegestemd wordt, dan van het meer algemeene, of, wat op hetzelfde neêrkomt, het meer abstracte beginsel, dat wij niet dan na een opzettelijk onderzoek kunnen vinden.

Niet zelden nogtans is het noodig eene zaak uit den laatsten en diepsten grond te ontwikkelen; ons zelven rekenschap af te vragen van datgene, waarvan wij meenen zeker te zijn; noodig, om het bekende begrip te ontleden, het erkende beginsel te toetsen, om met verwerping van al het gegevene een aanvang te zoeken, en zoo te vragen naar dien grondslag, die niet alleen onbetwijfeld, maar onbetwijfelbaar is.

1) Schillers Briefe, II, 21.

Het uitgangspunt, dat in het eerste geval gegeven geacht wordt, is in het laatste het voorwerp van ons zoeken.

Wanneer wij de verklaring voorop stelden, dat in strijdvragen de aanvang uit den aard der zaak met het ontstaan des twijfels zamenvalt, en dat wij regt hebben de waarheid te vooronderstellen van ieder beginsel, dat de tegenstander ons niet betwist, zou niemand er aan denken ons tegen te spreken.

Het punt van geschil is immers punt van uitgang; het kan toch wel van niemand gevorderd worden, dat hij zich zijne taak moeijelijker zal maken dan noodig is. Zelfs het „*principium dubitandi*" der Cartesiaansche wijsbegeerte is niet in strijd met hetgeen wij hier beweren. Indien Cartesius het noodig achtte aan alles te twijfelen, hij deed dit, omdat alles betwijfeld wás. Dat hij een laatste en hoogste beginsel van zekerheid zocht, dat hebben wij misschien te danken aan Sanchez. De belijdenis van dezen: „Quo magis cogito, magis dubito" mag toch met volle regt beschouwd worden als de tegenhanger van de stelling, waarmede de grondslag der nieuwere wijsbegeerte in datgene gelegd werd, wat zelfs in de meest roekelooze negatie nog het positieve en onbetwijfelde gebleven was.

In een onderzoek gelijk ons nu moet bezig houden — bij de vraag naar de vrijheid van het willen — zou het alzoo niet moeijelijk zijn eene of andere stelling of bepaling te vinden, waarmede wij onze denkbeelden zonder vrees voor tegenspraak inleiden konden.

Het vraagstuk zelf, zoo als dit gewoonlijk geformuleerd wordt, en daarin de begrippen: „vrijheid," „wil" bieden ons reeds zulk een uitgangspunt aan. Zij zijn van den tegenstander overgenomen.

Evenzoo konden wij dit ontleenen aan datgene wat voor ons het doel van ons onderzoek vormt. In de vraag: „waarom zijt gij een voor- of tegenstander der vrijheid?" tot onszelven gerigt, ligt reeds gewis een antwoord, waaruit

het kenbaar moet worden, in welk belang wij den strijd ondernamen.

Dit doel nu, dit belang moet òf onbetwijfeld zijn, òf geregtvaardigd worden. In het eerste geval is het aanvangspunt gegeven, in het tweede worden wij genoodzaakt ons onderzoek uit te stellen, of liever daaraan eene andere rigting te geven.

Wij konden daarom onze taak gemakkelijk maken, door te beginnen met wat algemeen toegestemd wordt of het motief tot ons onderzoek vormt. Wilden wij evenwel ons uitgangspunt ontleenen aan de eene of andere wetenschap, niemand zoude ons hiertoe het regt kunnen betwisten, dan zouden wij aan deze de verdediging van eigen beginselen kunnen overlaten, terwijl het onderzoek een Dogmatisch, Ethisch of Psychologisch karakter verkreeg, al naardat wij het probleem uit het eene of uit het andere dezer oogpunten beschouwden.

Maar wij moeten het uitspreken, dat zulk een uitgangspunt ons niet bevredigen kan. Indien het waar is — wat wij reeds vroeger hebben opgemerkt — dat het probleem der vrijheid niet uit andere vragen, tegenstellingen of stelsels ontstaan is, dan kunnen wij bij zijne behandeling niet uitgaan van vooronderstellingen, die aan bovengenoemde wetenschappen ontleend zijn geworden.

Wij achten ons evenmin geregtigd om het probleem en begrip der vrijheid — het vraagstuk gelijk dit gewoonlijk geformuleerd wordt — van anderen over te nemen, want het is juist dit probleem — de grondslag waarop het gebouwd is en de wijze waarop het zich in de geschiedenis voordoet — dat ons raadselachtig voorkomt. De voorstanders der vrijheid vooronderstellen haar bestaan, terwijl dit blijkens hunne eigene poging nog bewezen moet worden, en hare tegenstanders geven een probleem toe, dat, zoo al de vrijheid moest ontkend worden, ten minste niet in den door hen erkenden vorm kan bestaan.

Wij kunnen niet aanvaarden, wat de twijfel ons wel wil laten behouden, maar moeten een vasteren grondslag verkrijgen voor het probleem, dan de vraag, zóó gesteld, ons nog aanbiedt. Dit is het wat wij in de eerstvolgende paragraphen wenschen te ontwikkelen.

§ 10. Ieder onderzoek heeft eene aanleiding en een doel. Wanneer ik iets zoek, moet ik weten, wat ik zoek, en waarom? Eene betwijfelde of onbekende zaak kan dus geen motief of uitgangspunt voor een onderzoek wezen, en een probleem, dat als probleem niet zeker is, heft zichzelf op, het bestaat niet, of liever, het bestaat slechts in schijn.

Wanneer wij nu het vraagstuk der vrijheid in oogenschouw nemen, missen wij zulk eenen grondslag.

Waardoor onderscheidt zich de vraag: „is de wil vrij, of is de mensch vrij in het willen?" van de meeste anderen? Hierdoor, dat wij een begrip vooropstellen, en ter zelfder tijd twijfelen of het wel realiteit heeft, d. w. z.: of het wel een begrip is [1]). Immers door te twijfelen aan de zaak, die in een begrip uitgedrukt is, twijfelen wij reeds aan het begrip zelf en aan het vraagstuk daarin vervat [2]). Is het begrip de grondslag van ons onderzoek, dan moeten wij de geheele vraag opheffen, want wij zoeken dan iets, dat wij getuigen reeds te bezitten.

1) Wij stellen ons op het standpunt, dat wij, onzes inziens, gedwongen zouden worden in te nemen, indien wij niet door het bestaan van problemen, gelijk dat der vrijheid, gewaarschuwd werden, dat wij in het bezit zijn van begrippen, die niet direct aan de waargenomene werkelijkheid ontleend zijn geworden. Het is juist ons doel om te bewijzen, dat het begrip werkelijkheid meer omvattend kan en moet gemaakt worden. Met deze stelling kunnen wij evenwel niet beginnen, omdat zij het resultaat van een voorafgaand onderzoek zijn moet. Wij moeten ook nog herinneren, dat wij onderscheid maken tusschen de juistheid, de volledigheid, de meer of min juiste toepassing van een begrip en zijne werkelijkheid.

2) Cf. § 14 en 16.

Indien wij al de vragen en raadselen, die voor den mensch kunnen bestaan, rangschikken, dan laten deze zich in drie soorten verdeelen: De eerste bestaat uit feiten of verschijnselen, die verklaard; de tweede uit hypothesen, die aan feiten getoetst; de derde uit begrippen, die met de feiten in overeenstemming gebragt moeten worden. Overal blijft dus de werkelijkheid uitgangspunt, maatstaf en doel. Dat er eene vierde soort is, bestaande uit begrippen, aan wier realiteit getwijfeld wordt, moeten wij ontkennen, omdat wij in dit beweren eene tegenstrijdigheid meenen te ontdekken.

§ 11. Wat is een begrip? Hoe wordt het gevormd? deze vragen zullen wij eerst moeten beantwoorden.

Het wezen van iets, — datgene, waardoor het zich van anderen onderscheidt, zonder hetwelk het niet zijn zoude wat het is, — en dit in eene gedachte uitgedrukt, is een begrip [1]).

Bij Plato was dit wezen de ἰδέα in het object, waaraan de λογος of het νοημα, als het subjectieve daarmede corresponderende denkbeeld, beantwoordde. Wezen en begrip stonden tegenover elkander, als object en reflectie er van in ons.

Het eigenaardige in Plato was, dat hij dit wezen hypostaseerde, er een onafhankelijk bestaan aan toekende als metaphysische grondslag van de wereld — de κόσμος ὁρατος en het met anderen vereenigde tot eene κοσμος νοητος, waarvan hij de kennis op bijzondere wijze voor den mensch bereikbaar achtte (αναμνησίς) [2]).

Wij behoeven ons hier niet in te laten met de metaphysische bepalingen van het wezen. De strijd tusschen Nominalisme en Realisme, in verschillende vormen en met

---

1) Cf., Ueberweg System. der Logic. 1865 § 56.

2) Cf., de begg. IV, bl. 716, ook het schoone beeld van den spelonk in het Zevende Boek van de Republiek. Platonis Opera, cura Bekker VII blz. 83 § 13.

wisselend gevolg omtrent dit punt gevoerd en nog niet in hare nieuwste ontwikkeling beslist, is over bekend. Van ons wordt in dit verband alleen gevorderd, dat wij aantoonen, hoe het begrip wordt gevormd. Hiertoe gaan wij over.

§ 13. Ons denken is inderdaad nadenken. Wat in een verschijnsel altijd wederkeert, wordt geacht onafhankelijk te zijn van bijkomende omstandigheden en tot het wezen daarvan te behooren.

Het is dus door onwillekeurige abstractie en generalisatie, dat is eene zoodanige, die aan het object zelf gebonden is, dat wij het verschijnsel, beide afgescheiden van en in verband tot anderen, zoowel als in zijnen producerenden grond, leeren begrijpen. Wij hebben alles verworpen, dat weggedacht kan worden, zonder de zaak waarop onze aandacht gerigt is op te heffen, en voorts al de blijvende kenmerken (notae) in ééne gedachte te zamen verbonden. Het begrip is niet eene blooto voorstelling, notio, maar eene te zamen vattende voorstelling, conceptio. Indien wij ons de stof van buiten gegeven voorstellen, en haar als eene geobjectiveerde gedachte denken, dan is de vorming van het begrip als eene reconstructie der werkelijkheid in ons.

Wat wij nu gezegd hebben van verschijnselen geldt ook van verschillende betrekkingen, die waargenomen kunnen worden en die òf objectief zijn, d. w. z.: ontleend aan het verband, waarin eene zaak of feit tot andere feiten of tot haar eigen grond staat; òf subjectief, dat is, alleen in en voor ons denken bestaande. Dit zij hier slechts in het voorbijgaan herinnerd, wij moeten er later op terugkomen. In ieder geval is het begrip resultaat van een proces; het wijst terug op de werkelijkheid als zijnen grond.

§ 14. Het feit is het eerste in het begrip, en blijft over, ook dan wanneer de juistheid van het begrip betwijfeld wordt. Het begrip is een ledige vorm, wanneer het niet eene werkelijkheid tot inhoud heeft, dien het vertegenwoordigt.

Hoe willekeurig het begrip ook is zamengesteld, door welke voortgezette abstractie het ook verkregen moge zijn, deze realiteit kunnen wij niet opheffen. Zij wordt voorondersteld, ook dan, wanneer de juistheid, hetzij van het begrip, hetzij van zijne toepassing op de eene of andere zaak in twijfel wordt getrokken; want zij is de éénige maatstaf, waarnaar wij die juistheid kunnen beoordeelen.

De vraag kan gedaan worden: „correspondeert dit begrip met de werkelijkheid," of omgekeerd: „correspondeert de werkelijkheid met het begrip?"; wordt het wezen der zaak, die het wil uitdrukken, er door uitgeput of, onvermengd met vreemde bestanddeelen, er door vertegenwoordigd? maar nooit kan worden gevraagd: is er wel iets in de werkelijkheid, dat aan het begrip beantwoordt, heeft het wel realiteit? Zoo vragende, zou men eigenlijk zeggen: bestaat het wel; is het wel een begrip?

Een werkelijk begrip, waarvan het betwijfeld wordt of het de werkelijkheid tot grondslag heeft, is een onding. Zoodra wij, gelijk wij doen, het bestaan van aangeboren begrippen loochenen, is deze conclusie onvermijdelijk.

§ 13. Indien wij de vraag: „Is de mensch vrij?" tot hare juiste beteekenis reduceeren, dan staat zij gelijk met deze andere: „Bestaat de vrijheid?" Dat wil zeggen: Bestaat datgene, waarvan ik een begrip heb? Het punt in geschil kan hier toch niet zijn „of de wil vrij is, of wel een ander vermogen;" deze vraag is van louter wetenschappelijk belang, en dient alleen tot nadere bepaling; zij is geheel ondergeschikt. Maar, indien wij deze laatste vooronderstelling ver-

werpen, en evenwel de vraag blijven doen, wel nu, wat blijft ons dan over als uitgangspunt en doel van ons onderzoek? Niets. Wij kunnen immers den eersten stap niet doen op den weg van ons onderzoek? Is het niet voor alle dingen noodig te weten, wat het is, dat wij trachten te vinden of te handhaven? Zullen wij anders niet in den blinde rondtasten, zonder immer tot een resultaat te kunnen komen? Gesteld wij vinden bij zoodanig onderzoek het een of ander, en de vraag komt tot ons: „Is dit nu wat gij zoekt?" zal dan het antwoord niet moeten zijn: „Wij weten niet wat wij zoeken?" Indien dit nu zoo is, dan veronderstelt het begrip reeds het bestaan, en het vraagstuk de oplossing.

Weten wij wat vrijheid is, dan behoeven — weten wij het niet, dan vermogen wij de vraag niet te doen „of zij bestaat," want wij mogen geene kennis in ons vooronderstellen van dingen, waarvan wij het bestaan betwijfelen. Pas het hier gezegde toe op een ander begrip — b. v. dat van „deugd;" ik kan met betrekking daartoe allerlei vragen doen: „Is deze of gene handeling deugdzaam?" „Put deze definitie den inhoud van het begrip uit?" „Bestaat er deugd? Dat wil zeggen, zijn er deugdzame menschen?" „Bestaat dat wat anderen deugd noemen?" Maar niet „is de deugd?" Door de vraag zoo te stellen heb ik de realiteit der deugd reeds toegegeven, tenzij ik erkennen wil, dat ik mijzelven niet versta. Het begrip heeft geen andere bron, geen anderen maatstaf dan de werkelijkheid.

§ 14. Maar hier laat zich met schijn van grond eene tegenwerping verwachten. „Dat er vrijheid is, zal iemand zeggen, wordt algemeen toegegeven; het verschil ligt alleen in de wijze waarop het begrip gedefiniëerd wordt.

Wij zullen de juistheid van deze opmerking als feit niet ontkennen, maar in plaats van ons bezwaar te verminderen vergroot zij dit.

Is het niet opmerkelijk, dat de kritiek van eene definitie der vrijheid gelijk staat met de bestrijding van een stelsel? Wij zullen niet vragen, welk denkbeeld iemand zich vormt van een begrip, waarvoor eene definitie nog gezocht moet worden; want meestal wordt in de definitie opgenomen én de toepassing van het begrip én de ontwikkeling van zijnen inhoud. Wat wij wenschen te weten, is: „hoe men zijne definitie vormt en verdedigt, waaraan men die ontleent en hoe men bewijzen kan, dat zij juist is, d. w. z. dat zij den inhoud van het begrip ontwikkelt en uitdrukt — indien het begrip zelf hier geen maatstaf mag zijn? Een voorbeeld verklare onze meening. Hoe dikwerf is de vraag in ons opgekomen bij het lezen van een der laatste geschriften over de „vrijheid": Is dit nu helderheid; dit logica; dit wat door vrijheid bedoeld wordt; dit het laatste woord der wetenschap omtrent eene zaak, die de denkers van alle eeuwen heeft bezig gehouden? Dan is op het gansche vraagstuk wel van toepassing het „parturiunt montes, nascitur ridiculus mus."

Het is niet gemakkelijk om tot de erkentenis te komen, dat wij niet geslaagd zijn in het begrijpen van een betoog, welks buitengewone klaarheid, onberispelijke logica en buitengewone bewijskracht zoo zeer geroemd worden. Toch moesten wij, hoe noode ook, belijden, dat indien tot den geleerden schrijver gezegd kon worden:

„Ge ontwikkelt ons uw leer, o Meester! in de kunst, met klemmende bewijzen."

DE GENÉSTET,

dat wij dan niet ongelijk waren aan den Schüler in Faust, die deze conclusie voor zichzelven trok:

„Mir wird von alledem so dumm,
Als ging mir ein Mühlrad im Kopf herum."

Maar om nu ook rekenschap te geven van dien indruk, dit was nog eene gansch andere zaak.

§ 15. Rekenden wij ons in staat om een beter begrip van vrijheid te geven dan het zijne? Maar naar welken objectieven maatstaf zouden wij zijn begrip beoordeelen? Naar de werkelijkheid, die het begrip voorstelt, of waaraan het ten minste ontleend is? Maar die werd juist in twijfel getrokken. Naar andere feiten? Maar dan maakten wij van „vrijheid" in plaats van een begrip eene hypothese, die zelve nog verklaring behoefde. Evenwel kon er toch, zoo dachten wij, van geen strijd sprake zijn, waar ieder regt had zijne definitie te geven, of men zou op dezen strijd kunnen toepassen wat een Schot van de Metaphysica zeide:

„You see, when two men are a quarrelling, and the one din'na know what th'ither means and th'ither din'na know what he means himself, that's what they call metaphysics."

Of wij het begrip „vrijheid" opheffen en daarmede het probleem zijnen grondslag ontnemen, dan wel of wij de beteekenis, den zin, den inhoud, dien het begrip heeft, in de lucht laten hangen, is even hetzelfde. Er blijft niets over dan het woord, een klank. En ofschoon Mephisto beweert:

„Mit Worten lasst sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten;
Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zu rechten Zeit sich ein."

wij hebben geen moed om aan te nemen, dat wij hier zulk een woordprobleem hebben, en dat iets zoo nietigs zich zoolang heeft weten te handhaven.

Op de vraag, of wij een objectieven maatstaf hadden om de meerdere voortreffelijkheid van onze definitie boven die van anderen te bewijzen, moesten wij ons zelven een ontkennend antwoord geven.

§ 16. Dit nam echter niet weg, dat wij al zeer spoedig overtuigd waren, dat de zijne in geen geval den toets

zou kunnen doorstaan. Wij bezaten immers een negatieven maatstaf in het feit, dat „de vrijheid" een probleem bevatte. Het dilemma was niet ver te zoeken: òf vrijheid bevat geen probleem, òf wat ons hier als definitie gegeven wordt, drukt het begrip niet uit.

Wij moeten wel opmerken, dat het begrip in ieder geval hier alleen in dien zin kan genomen worden, waarin het ook betwijfeld kan worden. De moeite is ons dus bespaard, om na te gaan van waar het woord afgeleid is, en hoe het elders gebezigd wordt. In onze vraag wordt de beteekenis van het begrip vastgesteld door het feit, dat hier een probleem wordt gevonden, anders gold het welligt slechts de toepassing van een begrip, dat aan eene andere sfeer was ontleend, en aldaar werkelijkheid had; maar dan zouden wij ook slechts gegeven feiten moeten vergelijken met een bekend en aangenomen begrip en vragen: kan dit begrip op de feiten toegepast worden?

Is dit nu in onze vraag het geval? Wij willen het een oogenblik vooronderstellen. Maar niemand zal betwijfelen dat de mensch vrij is, „zoo als de slinger van een uurwerk, de plant, de vogel, het denken en de staat" dit ook zijn; en hij, die ons vertelt, dat er blijkens de ervaring voor „ieder wezen in de schepping een toestand is, waarin het noch door in-, noch door uitwendige werkzaamheden verhinderd of belemmerd wordt zich te ontwikkelen of werkzaam te zijn, zoo als dit met zijnen aanleg en zijne bestemming overeenkomt," zegt ons niets nieuws; niets, waartegen wij eenige bedenking kunnen hebben [1]).

Indien dezelfde schrijver er echter bijvoegt: „dit is vrijheid," en vermeent hierdoor aan de geheele *quaestio vexata*

---

1) Cf. De vrije wil. Kritisch onderzoek van J. H. Scholten, 1859, bl. 77.

een einde te maken, dan moeten wij zeggen, dat hij zich zijne taak bijzonder gemakkelijk gemaakt heeft.

Is dit de realiteit, die in het vraagstuk bedoeld wordt, dan ligt het antwoord voor de hand: Dat men hier ooit gemeend heeft een probleem te ontdekken, is het éénig raadsel, dat overblijft.

Wij zullen van hier af aan in den geheelen strijd, die over dit punt gevoerd is, een onverklaarbaar misverstand vinden.

Sir Wm. Hamilton [1]) verhaalt van een monnik, die in de veertiende eeuw twintig jaar over het vraagstuk der vrijheid onvermoeid nagedacht had, en eindelijk tot de belijdenis kwam, dat hij niet in staat was het op te lossen.

Welk eene bijdrage moeten wij alsdan hierin vinden tot de kennis van menschelijke dwaasheid, die voorbijziet wat voor de hand ligt, en raadselen zoekt in hetgeen uitgemaakt is.

Dat geleerden zulke definities kunnen opwerpen, is ons het bewijs dat juist het uitgangspunt hier het onzekere is. Men doet onderzoek naar de waarheid van een begrip, waarvan men elkander nog de juistheid betwist.

Wij staan hier dus voor een dilemma. Wij moeten ophouden aan de realiteit van de „vrijheid" te twijfelen, of anders het begrip, — maar daarmede ook de vraag, en evenzeer het probleem, — opheffen. Misschien zal eene keus tusschen die beide mogelijk zijn, welligt ook wel een uitweg zich voordoen, wanneer wij ons bezwaar eerst nog van eene andere zijde hebben beschouwd.

§ 17. Ieder onderzoek moet een doel hebben, het wordt in een of ander belang ondernomen, anders weet ik geen

---

1) Hij bedoelt Armachanus (Richard Fitz Ralph, Aartsbisschop van Armagh). Cf. Discussions on Philosophy and Literature. Sir Wm. Hamilton, Bart. 1853. bl. 643.

reden op te geven, waarom ik het instel. Daarbij heeft het een grondslag en uitgangspunt. Wij gaan uit van hetgeen zeker is. Wij gaan voort van het meer bekende tot hetgeen minder bekend is. In de meeste gevallen is doel en grondslag van een onderzoek slechts logisch te onderscheiden. Zijn het feiten die verklaard, begrippen die aan feiten getoetst moeten worden, de werkelijkheid is onze basis, de verklaring en waardering der feiten het motief van ons onderzoek.

Wij maken dus geen onderscheid tusschen die beide; voor ons doel is het onnoodig; maar wij vragen alleen:

„Welk motief hebben wij, om een onderzoek naar de vrijheid in te stellen? In het begrip, het betwijfelde, kan dit niet gezocht worden; wij komen dus tot de conclusie, dat wij het in een feit moeten vinden.

Maar dan vragen wij weder: „in welk feit?" Toch wel niet in dat zelfde, dat in het begrip uitgedrukt is, immers dit wordt ook met het begrip betwijfeld. „Een ander feit dus?" Maar in dit geval wordt het begrip „vrijheid" een onwezenlijk moment in het probleem. De vraag blijft dan alleen: „Hoe zullen wij deze gegeven feiten verklaren?" Vrijheid is de hypothese, die tot verklaring moet dienen; en wanneer die betwijfeld wordt, welnu, wij gaan tot die feiten terug. Die feiten zijn in waarheid de grondslag van mijn onderzoek. Het begrip is mij onverschillig; niets dwingt mij het te behouden, te wijzigen, te definiëeren; het dient slechts tot historische kenschetsing van eene hypothese, die gevormd is naar aanleiding van zekere gegevens.

Nu zijn er twee gevallen denkbaar.

Het begrip kan òf overgenomen zijn uit eene andere sfeer en analogisch toegepast worden, òf, het vindt zijne verklaring uit een of ander stelsel (gelijk met dogmatische begrippen meestal, en in de wijsbegeerte met de synthetische definities van Spinoza het geval is).

Wij hebben dus slechts te vragen, daar de eerste voor-

onderstelling reeds door ons verworpen is: — „wat bedoelt het stelsel, dat dit begrip als hypothese gebruikt, er mede?" [1]) Hiermede is echter het onderzoek naar de waarheid van het begrip veranderd in de kritiek van een of ander systeem. Immers het begrip is dan niets zelfstandigs; het vertegenwoordigt geene werkelijkheid in de gedachte, want ook die werkelijkheid, die het tracht uit te drukken, is eene gedachte.

Dat de verklaring van feiten, ook in de Deterministische stelsels, niet het doel, maar slechts de toets van het onderzoek is, leert ons de geschiedenis van het vraagstuk. Het begrip is uitgangspunt, en omdat het dit is, konden wij ons hier reeds geregtigd achten tot de conclusie: dat hier aan geene hypothese of hypothetisch begrip te denken valt. Daar men echter meestal de vrijheid alleen handhaaft in het belang der zedelijkheid, willen wij deze vooronderstelling nog meer van nabij beschouwen.

§ 18. De eerste voorwaarde van eene hypothese is, dat zij verklaart. Voldoet het begrip „vrijheid" aan deze voorwaarde? Is dit niet zelf onverklaarbaar?

1. Laat ons vragen, op welke feiten de vrijheids-hypothese dan gebouwd zou zijn? Op die der zedelijkheid? Maar wij dachten, dat men geen belang had bij de handhaving der vrijheid, dan omdat zij de grondslag, de voorwaarde der zedelijkheid is.

„Waarop is de vrijheid gegrond?" „Op de zedelijkheid."

„Waarop is de zedelijkheid gegrond?" „Op de vrijheid."

Dit is een fraai voorbeeld van eene cirkelredenering.

Waarlijk, wij zouden onzen tegenstander den lof van „IJzeren consequentie" gemakkelijk laten verdienen, in-

1) Uit dit stelsel moet zijne beteekenis en waarde verklaard worden.

dien wij hem door zulk eene beschouwing te huldigen, toestonden tot de stelling te komen: „vrijheid, deugd, verantwoordelijkheid, en wat dies meer zij, deze begrippen behoeven gezamenlijk reconstructie."

Wat een grondslag behoeft is zelf niet boven verdenking. „Zullen wij het ongerijmde op het onzekere bouwen?"

Misschien zegt iemand: „maar is dan de „deugd" niet zeker; is de „zonde" dan geen feit; hebben wij geen bewustzijn van verantwoordelijkheid?"

De vraag is deze: kan men op die begrippen het systeem der vrijheid bouwen? Zoo ja! welnu, dan is de zaak uitgemaakt. Wij vragen dan niet langer, bestaat de vrijheid? want datgene, wat aan dit begrip ten grondslag ligt, is boven alle bedenking verheven. Het éénig probleem, dat overblijft, is gelegen in het vinden van de overeenstemming der vrijheid met andere feiten, terwijl de moeijelijkheden, die hieruit ontstaan, nimmer eene terugwerkende kracht kunnen hebben op het feit zelf, want zij zijn immers uit de vooronderstelling, dát het een feit is, ontstaan.

Maar waartoe zoude het dienen deze vooronderstelling verder te onderzoeken? Wij konden dan, ja, het pleit voeren voor godsdienst en zedelijkheid, en daarbij aantoonen, dat met de vrijheid de waarborgen van ons maatschappelijk leven, het regt en de vergelding, de grondslag der godsdienst, het herstel van eene gevallene menschheid staan of vallen. Maar minder welsprekend dan menig voorganger, zouden wij dan slechts herhalen, wat reeds duizendmaal vóór ons gezegd is, en ons betoog kon op het onthaal rekenen, dat een vervelend bezoeker te beurt valt, die zaken opdischt, welke door ieder toegestemd worden, maar waarvan men tevens moet zeggen: „*Cui bono?* herinner ons toch niet aan moeijelijkheden, die niet te veranderen zijn!"

Vrijheid moet zich onafhankelijk van de zedelijkheid kunnen handhaven, indien wij verder zullen komen. Wil men om der consequentie wil kiezen tusschen Monisme en Dua-

lisme, men doe het; maar op den grondslag der zedelijkheid het stelsel der vrijheid te bouwen, dat gaat niet aan.

§ 19. Welke gevolgtrekking zijn wij dan geregtigd te maken? Dat het probleem der vrijheid niet bestaat? Het tegendeel is motief van ons geheele betoog; maar buitendien al ware dit niet zoo, anderen hebben gemeend het te ontdekken; immers overal vinden wij het in de geschiedenis terug; en indien wij het negeerden, zou de verpligting op ons rusten om te verklaren: Hoe men er toe gekomen is zulk een probleem te stellen, en: Waarom men het in deze vraag geformuleerd heeft.

Ik heb geen regt om te zeggen, dat iemand dwaalt, zoolang ik de oorzaak van die dwaling niet aangeven kan; tot zoolang bestaat er mogelijkheid, dat ik zelf eene verkeerde opvatting huldig. Wanneer ik van een ander verschil kan ik niet zeggen, hoevoel van dit verschil aan zijne onkunde te wijten is, zoolang ik den omvang van zijne kennis niet weet te bepalen.

Wij geven het probleem dus niet op, omdat het iets raadselachtigs heeft, noch de vraag, omdat zij iets tegenstrijdigs bevat, noch ook het begrip, omdat het zich als empirisch begrip niet denken laat. De mogelijkheid bestaat, dat de schijnbare tegenstrijdigheid ons juist den weg tot eene diepere opvatting wijze. Maar welke? en hoe?

§ 20. Dat ieder begrip ontleend is aan de werkelijkheid, zoodat wij, in geval zijne juistheid in twijfel werd getrokken, genoodzaakt werden tot déze terug te gaan;

dat ieder begrip een realiteit tot inhoud heeft, die zij in de gedachte vertegenwoordigt; — dát is de grondslag, waarop wij onze geheele redenering bouwden.

Met dit uitgangspunt kwamen wij tot het resultaat, dat òf het begrip door de vraag werd opgeheven, òf de vraag door het begrip. Daar het bestaan van een probleem aldus

geformuleerd, op deze gronden echter niet geloochend kon worden, durfden wij geene andere gevolgtrekking maken, dan deze: misschien heeft ons probleem (en daarmede het begrip) oorspronkelijk eenen anderen vorm.

Onze eerste taak moet dus zijn, om ons uitgangspunt te herzien: „Is er ook soms een ander dan een empirisch begrip? Indien dit het geval is, dan zijn wij op weg om „vrijheid" te herleiden tot eene werkelijkheid, die niet door waarneming tot ons komt, waardoor met het probleem ook de vraag en tevens het regt van die beide ontwikkeld kan worden.

Hiermede hebben wij de eerste schrede op den weg van ons onderzoek afgelegd, en zijn wij in staat gesteld het doel er van nader te bepalen.

Niét een begrip, waarvan wij in éénen adem de realiteit betwijfelen; niét eene historische definitie, waardoor wij genoodzaakt zouden worden om de vraag te reconstrueren; geene feiten, waarvan de oplossing moet gezocht worden, in welk geval wij ons probleem in den gegeven vorm moesten opgeven; maar de vraag zelve: „is de wil vrij? of is de mensch vrij in het willen?" zal het uitgangspunt van ons onderzoek vormen.

Wij nemen vooreerst de vooronderstelling als onbetwijfelbaar aan: „dat er in deze vraag (bl. 34) in waarheid een probleem is vervat." Hierdoor wordt het onderzoek zelf geregtvaardigd, en het doel er van vastgesteld.

Wij willen trachten dat probleem uit die vraag af te leiden, om alzoo tot den grond, tot de aanleiding, zoowel als tot de realiteit van het begrip vrijheid te komen.

Daartoe moeten wij echter ons vraagstuk in betrekking stellen tot de groote tegenstellingen, die de wijsbegeerte vruchteloos getracht heeft met elkander te verzoenen.

Zij worden genoemd Speculatie en Empirie; Idealisme en Realisme, en dragen verder benamingen, ver-

schillende met het tijdvak, waarin zij optreden, en de wijze, waarop zij toegepast worden.

Ofschoon deze tegenstellingen schijnbaar verschillen en zeer onderscheidene problemen ons voorstellen, laat zich de onderlinge verwantschap tusschen hen geenszins miskennen.

In een of ander tijdvak moge de vraag naar den oorsprong der dingen in het algemeen, of naar dien van onze kennis in het bijzonder, of van onze wetenschap, de eerste plaats in het denken bekleeden, — ons resultaat in één van deze punten bepaalt dat in allen. Van daar dat in de geschiedenis der Philosophie de term, waardoor eene dezer rigtingen aangeduid werd, en dit vaak tot groote verwarring, op de anderen werd overgedragen.

In den grond vinden wij slechts ééne tegenstelling, gewijzigd naar den aard van het vraagstuk, waardoor zij te voorschijn gebragt wordt.

Vinden wij in ons probleem dezelfde tegenstelling terug; de beschouwing van de geschiedenis van het vraagstuk der vrijheid, volgens de beginselen in paragraaph 3 ontwikkeld, heeft ons indirect, — de vraag: „is er ook nog een ander dan een empirisch begrip?" meer direct hiertoe geleid.

Hebben wij getracht te bewijzen, dat het in ons probleem de realiteit van een begrip geldt, welke reeds vooronderstel wordt en worden moet, indien wij de vraag zullen kunnen verstaan, een motief zullen hebben om die te doen, en eene poging kunnen wagen, om die te beantwoorden, — dan is het immers niet moeijelijk verband te ontdekken tusschen ons vraagstuk en de anderen, zoo even genoemd. Dan wordt ons onderzoek van zelf meer algemeen, en kunnen wij meer licht over ons onderwerp verwachten uit de betrekking, waarin het staat tot andere vraagstukken, alsmede dat het deze wederkeerig ophelderen zal.

Welke beteekenis ons vraagstuk daarentegen hebben kan

voor die andere, leeren wij door deze meer van nabij te beschouwen.

§ 21. Wij hebben gesproken van tegenstellingen, welke de wijsbegeerte vruchteloos getracht heeft met elkander te verzoenen. De geschiedenis heeft het geleerd, hoe zij elkander voortdurend bestreden en vervingen; hoe de eene zich uit de andere ontwikkelde en niet eene van haar door de wetenschap, met uitsluiting van de andere, regt van bestaan heeft verkregen.

Onvernietigbaar op eigen gebied, zwak op dat van de andere, zijn zij sterk juist door den tegenstander, en onhoudbaar op zichzelve beschouwd; van daar dat voor haar de overwinning nederlaag, de nederlaag overwinning is.

Zijn wij echter niet genoodzaakt aan de eene den voorrang te geven boven de andere, — om tusschen haar eene keuze te doen?

„Eene keuze doen?" Maar zouden wij dan doof kunnen blijven voor de stem der ervaring? Wat leert de geschiedenis, zij, die ons wel geene waarheid kan geven, maar toch een rijper oordeel doet vormen? „De eenzijdige mensch," zoo spreekt zij, „wil eenheid verkrijgen door de vernietiging van een der leden van de tegenstelling. Niet voor de eerste maal aanschouw ik dit streven. Geen wonder; negeeren is een gemakkelijk en verleidelijk werk, het kan ten allen tijde gedaan worden. Zij, die eerst de oplossing en daardoor de eenheid begeeren, moeten geduldig wachten, zich een langdurig zoeken en veelvuldig dwalen getroosten, want de waarheid ligt aan het einde, het geheel wordt uit de deelen gekend. Paradoxen, onvereenigbare en van daar eenzijdige beginselen, zijn eene profecy van de dieper liggende waarheid, zijn motieven tot een meer omvattend en naauwkeurig onderzoek."

„Sterk in de kritiek, onvermogend in de constructie," dit is het oordeel der geschiedenis over ieder stelsel, dat op

eenige andere voorwaarde waarheid dacht te bezitten. Het consequente, logisch onaantastbare systeem, deed ons weinig vermoeden, dat hare kracht pretensie, en haar logisch verband slechts eene doorgevoerde eenzijdigheid was. De uitkomst is regter geweest; „*es ist dafür gesorgt das die Bäume nicht im Himmel wächsen.*"

Het gaat met de eenzijdigheid in de wetenschap, als met de ketterij in de kerkleer. Niet altijd vertegenwoordigt het ketterscb beginsel datgene, wat op zichzelf onwaar of onchristelijk is. Integendeel, niet zelden zien wij daarin een door anderen veronachtzaamd begrip tot zijn regt, tot zijne grootste ontwikkeling en volkomenheid gebragt.

Het deel heeft echter het geheel verdrongen, en daarmede zichzelven veroordeeld; daarom ook kan dit beginsel geene toekomst hebben. Deze is alleen, aan die uitspraak van het geloof (*sensus communis*) der gemeente gewaarborgd, welke zeer onwetenschappelijk misschien, althans zeer onvolledig, de elementen van de geheele waarheid tracht te handhaven, en daarmede onbewust den weg voor ontwikkeling openhoudt. Onze sympathiën zijn met de ketters, en toch beamen wij de vaak onbehagelijke en dorre formules der kerk, waar het verstand poogt uit te drukken wat het geloof bezit en geniet, ofschoon wij ook daar de dwaling en den aanleg tot nieuwe eenzijdigheid kunnen ontdekken.

De ketters hebben het woord, de Kerk heeft leven en kracht.

Zoo is het ook in de wetenschap.

Opeenvolgende stelsels ontstaan uit de voorgaande door de reactie van beginselen tegen elkander, indien zij niet maar completeren hetgeen de voorganger onafgewerkt liet. Maar juist om die reden hebben zij geen onafhankelijk bestaan; parasiten van hunne tegenstelling, zelfs waar zij die schijnbaar bestrijden, leven zij er door en worden met haar vernietigd. Liever onwetenschappelijke halfheid, indien het niet anders zijn kan, wanneer de weg voor ontwikkeling daar-

door wordt opengehouden, dan eene geruchtmakende wetenschappelijkheid, die geene toekomst kan hebben.

Wij behoeven hier tusschen die beide evenwel geene keuze te doen. De eenheid is in het geloof reeds voorhanden, — die te bereiken, ook in het denken, moet het eindoel van al ons streven zijn. Wij kunnen dualiteit vasthouden zonder dualist te wezen, want wij zoeken „eenheid," geen „monisme."

Zoude het mogelijk zijn dat het probleem en begrip der vrijheid ons hier den weg kunnen wijzen?

§ 22. Eer wij deze vraag kunnen beantwoorden, moeten wij eene der genoemde tegenstellingen, gelijk die zich openbaart bij het onderzoek, nader in oogenschouw nemen. Wij bedoelen die tusschen speculatieve en empirische methode. Het kan ons hierbij niet ontgaan — het zij in het voorbijgaan gezegd — dat het antwoord op de vraag: „Hebben wij ook een ander dan een empirisch begrip?" niet weinig afhangt van het resultaat, dat wij verkrijgen op het onderzoek, dat wij nu instellen.

In eigenlijken zin ontvangt, verwerkt, ontwikkelt de methode slechts de materie, haar van elders gegeven, en brengt niets wezenlijk nieuws aan het licht. Zij raadpleegt de feiten, beide van het in- en uitwendig leven, die van zedelijken, zoowel als van natuur-wetenschappelijken aard. Zoo min als zij hun karakter vooraf willekeurig bepaalt, zoo min anticipeert zij op hunne verklaring; zij is in één woord: methode van behandeling, en in zoover laat zich geen principiëel verschil tusschen de genoemde methoden ontdekken.

Hebben wij dan wel het regt om haar, — voor wie de abstracte vragen naar den grond van het zijn en het weten niet bestaan, die hare stof van buiten ontvangt, voor wie „het feit" zoowel formeel als materiëel beginsel mag heeten (omdat de regelen, waarmede zij werkt, en de resul-

vreesd was om alleen in een duister vertrek te gaan, „stel u gerust, gij zult er niets vinden, indien gij het er niet in brengt." Zóó kon men ook zeggen tot de wetenschap: „Uwe methode schept niets en vindt slechts wat zij als principe heeft medegebragt." Gelijk de kiem den aard der plant bepaalt, zoodat geene cultuur in staat is, om haar zoodanig te transformeren, dat zij tot een ander genus gebragt zal moeten worden, zóó bepaalt het beginsel het systeem, en inductie kan wel haren omvang maar niet haar karakter veranderen. Hoe verrassend onze ontdekkingen ook mogen wezen, wij zullen ons blijven bewegen in het gebied, waarop ons uitgangspunt ons geplaatst heeft.

Condillac [1]) verhaalt van een wijsgeer, die het geluk had te vooronderstellen, dat de wereld aan hem de ontdekking te danken had van een beginsel, waardoor de veelsoortige verschijnselen der scheikunde konden verklaard worden en die met een zelfbehagen, waarvan het wreed was hem te berooven, zich haastte om zijne ontdekking aan een kundigen chemist mede te deelen. Deze was vriendelijk genoeg hem tot het einde toe aan te hooren, en merkte toen zeer bedaard aan, dat er slechts een bezwaar was tegen zijne geheele theorie, namelijk, dat hij niet goed ingelicht was geweest met betrekking tot de feiten, waarvan hij uitgegaan was. „Welnu," hernam de Philosooph, „indien dit zoo is, wees dan zoo goed mij te zeggen, welke zij zijn, opdat ik ze volgens mijn systeem zal kunnen verklaren."

Mogen slechts weinigen zulk eene ingenomenheid met hunne theoriën betoonen, met betrekking tot beginselen zijn velen even dwaas, wanneer zij onder den deftigen naam van methode hunne eenzijdigheid tot grondbeginsel der wetenschap verheffen. Zij bepalen vooraf niet, hoe de feiten verklaard moeten worden, maar van welken aard zij moeten zijn, en dit komt op hetzelfde neder. Wie geen

1) Traité des systèmes. cap. XII; Oeuvres Philos. tom. IV, p. 146, ed. 1795.

maatstaf voor de waarheid van hetgeen tot zijne kennis gebragt kan worden, erkent, dan die ontleend is aan hetgeen hij reeds tot een systeem heeft verwerkt, hij bakent daardoor de grenzen der wetenschap af, beperkt zich tot de sfeer van het gevondene, en veroordeelt alle feiten, van welken aard ook, om volgens zijn beginsel verklaard te worden.

2. Indien feiten, specifiek verschillend van de in het systeem gegevene, zich met zulk eene methode kunnen handhaven, dan is dit, omdat, (gelijk in de proeven van den heer Pasteur [1]), andere principiën zijn binnengeslopen, niettegenstaande de methode, waardoor de ongerijmdheid minder klaarblijkelijk is.

Kan men b. v. een nieuw beginsel aannemen ter verklaring, zonder de beschuldiging op zich te laden, dat men aan de eerste voorwaarde der inductieve methode niet heeft voldaan? Wordt men dan niet evenzeer genoodzaakt om het reeds gestelde hoogere beginsel weder op te heffen, volgens de regels *„principia non sunt cumulanda; frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora?"* Welaan! gij gevoelt u genoopt om levenskracht, ziel of geest te erkennen; de verschijnselen geven er aanleiding toe, meent gij. Wees voorzigtig! niet verklaard staat nimmer gelijk met onverklaarbaar. Al kunt GIJ het organismus niet uit de wetten der beweging verklaren, anderen zullen dit trachten te doen, en in hen zal het geroemd worden, dat zij het aannemen van eene afzonderlijke levenskracht niet meer behoeven [2]). Wie het hoogste niet als eerste beginsel heeft medegebragt, is gedoemd om tot het laagste af te dalen. Het negatieve komt in het resultaat positief te voorschijn.

---

1) Verg. Redevoeringen, gehouden bij het Bataafsch Genootschap der Proefondervindelijke Wijsbegeerte, 1863 (een bezoek bij Pasteur).

2) Verg. Prof. Opzoomer: De Wetenschap, haar Vrucht, haar Gang en haar Regt, 1867, bld. 25, 26.

vreesd was om alleen in een duister vertrek te gaan, „stel u gerust, gij zult er niets vinden, indien gij het er niet in brengt." Zóó kon men ook zeggen tot de wetenschap:

„Uwe methode schept niets en vindt slechts wat zij als principe heeft medegebragt." Gelijk de kiem den aard der plant bepaalt, zoodat geene cultuur in staat is, om haar zoodanig te transformeren, dat zij tot een ander genus gebragt zal moeten worden, zóó bepaalt het beginsel het systeem, en inductie kan wel haren omvang maar niet haar karakter veranderen. Hoe verrassend onze ontdekkingen ook mogen wezen, wij zullen ons blijven bewegen in het gebied, waarop ons uitgangspunt ons geplaatst heeft.

Condillac [1]) verhaalt van een wijsgeer, die het geluk had te vooronderstellen, dat de wereld aan hem de ontdekking te danken had van een beginsel, waardoor de veelsoortige verschijnselen der scheikunde konden verklaard worden en die met een zelfbehagen, waarvan het wreed was hem te berooven, zich haastte om zijne ontdekking aan een kundigen chemist mede te deelen. Deze was vriendelijk genoeg hem tot het einde toe aan te hooren, en merkte toen zeer bedaard aan, dat er slechts een bezwaar was tegen zijne geheele theorie, namelijk, dat hij niet goed ingelicht was geweest met betrekking tot de feiten, waarvan hij uitgegaan was. „Welnu," hernam de Philosooph, „indien dit zoo is, wees dan zoo goed mij te zeggen, welke zij zijn, opdat ik ze volgens mijn systeem zal kunnen verklaren."

Mogen slechts weinigen zulk eene ingenomenheid met hunne theoriën betoonen, met betrekking tot beginselen zijn velen even dwaas, wanneer zij onder den deftigen naam van methode hunne eenzijdigheid tot grondbeginsel der wetenschap verheffen. Zij bepalen vooraf niet, hoe de feiten verklaard moeten worden, maar van welken aard zij moeten zijn, en dit komt op hetzelfde neder. Wie geen

1) Traité des systèmes. cap. XII; Oeuvres Philos. tom. IV, p. 146, ed. 1795.

maatstaf voor de waarheid van hetgeen tot zijne kennis gebragt kan worden, erkent, dan die ontleend is aan hetgeen hij reeds tot een systeem heeft verwerkt, hij bakent daardoor de grenzen der wetenschap af, beperkt zich tot de sfeer van het gevondene, en veroordeelt alle feiten, van welken aard ook, om volgens zijn beginsel verklaard te worden.

2. Indien feiten, specifiek verschillend van de in het systeem gegevene, zich met zulk eene methode kunnen handhaven, dan is dit, omdat, (gelijk in de proeven van den heer Pasteur [1]), andere principiën zijn binnengeslopen, niettegenstaande de methode, waardoor de ongerijmdheid minder klaarblijkelijk is.

Kan men b. v. een nieuw beginsel aannemen ter verklaring, zonder de beschuldiging op zich te laden, dat men aan de eerste voorwaarde der inductieve methode niet heeft voldaan? Wordt men dan niet evenzeer genoodzaakt om het reeds gestelde hoogere beginsel weder op te heffen, volgens de regels *„principia non sunt cumulanda; frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora?"* Welaan! gij gevoelt u genoopt om levenskracht, ziel of geest te erkennen; de verschijnselen geven er aanleiding toe, meent gij. Wees voorzigtig! niet verklaard staat nimmer gelijk met onverklaarbaar. Al kunt GIJ het organismus niet uit de wetten der beweging verklaren, anderen zullen dit trachten te doen, en in hen zal het geroemd worden, dat zij het aannemen van eene afzonderlijke levenskracht niet meer behoeven [2]). Wie het hoogste niet als eerste beginsel heeft medegebragt, is gedoemd om tot het laagste af te dalen. Het negatieve komt in het resultaat positief te voorschijn.

---

1) Verg. Redevoeringen, gehouden bij het Bataafsch Genootschap der Proefondervindelijke Wijsbegeerte, 1863 (een bezoek bij Pasteur).

2) Verg. Prof. Opzoomer: De Wetenschap, haar Vrucht, haar Gang en haar Regt, 1867, bld. 25, 26.

Wij achten ons dus geregtigd tot de conclusie: ook die methode, waarop wij nu voornamelijk het oog vestigen, behoort tot de tegenstellingen hierboven genoemd. Zij heeft een materiëel beginsel, zij het dan ook slechts negatief; en daar het hier slechts de toepassing geldt van wijsgeerige beginselen, moet zij teruggebragt worden tot de problemen van het zijn en het weten, welke zij in zich verbergt.

Deze methode dus, schijnbaar dezelfde als die, welke wij methode van behandeling hebben genoemd, is wezenlijk van haar onderscheiden. Wij gebruiken deze uitdrukking „methode van behandeling," om daardoor die van „speculatieve methode" te ontgaan. Het zoude anders schijnen alsof deze door redenering trachtte te vergoeden, wat haar aan ervaring ontbrak. Wij willen Speculatie niet meerdere waarde toekennen dan Empirie, maar trachten ons boven haar te verheffen. Uit het bezwaar, hetwelk wij tegen de Empirische methode geopperd hebben: dat zij zich geheel aan het object houdt en daardoor reeds werkelijk uitspraak doet over de abstracte vraagstukken die zij wil ontgaan, volgt, dat de ware methode van behandeling niet alleen aan het object gebonden is. Zij heeft begrippen verkregen (hoe onderzoeken wij nu niet), die, zonder de feiten te wijzigen, haar toelaten tot haar regt te komen.

Wij willen ons van een voorbeeld bedienen.

Twee reizigers treden in eene onbewoonde streek eene spelonk binnen.

Stalagtiet en Stalagmiet hebben in rijke verscheidenheid vormen daargesteld, die eene opmerkelijke overeenkomst schijnen te hebben met de voortbrengselen der menschelijke kunst. Hier ziet men de pilaar, daar de tombe, ginds tafel of rustbank, en daarbij is het geheel zóó doelmatig ingerigt, dat men zoude kunnen denken, dat niet de natuur alleen hier werkzaam geweest was.

De een laat deze vooronderstelling dan ook als mogelijk gelden, de ander, hetzij hij de zekerheid van het tegendeel meent te bezitten, of van gedachte is, dat het onderzoek geheel aan het object moet gebonden zijn, laat haar niet toe, tenzij zij uit de feiten zelve mogt blijken gegrond te zijn. Wij bemerken echter, dat deze uitdrukking „het onderzoek moet aan het object gebonden zijn, dubbelzinnig is;" dat de onderzoeker het object allereerst moet raadplegen, dit zal ook de eerste toestemmen; maar dat men geene oorzaak buiten hetgeen nu waargenomen wordt, mag aannemen, dit is eene vooronderstelling, die metaphysische beteekenis heeft; niet gevorderd wordt, door een onbevooroordeeld onderzoek, en niet zonder invloed kan zijn op het resultaat. Wat is het gevolg? Beiden zijn onbekend met de ware oorzaak, maar de een is bereid om hier sporen van menschen-arbeid te zien, indien zij zich voordoen; de ander maakt allerlei gewaagde hypothesen, om toch vooral niet tot een beginsel zijne toevlugt te moeten nemen, dat niet uit het object kan afgeleid worden.

De mogelijkheid, door den eersten toegelaten, heeft onmiskenbaren invloed; hij is er door in staat gesteld om onbevooroordeeld de verschijnselen te onderzoeken, zonder iets te prejudiciëeren omtrent het resultaat. De ander heeft inderdaad, ofschoon schijnbaar even en zelfs nog meer onbevooroordeeld, de rigting, het doel, den maatstaf en daarmede het resultaat van zijn onderzoek vastgesteld; al is hij niet in staat zelfs na den afloop van de naauwkeurigste waarnemingen om de natuurlijke oorzaak op te geven, daarmede is het niet bewezen, dat deze niet steeds weder gezocht moet worden; indien hij de ideale mogelijkheid van een ander verklaringsprincipe niet laat gelden, kan hij de werkelijke mogelijkheid nimmer bereiken.

Het beeld is van zelf gebrekkig, omdat beide begrippen

even natuurlijk en even empirisch zijn. Wij wenschten slechts aan te toonen, dat de methode van behandeling niet zonder begrippen, en deze wederom niet zonder invloed behoefden te zijn.

Laat ons dit toepassen op een ander begrip, dat niet aan de Empirische werkelijkheid ontleend is geworden: Welken invloed heeft het geloof aan het bestaan van een persoonlijken God op de natuurkundige vraag naar de transmutatie der species? Geen is te weinig, iets is te veel gezegd.

Wij kunnen God niet voorschrijven hoe Hij moet werken, door vele scheppingen, of wel door eene die zich voortdurend ontwikkelt. De vraag is: wat leeren de feiten? tegenover haar staan wij vrij. Indien nu die feiten ons niet veroorloven om den trapsgewijzen overgang van de species en genera te stellen, dan blijft de mogelijkheid, dat iedere werkelijk nieuwe soort geschapen is, en dat er dus ook telkens een nieuw beginsel tot verklaring moet worden aangenomen. Het spreekt wel van zelf, dat waar het oude principe heeft uitgewerkt, waar dus als het ware eene nieuwe serie geopend, een nieuwe cirkel getrokken wordt, er van geene „afbreking" en „tusschentreding" sprake kan zijn. Deze woorden toch hebben dan alleen zin, wanneer die oneindige schakel of liever ontwikkeling uit één principe reeds vooronderstelt is, welke blijkens de feiten nog betwijfeld kan worden.

Hoe dit ook zij, het begrip „God" heeft van de eindbeslissing over deze zaak niets te vreezen of te wachten. De beoordeeling der feiten wordt er niet door geanticipeerd. Integendeel, wij hebben dit begrip evenzeer noodig, om den langzamen overgang als om de herhaalde schepping te gronden. Is het hoogste niet het eerste, van waar is dan het hoogere in de ontwikkeling? Kan iets zich boven zich zelf verheffen? Zou dit niet gelijk staan met eene verklaring uit toeval?

Zulk een begrip is dus het licht, waarbij men de zaken

beschouwen kan, maar dat ze daarom niet wijzigt of noodzaakt zich anders voor te doen dan zij zijn.

1. In welk opzigt onderscheiden zich nu de beide methoden?

Het waargenomene feit is niet alleen uitgangspunt, maar ook maatstaf en doel in de empirische methode. Het waarnemend subject wordt inderdaad buiten rekening gelaten, omdat de inhoud van zijn weten al weder aan het waargenomen object ontleend is, en zijne begrippen empirisch gevormd zijn.

Wat wij „methode van behandeling" hebben genoemd, behoeft hier niet regtstreeks tegenover te staan. Hare begrippen zijn niet aangeboren in tegenstelling met de empirisch verkregene; wij noemen ze liever oorspronkelijk; (in welken vorm zien wij later). Het subject laat zich gelden naast het object. Deze begrippen zijn onafhankelijk van de feiten, omdat zij daaraan hun ontstaan niet hebben te danken, onafhankelijk ook van iedere verklaring dier feiten, omdat zij met het doel niet zijn gevormd deze als hypothese te dienen. Juist hierom is de methode, die hen erkent, boven de verdenking verheven, alsof zij belang heeft om de feiten te wijzigen en op de verklaring te anticiperen; alsof zij op de resultaten van het onderzoek haren invloed liet gelden.

Wij stellen dus: het oorspronkelijk begrip heeft zijnen grond niet in onkunde; hiermede is iedere beschuldiging afgesneden, alsof het onverklaarde haar tot *asylum ignorantiae* moest dienen.

2. Welke betrekkelijke waarde hebben de beide methoden?

Zoover het gebied van bekende, door beide geaccrediteerde beginselen reikt, kunnen de resultaten van beider onderzoek als gemeenschappelijk eigendom worden beschouwd.

Waar de wegen uiteengaan, daar eerst kunnen wij het eigenaardig karakter en de waarde der respectieve methoden

bepalen, dáár kan het blijken, welke aan de wetenschap de beste diensten bewijst.

Uit het zoo even gezegde wordt het ons duidelijk, hoe weinig regt de empirische methode heeft om met eene driestheid, die door niets overtroffen wordt, beslag te leggen op alles wat de nieuwe wetenschap sedert Galilei, Kepler, Newton, aan het licht heeft gebragt, ten einde hierdoor hare aanspraken te wettigen. Laat zij daarbij nog, al het andere — het onbegrepene, het twijfelachtige, de langdurige voorbereiding en veelvoudige afdwaling — zonder voorbehoud, voor de methode van behandeling over, dan moet deze hierdoor in eene valsche positie geplaatst, door ieder, die aanspraak maakt op wetenschappelijkheid, als eene antiquiteit worden beschouwd.

§ 23. Nu wordt de vraag: „Zijn er zulke begrippen, als die wij oorspronkelijk hebben genoemd? In welk opzigt onderscheiden zij zich van de anderen? Waarin vinden zij hunnen grond?" Wij moeten vooraf herinneren wat wij onder „ervaring" verstaan. Onder ervaring begrijpen wij alles wat door waarneming tot onzè kennis gebragt wordt, wat een voorwerp van in- of uitwendige beschouwing kan wezen, met al datgene, wat daarin ligt opgesloten en door redenering daaruit kan afgeleid worden.

Het empirisch begrip wijst dus terug op het feit als zijnen grond het feit n. l. dat eindig is en zijnen grond in iets anders vindt. Het is resultaat van buiten tot ons gebragt.

Zijn alle begrippen van dien aard? Dat van vrijheid b. v. en van God?

Sommigen, die het bestaan van die beide overigens niet loochenen, schijnen dit te vooronderstellen, blijkens hunne pogingen om dit bestaan onafhankelijk van het begrip te bewijzen. Hier prijst een voorstander van de vrijheid het

in zichzelven, dat hij den empirischen weg betreedt; dáár wijst men op feiten van natuurlijken of zedelijken aard, als grondslagen van het begrip, of wat op hetzelfde neêrkomt, als gronden om het geloof er aan te regtvaardigen; het feit toch blijft in beide gevallen prius.

Maar ziet men dan niet, dat men op deze wijze zoowel het begrip van vrijheid als van God hypothetisch maakt, zoodat men zeggen kan met la Place: „Ik heb deze hypothese niet noodig!" ja meer: „zij is niet wetenschappelijk?" Indien deze begrippen niet oorspronkelijk zijn, heeft men zich de mogelijkheid afgesneden om ze immer empirisch te vinden. De werkelijkheid vertegenwoordigen zij niet; dat hun ontstaan door die werkelijkheid geregtvaardigd wordt, dit is het wat wij toch niet kunnen bewijzen.

Welnu, kon men zeggen, is het begrip bij u het eerste, dan wordt gij genoodzaakt om terug te gaan tot de ideae innatae, of wetten of kategoriën, of hoe gij ze verder noemen wilt. Gij moet teruggaan tot het ontologisch argument, — d. w. z. een sprong doen van het begrip tot de werkelijkheid; of tot Kant — en terwijl gij begrip en feit dualistisch tegenover elkander plaatst, het scepticisme wettigen, in de poging om het te ontkomen. Of wilt gij u soms eenvoudig vergenoegen met de aanwijzing, dat deze begrippen niet aan de ervaring ontleend kunnen zijn, en dáárom prioriteit moeten hebben? — Wij gevoelen ons niet geroepen, iets van dit alles te doen.

De grond voor het begrip kan niet buiten ons liggen, dáár vinden wij slechts de empirische werkelijkheid; in ons evenmin, daar is alles subjectief en daardoor onbewijsbaar; allerminst in God, voor dit begrip toch zoeken wij een grond, zoowel als voor dat der vrijheid. Kunnen wij er in het geheel geen grond voor aanwijzen, dan blijft het onverdedigbaar, en kan billijk buiten stem worden gehouden, indien het al niet als een bloot vooroor-

deel beschouwd wordt, en plaats moet maken voor de werkelijkheid. Het begrip dus, dat niet aan de ervaring ontleend is, moet een grondslag hebben in iets anders; absoluut prius of het bestaan in zich bevattend kan het niet wezen.

Maar hieruit volgt dan van zelf, dat begrip en feit geene tegenstellingen zijn. Tusschen die beide valt niet te kiezen. Het begrip heeft eene basis buiten zich, maar die ook niet in het waargenomene ligt. Welke die is, wij weten het nog niet; mogt het ons gelukken haar aan te wijzen als het eerste „quae nisi sit vera, falsa sunt omnia," — dan hebben wij, wat ons nu nog ontbreekt, een positieven grondslag voor datgene, wat ons boven de ervaring verheft, terwijl het die ervaring niet alleen tot haar regt laat komen, maar ook hare verklaring mogelijk maakt.

Op de vraag: „Is er ook een ander dan een empirisch begrip?" geven wij ten antwoord: „er moet een begrip zijn dat oorspronkelijk is," of beide vrijheid en God zijn onbewijsbare hypothesen.

Wij knoopen dit antwoord vast aan hetgeen het resultaat van onze beschouwing met betrekking tot de methode geweest is. Is het waar, dat er een ideaal verklaringsprinciep moet gesteld worden door het subject, voordat het reëele in het object kan worden gevonden, dan hebben wij ook hier in de sfeer van het Empirische, het oorspronkelijke begrip en de hoogere basis noodig, die wij nu trachten te vinden.

§ 24. Wij hebben reeds gezegd, dat er eene verwantschap bestond tusschen de tegenstellingen, die hier met betrekking tot het zijn, dáár tot het weten, ginds tot het onderzoek aan den dag komen. Hieruit kunnen wij opmaken, dat deze zoodanig te zamen hangen, dat zij slechts in verband tot elkander volkomen begrepen en slechts gezamenlijk opgelost kunnen worden.

Dit wordt ons duidelijk, indien wij nogmaals op de methode het oog vestigen. Wij hebben het empirisch en het oorspronkelijk begrip tegenover elkander geplaatst; maar nu wordt de vraag „indien het laatste den grond niet in zich zelf vindt, — zoodat wij geen regt hebben om van dáár uit tot de werkelijkheid te redeneren; ook niet in de werkelijkheid buiten ons, — omdat het dan empirisch zoude zijn, en het evenwel, gelijk wij in de vorige paragraaf gezien hebben, een grondslag moet vinden in iets, dat niet dadelijk tegenover de ervaring staat," — welken anderen grond vermogen wij er dan voor aan te wijzen?

Laat ons eerst vragen: waarom hebben wij geen regt om van het begrip tot de werkelijkheid te besluiten? Het antwoord ligt voor de hand: omdat denken en zijn, subject en object, gescheiden en tegenover elkander geplaatst moeten worden.

Om dezelfde reden echter kunnen wij ook geenen grond voor het bestaan, dat buiten ons ligt, aanwijzen; en hoewel wij ons weten niet kunnen verklaren, tenzij wij dit bestaan aannemen, evenwel kunnen wij ons niet begrijpen, hoe wij kennis kunnen hebben van iets dat buiten ons ligt, en welk regt wij hebben, om het bestaan er van te stellen. Emerson zegt: „Het schijnt zóó natuurlijk te wezen, dat men zonder oogen niet zien kan, dat de menschen zich nimmer afvragen: hoe komt het, dat wij met oogen zien kunnen?"

Deze bezwaren, — de geschiedenis der wijsbegeerte bewijst, dat zij niet uit de lucht gegrepen zijn, — zijn wel op zichzelven niet zeer bemoedigend, wanneer wij eene poging willen doen om van het begrip tot de werkelijkheid te komen, en regtvaardigen schijnbaar het Empirisme, wanneer dit den weg van het speculatieve denken verlaat, om zich met de kennis der natuur te verrijken; maar zij bewijzen aan de andere zijde, dat men niet zoo haastig moet zijn, om het oorspronkelijk begrip te verwerpen. Kon-

den wij er slechts eene basis voor vinden, die niet meer tegenover het Zijn stond, dan zouden wij tevens op weg wezen, om de verdere tegenstellingen op te lossen. Wij hebben datgene noodig wat ons én het zijn én het weten verklaart, wij moeten datgene vinden, waarin denken en zijn één zijn geworden. In geen geval kunnen wij in het Empirisch begrip berusten.

Iemand kan in de meest welsprekende bewoordingen het nut aantoonen van de beoefening der natuurwetenschap, gelijk Prof. Opzoomer dit nog onlangs in zijne rede te Enschedé heeft gedaan [1],) en toch daarbij het regt niet hebben, om het onderzoek naar den oorsprong van het zijn en het weten te veroordeelen.

De droogmaking van het Haarlemmermeer was een nuttig werk; de poging daarentegen om een doortogt voor schepen door het hooge Noord-Westen te vinden, kost veel en geeft weinig; maar voordat wij haar veroordeelen moeten wij vragen: „welke maatstaf moet hier gebruikt worden?"

Wij zullen later trachten te bewijzen, dat de ervaring de metaphysica niet kan ontberen. Nu achten wij ons geregtigd tot de conclusie, dat wij de vraag: „waar is de basis van het oorspronkelijk begrip?" in betrekking moeten stellen met de zoo even genoemde problemen, en alleen op die wijze meer licht kunnen verwachten.

§ 25. Het zij hier herinnerd, dat wij tot deze vraag zijn gekomen door de beschouwing van de wijze, waarop wij het probleem der vrijheid geformuleerd hebben gevonden. Wij namen kennis van een begrip, waarvan de corresponderende werkelijkheid betwijfeld werd; toch hebben wij het probleem niet opgeheven. Wij zeiden toen dat, zoo de vraag naar de vrijheid ons al geen uitgangspunt aanbiedt, daarmede nog niet gezegd is, dat zij er geen aanwijst; en

---

1) Prof. Opzoomer: De wetenschap, haar vrucht, haar gang en haar regt, 1867.

indien wij nu alles te zamen vatten wat in de voorgaande paragraphen (21—23) omtrent het verband tusschen de verschillende daar opgenoemde tegenstellingen gezegd is, dan komen wij tot de overtuiging, dat dit werkelijk het geval moet zijn. Bestaat ons probleem, dan bewijst de schijnbare contradictie, dat hier een begrip wordt betwijfeld, waarvoor wij geen grondslag kunnen vinden in de werkelijkheid buiten ons, (een begrip, waarvan wij den inhoud nog niet eens weten, maar dat wij evenmin kunnen opheffen); het regt van onze vraag, en de behoefte aan een hooger begrip, voert ons door de werkelijkheid heen er buiten en boven, tot dáár, waar de tweespalt tusschen object en subject, het begrip en zijn inhoud, is opgelost in hoogere eenheid, waar denken en zijn niet meer kunnen worden gescheiden, waar de werkelijkheid gedacht wordt en de gedachte werkelijk is. Immers, staan begrip en feit niet meer tegenover elkander, dan evenmin het zijn en het denken; beiden toch hebben een' hoogeren grond. En de methode? Zij kan maar uit de feiten hun eigen beginsel afleiden, en is tot het inzigt gekomen, dat de ervaring zelve meer geeft dan het relatieve, het wisselende, het worden.

Wij zien ons zoo aan de hand dier ervaring tot de vraag, naar den oorsprong der dingen gebragt, en daardoor ons in staat gesteld, om bij het licht, dat het begrip ons verleent, dien oorsprong, het substantiëele, het reëele, het prius, niet uit eene synthetische definitie te voorschijn te brengen; of als het onkenbare Ding an sich te poneren, of ook uit het abstracte zijn te ontwikkelen, (wanneer wij ons eerst buiten de ervaring geplaatst, of door eene „intellectuele Anschauung," of wat ook, daarboven verheven hebben) maar in de ervaring te vinden, die nu zelve daardoor een vaster grondslag verkrijgt.

Ik zeg, „bij het licht, dat door het onderzoek naar de realiteit van het begrip in ons is ontstoken," waarbij wij het ware begrip van het Absolute, den grond hebben her-

kend; — want daarbij zijn wij van het zijn tot de substantie, tot het subject, tot de persoon doorgedrongen, en tot de overtuiging gekomen, dat het absolute, het zijnde, hetwelk vroeger als de grond van de werkelijkheid hypothetisch gesteld moest worden, in het kennend subject wordt gevonden, hetwelk nu ook in het object datgene herkent, waarvan hij de beelddrager is.

Om de basis voor het begrip, zoowel als het absolute te verkrijgen, niet buiten maar in ons; om dit begrip te ontwikkelen, niet uit het denken (Hegel), of uit het weten (Fichte), of uit het gevoel (Schleiermacher), of uit den wil (Kant), maar uit datgene, wat onmiddelijk zeker en ontwijfelbaar vast is, uit de persoonlijkheid, het Ik zelf, dit is ons doel. Dat persoonlijkheid niet behoeft opgedrongen te worden aan de substans, — (gelijk in de bewijzen voor het Godsbestaan geschiedt), — maar in het begrip zelf, en met de realiteit er van gegeven is; dit is de stelling, waarvoor ons geheele betoog direct of indirect tot bewijs moet dienen.

§ 26. Wij hebben vroeger (§ 23) naast het vrijheidsbegrip ook van het Godsbegrip gesproken. Waarom wij van het eerste, niet van het laatste uitgaan, is ligt te verklaren. De basis van dit begrip is in onszelven te vinden, terwijl God een reëel bestaan heeft buiten ons begrip; zoodat, indien de basis van het begrip zelf al niet gezocht moet worden in de feiten buiten ons, daarin toch de grond te vinden is van zijne toepassing.

Wij zoeken een grond voor het bestaan buiten ons, wij kunnen den laatsten grond van iets dán alleen begrijpen wanneer wij dien in ons dragen. Wanneer wij echter in het vrijheidsbegrip de eenheid van denken en zijn hebben gevonden, zullen wij

tevens bevinden, dat wij eerst de volle beteekenis van dit resultaat leeren inzien, wanneer wij het op God trachten over te dragen. Heeft de Heer Koorders in zijne dissertatie [1]) Theologie en Anthropologie geschetst, als in een strijd gewikkeld, waarin zij elkander vernitiegen, — het schijnt ons noodzakelijk toe den strijd geheel op het gebied der Theologie, of wil men liever der Philosophie over te brengen, ten einde te weten te komen, welke beteekenis het vrijheidsbegrip heeft. Juist de schijnbare tegenstrijdigheid, die Koorders geaccentuëerd heeft, zal ons den weg wijzen tot een hooger vrijheidsbegrip, dat op God zoowel als op den mensch van toepassing is; een begrip, waarin vervat is, wat het stellen van een absoluut begin voor beiden, behoudens de oneindigheid van den een en de afhankelijkheid van den ander, mogelijk maakt.

En zou iemand het in ons kunnen misprijzen, dat wij het probleem der vrijheid aan het hoofd plaatsen van Theologie en Anthropologie beiden? dat wij er een metaphysisch vraagstuk van maken, hetwelk God en den mensch beiden omvat? De Theologie en Anthropologie, wel verre van elkaar te bestrijden, wettigen en verklaren elkander. De eerste draagt een anthropologisch karakter, de tweede rust op een theologischen grondslag. De mensch leert het Absolute kennen in zich, maar niet voordat hij het begrip op God heeft toegepast, in wien het eerst zijne volle beteekenis verkrijgt.

Wij zullen bevinden, dat de vraag naar de vrijheid eerst naar God verschoven, maar daarna uit den mensch beantwoord moet worden. Men heeft allerlei zwarigheden, schijnbaar met het meeste regt, tegen de vrijheid geopperd, die aan de eindigheid en de bepaaldheid van den mensch (hetzij door zijne eigene natuur, hetzij door een besluit buiten hem) waren ontleend. Maar levert het tegenovergestelde begrip, op den Oneindige toegepast, minder moeijelijk-

---

1) „De pugna inter Theol. et Anthrop." Utrecht 1856.

heden op; of vergissen wij ons, wanneer wij verklaren, dat die in dit geval veel grooter zijn? In den mensch, die in en door een ander bestaat, is noodzakelijkheid nog te verklaren. Maar klimt op tot God, tracht er een absoluut beginsel van te maken! Nu mist gij een hoogeren grond en daarom eene basis voor het begrip. In God, die in en door zichzelf bestaat, is die niet te denken. Hier krijgt de vraag naar de vrijheid dus hare volle beteekenis, omdat dit Wezen, blijkens het begrip, het eerste is, *causa sui*, boven Wien niets hoogers gedacht kan worden, waardoor het zoude kunnen bepaald zijn. Maar zijn wij door den mensch tot de vrijheid, tot God, tot de vrijheid in God gekomen, dan verkrijgen wij, tot den mensch terugkeerende, de stelling:

Niets mag beschouwd worden tot het wezen der vrijheid te behooren, waarvan het bewezen kan worden, dat het met het begrip van God of van den mensch in onverzoenlijken strijd is.

Zoo ligt dan het plan van het gebouw, dat wij wenschen op te rigten, in omtrekken voor ons. Met dat al, de grondslag moet nog worden gelegd. Dat het probleem der vrijheid bestaat, is de vooronderstelling waarvan wij uitgegaan zijn, eene vooronderstelling die echter nog bewezen moet worden. Wij hebben die basis voor het vrijheidsbegrip verworpen, welke de empirische werkelijkheid ons aanbood; maar voordat wij eene andere in de plaats daarvan kunnen verkrijgen, moeten wij die voor het probleem trachten te vinden. Om hiertoe te komen zullen wij uitgaan van de empirische werkelijkheid, en aantoonen: 1. dat wij een grond voor haar bestaan moeten vinden; 2. dat wij dien kunnen vinden in het empirisch vrijheids-begrip, metaphysisch toegepast; 3. dat wij dien werkelijk vinden in ons.

In Hoofdstuk II ontwikkelen wij dus het modale vrijheidsbegrip, in verband met de andere kategoriën van betrekking. Dit geeft ons gelegenheid om de definities, die hierbij be-

hooren, èn te rangschikken èn historisch kritisch te beschouwen. Hebben wij zoo in dit IIe hoofdstuk de werkelijkheid beschouwd, en de stelling „alles heeft een grond voor zijn bestaan" toegelaten, in het IIIe trachten wij dan de vraag te beantwoorden: „hoe is die grond te denken?" Een overzigt van de verschillende wijsgeerige stelsels zal ons tot het resultaat: dat noodzakelijkheid zoo min als toevalligheid op dit begrip toegepast kan worden; dat de grond alleen in vrijheid te denken is. En daar wij tevens tot de overtuiging gekomen zijn, dat wij door het denken niet tot die vrijheid kunnen geraken, doet van zelf de vraag zich op: „Kunnen wij kennis erlangen van den grond?" Het antwoord hierop verkregen: „niet door het object", leidt ons in het vierde hoofdstuk tot het onderzoek naar den grondslag van het probleem in het subject, waartoe ons de weg door de voorafgaande beschouwing gewezen is. Hierdoor zijn wij dan in staat gesteld een antwoord te geven op de vragen naar den oorsprong van het zijn ín — en de waarborg voor het bestaan van het object. Terwijl wij tevens in de volgende hoofdstukken de betrekking, waarin de vrijheid staat tot het stoffelijk organisme en de zedelijke ontwikkeling, tot de vermogens en de motieven, tot verantwoordelijkheid en magt, tot zonde en verlossing, zoover de ruimte ons toelaat, in het licht kunnen stellen.

HOOFDSTUK II.

DE EMPIRISCHE WERKELIJKHEID EN HET LOGISCHE VRIJHEIDSBEGRIP ALS KATEGORIE VAN BETREKKING.

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss.
FAUST.

Het meest algemeene en daarom ook het eenige begrip, waaronder alle andere, zoowel die van kwantiteit als van kwaliteit, gesubsumeerd kunnen worden, is dat der werkelijkheid. Het oordeel „iets bestaat" ligt in alle andere opgesloten, en gaat die daarom logisch vooraf. Beide hetgeen gezien en gedacht wordt, alle betrekkingen worden er onder gerangschikt; niet als zoodanig, maar als „bestaande."

Omdat werkelijkheid nu als begrip buiten alle betrekking en zonder eenigen inhoud gedacht wordt, bevat het meer dan het concrete, waarvan wij kennis kunnen dragen. Het heeft metaphysische waarde.

In waarheid kan het bestaan slechts van datgene bevestigd worden, dat niet in en door iets anders, maar alleen door zich zelf bestaat. Het eindige dus, het relatieve, dat geen zelfstandig bestaan heeft, voldoet niet aan het begrip.

Dit uitgangspunt is echter resultaat, want het is de vrucht van nadenken; onmiddellijk kondigt de werkelijkheid zich

aan als eindige werkelijkheid; waaronder alles, wat niet geacht kan worden het bestaan in zich zelf te bevatten, gerangschikt wordt. Daar de Empirische werkelijkheid niet voldoet aan het begrip, dat wij er van vormen moeten, zoo scheiden zich in de werkelijkheid de begrippen „zijn" en „bestaan" (sein en dasein), en het is de taak der metaphysica om beiden met elkander te verzoenen. Hoe zij die taak heeft opgevat en uitgevoerd, vordert geene uiteenzetting. Daar zij begonnen is met een der beide momenten te elimineren, behoeft het ons niet te verwonderen, dat zij geëindigd is met straks het begrip zelf op te heffen. Dit is ook zeer natuurlijk; het begrip is immers, gelijk wij gezegd hebben, aan de eindige dingen ontleend; indien wij het nu, gelijk Spinoza o. a. gedaan heeft, zonder den overgang te banen door een derde begrip, gelijk dat der schepping — hetwelk in de supra-naturalistische wereldbeschouwing deze plaats inneemt — in zijne metaphysische waarde overzetten, dan maken wij ons den terugkeer tot ons uitgangspunt (de waarheid en werkelijkheid der eindige dingen) onmogelijk, maar daarmede ook ons resultaat twijfelachtig. Immers niemand zal ons verhinderen uit de abstracte definitie van substantie de even abstracte predicaten (indien dit woord hier in het meervoud mag gebezigd worden) te ontwikkelen; — maar het regt om hierdoor die eindige werkelijkheid op te heffen, die den onmiskenbaren grondslag van ieder onderzoek uitmaakt, zou billijk betwist kunnen worden.

Zullen wij dan het eindige als bestaand laten gelden, en wat wij als taak der wijsbegeerte hebben beschouwd, de verzoening van het zijn en het bestaan, opgeven; of, nog eenvoudiger, de behoefte aan zulk eene verzoening ontkennen?

Maar dit kunnen wij niet; indien er iets is, waarop wij het begrip van werkelijkheid kunnen toepassen, moet er ook eene reden zijn waarom het is; het moet eene raison d'être hebben.

Alles wat is heeft een grond voor zijn bestaan; deze stelling krijgen wij daarom in plaats van „het metaphysische begrip van zijn," zoodra wij van de eindige werkelijkheid uitgaan. Zij wordt de waarborg van ieder onderzoek; de magna charta der wetenschap; de grondregel zelfs van die methode, die zich tot de ervaring bepaalt.

Is het de stelling van grond, die de plaats van begrip inneemt, ons blijft slechts over, die te accepteren en te ontwikkelen, daar er voorloopig geene keuze te doen valt tusschen de werkelijkheid van het begrip en die der ervaring, en wij geen derde kunnen vinden, waarin beide gehandhaafd en evenwel in hoogere eenheid zamengevat kunnen worden.

§ 28. Wij verlaten dus het metaphysische vraagstuk voor een tijd, om de logische ontwikkeling van de stelling „grond" te ondernemen, met de empirische werkelijkheid tot uitgangspunt.

„Er is een grond voor alles wat bestaat." Wanneer wij deze stelling uitspreken, hebben wij logisch onderscheiden tusschen hetgeen bestaat en tusschen den grond voor dit bestaan. Met dit onderscheid is tevens de mogelijkheid van eene betrekking gegeven, en dien ten gevolge een grondslag gelegd voor modale kategoriën, of begripsbepalingen van betrekking.

Had de werkelijkheid geen grond, of stond zij tot dezen als verschijning tot wezen, of schijn tot realiteit, of modus tot substantie, dan zou er geen werkelijk onderscheid tusschen die beiden, en daarom ook geene werkelijke betrekking gedacht kunnen worden. Bestond daarentegen alleen de grond, dan was dit evenmin mogelijk.

Mogelijkheid en noodzakelijkheid vielen in de werkelijkheid met vrijheid te zamen, die dan de eenige reale kategorie zou uitmaken. Dit is dan ook het geval in alle pantheïstische systemen, tot welke in dit verband ook de naturalistische gerekend kunnen worden.

Met het onderscheid echter is wel de mogelijkheid van betrekking gegeven, maar de betrekking zelve moet nog ontwikkeld worden. Immers het is niet genoeg, dat er een logisch onderscheid tusschen werkelijkheid en grond wordt gemaakt. Indien beiden te zamen behooren, correlatief zijn en elkander wederkeerig vooronderstellen, dan is het zonneklaar: 1. dat er nog geene werkelijke betrekking tusschen hen bestaat; 2. dat wij nog niets hebben dan de empirische werkelijkheid als uitgangspunt, en in de stelling van grond een grondslag voor de modale kategoriën.

§ 29. Of die grond in of buiten de werkelijkheid te vinden is, m. a. w. of die grond dadelijk mag gelijk gesteld worden met den laatsten grond, kunnen wij voorloopig nog niet bepalen.

Deze opmerking is noodig; anders zouden wij gevaar loopen, om logisch als begrip van betrekking toe te laten, wat wij metaphysisch hebben ter zijde gesteld; wij zouden een sprong doen van de werkelijkheid tot het begrip.

Niet zelden wordt die werkelijkheid toch „geëlimineerd" om de „noodzakelijkheid" daarvoor in de plaats stellen.

Men keert de stelling „alles wat is heeft eenen grond voor zijn bestaan" om, en redeneert als volgt: wat een grond voor zijn bestaan heeft kan niet niet, kan niet anders zijn, dan het is; het moet zijn, het is noodzakelijk; de werkelijkheid heeft een grond voor zijn bestaan, blijkens onze grondstelling. Bij gevolg is het werkelijke tevens „noodzakelijk." Dit moet echter nog bewezen worden, zeggen wij. Ziet men dan niet in, dat men hier slechts omschreven heeft, wat in het begrip van werkelijkheid ligt opgesloten, en wezenlijk daaronder gerangschikt kan worden?

Wat heeft men hier uitgedrukt? Deze gewigtige waarheid, dat iets niet ter zelfder tijd zijn kan en niet zijn; dat wat is, is en moet zijn, omdat het is, A=A, werkelijkheid=noodzakelijkheid, hetwelk eigentlijk is: werkelijk-

heid=werkelijkheid". Wij verkrijgen hier dus geen ontvouwen van een begrip, maar slechts eene gelijkstelling van twee ongelijksoortige kategoriën.

Het is tegen deze gelijkstelling dat wij onze bedenking inbrengen. Laat ons zien.

Omdat het eindige, het onzelfstandige, dat wat niet in en door zichzelf bestaat, ons uitgangspunt vormde, verkregen wij onze stelling van „grond." Kan de grond voor het toevallige echter anders dan toevallig zijn, of liever, kunnen wij ons dit anders voorstellen? Indien de grond eens niet noodzakelijk ware, wat zoude uwe stelling „werkelijkheid= noodzakelijkheid" dan beteekenen? Er is hier blijkbaar eene poging om aan een empirisch begrip eene metaphysische waarde te verleenen. Het is al weder de gelijkstelling van „zijn" en „bestaan," waardoor wij, gelijk wij gezien hebben, ons uitgangspunt en daarmede ook onzen grondslag van zekerheid opheffen.

Geef eerst eene werkelijke betrekking toe, dan zullen wij trachten de modale kategoriën hieruit af te leiden; buiten ieder onderscheid en zonder betrekking zijn zij niet te denken.

§ 30. Hiermede plaatsen wij ons tegenover voorstellingen als die van J. Frauenstadt [1]), die zich door de ontwikkeling van begrippen uit elkander wel schijnbaar, maar niet werkelijk boven de zoo even verworpene voorstelling verheft. Op Hegeliaansch standpunt ontwikkelt hij de modale kategoriën uit elkander, en buiten alle relatie om.

„Mogelijkheid, werkelijkheid, noodzakelijkheid en vrijheid, — zóó begint hij (pag. 1) zijn logische kategoriën, die tot elkander in eene betrekking staan, niet van coördinatie, maar van subordinatie. Zij vormen eene

---

1) In zijn geschrift: Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. Berlin 1838.

reeks, waarin ieder volgend begrip het voorafgaande als moment in zich opneemt, zoodat het meer concreet is, terwijl ieder naar het volgende heenwijst en dit an sich reeds is, maar ook slechts an sich nog niet werkelijk.

Het begrip dat volgt is de waarheid en bevestiging van het vorige; hieruit volgt, dat het laatste, de vrijheid, slechts door zichzelf kan zijn; „het is de waarheid van al de anderen."

Het zal ons niet ontgaan zijn, dat wij hier met eene begripsontwikkeling te doen hebben, waaraan niets ontbreekt dan de ontwikkeling en de begrippen.

Er is hier geen onderscheid, zoo min als eene betrekking. Wij vinden integendeel zeer verschillende denkbeelden onder elkander gerangschikt. Mogelijkheid toch is geen werkelijkheid, of het houdt op mogelijkheid te zijn; noodzakelijkheid is geen vrijheid, maar de directe tegenstelling er van; en wanneer de beide laatste, noodzakelijkheid en vrijheid, absoluut dezelfde zijn, waartoe vrijheid dan nog als een afzonderlijk begrip beschouwd?

De grond voor deze verwarring is hierin te vinden, dat wij geen onderscheid of betrekking ook, en daarom geene modale kategoriën hier hebben. Met het begrip werkelijkheid wordt gespeeld, het wordt nu logisch, of empirisch, straks metaphysisch opgevat. Immers, indien wij uitgaan van het zijn, dan krijgen wij geene mogelijkheid of empirische werkelijkheid; gaan wij daarentegen uit van het Eindige, dan hebben wij geen regt om noodzakelijkheid en vrijheid (n.l. op dezen grondslag) te stellen.

§ 31. Er blijft ons dus niets anders over, dan om een onderscheid te maken tusschen den grond, die in de werkelijkheid verschijnt, en den laatsten grond, tot welken wij door die werkelijkheid niet kunnen komen. Wanneer wij naar den grond van iets vragen, dan bedoelen wij

datgene, waardoor het bestaat, waardoor ook de wijze van dit bestaan wordt bepaald.

Wij zeggen niet, dat dit onderscheid reëel is op te vatten, het bestaat slechts voor het denkend subject, maar moet voor hem ook bestaan. Hij is het, die de verschillende betrekkingen, waarin het bestaande tot zijnen grond kan gedacht worden, nagaat. Hieruit volgt, dat wij aan deze betrekkingen slechts subjectieve waarde mogen toekennen, m. a. w., dat de modale kategoriën logisch, niet metaphysisch zijn.

Uitgaande van de Empirische werkelijkheid, die ons begrip van werkelijkheid niet kan voldoen, komen wij tot de stelling: alles heeft een grond voor zijn bestaan. Dezen grond vinden wij voorloopig in de werkelijkheid zelve; wij trachten niet dien metaphysisch op te vatten; maar nu wordt het ook duidelijk, dat alle kategoriën, die wij verkrijgen, onder deze eindige werkelijkheid gesubsumeerd moeten worden.

Indien wij werkelijkheid als eene lijn voorstellen, en daaronder de begrippen plaatsen, die wij wenschen te ontwikkelen, dan zien wij dadelijk, dat deze geene terugwerkende kracht kunnen hebben op datgene, waaruit zij afgeleid zijn: „alles heeft een grond voor zijn bestaan."

De stelling „grond" is volstrekt onbepaald; — alles heeft een grond, al is het ons niet gelukt dien te ontdekken.

Wij loopen dus geen gevaar b. v. „om ook subjectieve onzekerheid tot objectieve mogelijkheid te verheffen;" want hoe weet ik dat iets mogelijk is, zoo lang ik geen grond voor deze mogelijkheid weet aan te geven?

De mogelijkheid even zoo goed als de noodzakelijkheid moet eene erkende wezen. Ik moet weten, waarom ik het eene begrip, en niet het andere toepas.

De modale kategoriën drukken verschillende betrekkingen uit, die het subject tusschen de werkelijkheid en den grond waarneemt; allen worden zij evenzeer onder

die werkelijkheid als het algemeene gerangschikt.

Door het spraakgebruik zijn wij, wel is waar, (om tot mogelijkheid terug te keeren) geregtigd om alles „mogelijk" te noemen, waarvan wij het tegendeel niet bevestigen kunnen. Wij zeggen bijv.: het is mogelijk, maar zeer onwaarschijnlijk. Vergissen wij ons niet, dan doet de professor in de logica dit even zoowel als de domste boer, en de naturalist niet minder dan de theïst.

Het zoude zeer lastig zijn om telkens eene omschrijving te bezigen als deze b. v.: Het is mogelijk dat er een bui ophanden is, maar nu zult gij wel begrijpen, dat ik hier van eene subjectieve mogelijkheid spreek, die voor mij, d. w. z. voor zoover ik weet, misschien wel ten gevolge van mijne onkunde bestaat; want ik ben vast overtuigd dat de oorzaken, die regen of droogte te weeg brenken, buiten mij liggen, en dat ik, om kort te gaan, er niets van weet.

Dat de onkundige niet eens zoover doordenkt, is mogelijk, maar hij moet zeer onkundig zijn, indien hij op de vraag: „waar komt de regen van daan?", antwoordt: „zoo maar."

„Bij niemand komt het op," zegt Prof. Opzoomer [1]), „het mogelijk te noemen, dat wij in het volgende jaar den langsten dag in December en den kortsten in Junij zullen hebben, en wel daarom, omdat ten opzigte van dit feit niet meer de minste onzekerheid bestaat. Was hot niet zeer natuurlijk," zóó vraagt hij verder, „dat de denker, aan wiens aandacht niets van dit alles kon ontgaan, de objectieve mogelijkheid terugbragt tot eene bloot subjectieve onzekerheid?" Volkomen natuurlijk; het zonderlinge is maar, dat iets teruggebragt moet worden dat nooit weggegaan is. Niemand verstaat onder deze metaphysische mogelijkheid, (gelijk wij die zullen noemen om haar te on-

1) De Godsdienst, bl. 241.

derscheiden van het begrip, dat wij als modale kategorie wenschen te verkrijgen) iets anders dan onzekerheid, en juist de supranaturalist (die hier toch bedoeld wordt) zal, zoo lang Prof. Opzoomers zekerheid (om de zaak om te keeren) niet de geheele objectieve mogelijkheid omvat, blijven protesteren tegen zijne gelijkstelling van deze twee begrippen, en dit doet hij evenzeer, als wanneer de Empirist weigert, op welken grond dan ook, met een of meer factoren dezer mogelijkheid te rekenen. „De mogelijkheid zoowel als de noodzakelijkheid moet eene erkende zijn."

§ 32. Uit de stelling „alles heeft een grond voor zijn bestaan" laten zich verschillende soorten van betrekkingen afleiden. Hiertoe moeten wij echter eene werkzaamheid van het denken te hulp roepen, en vinden eene aanleiding in het begrip van „grond" zelf.

Deze uitdrukking is niet gelijk te stellen met die van „oorzaak", sedert Baco daarvoor gebezigd. Dat bij Aristoteles *de causa formalis, materialis, efficiens et finalis* te zamen de *causa essendi* vormden, die door ons grond wordt genoemd, is bekend.

Wij behoeven ons niet in discussiën omtrent de waarde van deze en dergelijke onderscheidingen te begeven; voor ons doel is dit onnoodig. Het zij ons slechts geoorloofd in twijfel te trekken, of er wel iets in de werkelijkheid is, dat zich uit de oorzaak alleen, als het zuivere gevolg er van laat verklaren; tenzij wij onder oorzaak allerlei begrijpen, dat in het begrip zelf niet ligt opgesloten.

Het is meermalen betoogd geworden, dat het gevolg òf niets bevat dan de oorzaak, maar dan ook hiermede zamenvalt, òf iets anders en dan regt geeft te vragen: van waar het vreemde? Jacobi heeft ergens gezegd: „da die reëlle Wirkung mit ihren volständigen reëllen Ursache zugleich, und allein der Vorstellung nach von ihr verschieden

ist, so müss Folge und Dauer nach der Wahrheit nur eine gewisse Art und Weise seyn das mannigfältige im unendlichen anzuschauen." Wij kunnen deze gevolgtrekking niet ontgaan. Zij noopt ons tot de erkentenis, dat er naast de oorzaak momenten zijn, waardoor het gevolg verhinderd wordt met haar zamen te vallen, en eene langzame ontwikkeling mogelijk wordt gemaakt. Wij willen die trachten te vinden.

Wanneer wij de ervaring raadplegen, dan vinden wij, om ons bij het meest algemeene te bepalen, dat oorzaak (datgene waardoor iets geschiedt) en voorwaarden, (datgene zonder 't welk iets niet geschieden kan), altijd vereenigd zijn, zoodat het gevolg zonder deze beide factoren niet is te verklaren.

„Die Umstände," zegt Herbart [1]), „mischen sich nicht bloss ein in die Wahrnehmung, sondern bestimmen sie dergestalt, dass die Dinge diese Eigenschaften ohne diese zufällige Umstände gar nicht haben würden."

„Kunnen er kleuren zijn", zóó vraagt hij verder, „zonder licht; geluiden zonder lucht? Is zwaarte niet iets toevalligs; is die hetzelfde op de aarde als op de zon? Bestaat zij zelfs in een oneindig luchtledig ruim? Immers geene enkele eigenschap drukt uit, wat geheel alleen genomen voor zich zelf bestaat."

Hetzelfde geldt ook voor ieder gevolg, hoe schijnbaar eenvoudig ook.

Wij beperken dus het gebruik van het woord oorzaak tot „de *causa efficiens*, en nemen in het begrip van „grond" op de voorwaarden van het bestaan.

Wanneer wij evenwel deze beide momenten vereenigd hebben, dan blijkt het zeer spoedig, dat zij het begrip „grond" in geenen deele uitputten.

Er is nog een ander denkbeeld, dat hier niet mag ontbreken — zonder dit kunnen er geene verschijnselen

---

1) Einl. in die Phil., I, § 118.

gedacht of verklaard worden — wij bedoelen het moment van „doel" in het begrip van grond, tot de ontwikkeling waarvan wij nu overgaan.

§ 33. De oorzaak is vóór het gevolg, maar het gevolg evenzeer vóór de oorzaak, en moet haar verklaren.

Wanneer de idee van een kunstwerk den maker niet tot voorbeeld gediend had, dan zou het resultaat van zijnen arbeid nimmer eene gedachte kunnen uitdrukken. Het geheel moet vóór de deelen geweest zijn, Aristoteles heeft het reeds gezegd, en naarmate die deelen nu in harmony met elkander en het geheel blijken te wezen, wordt de eenheid zigtbaar, in en door welke het begin reeds het einde vooronderstelt, en ieder nieuw toevoegsel, niet alleen het volgende, maar al de andere noodig maakt, terwijl het door het geheel slechts volkomen begrepen kan worden.

Bij de Hegelianen is het de gewoonte, om deze voorstelling, overgedragen op de natuur „mechanisch" te noemen [1]). „De natuur is niet te verklaren naar analogie van een kunstgewrocht," zegt Strauss [2]). „Daar is overal leven, organische werkzaamheid," [3]) — toegestemd. Plato [4]) reeds laakte het in Anaxagoras [5]), dat hij de νους niet tot een inwendig organiserend principe, maar slechts tot eene uitwendige beweegkracht gemaakt had, ofschoon hij zelf, in de Timaëus niet zooveel beter gedaan heeft. Die voorstelling, als ware het „doel" iets onafhankelijk van de oorzaak en daaraan toegevoegd, is niet te wettigen. Maar door deze voorstelling wordt het begrip doel niet opgeheven.

Wij verklaren de natuur niet naar de kunst, maar omgekeerd de kunst uit de natuur.

---

1) Feuerbach Pierre Bayle, § 30.

2) Strauss, Christl. Glaubenslehre, I, 387.

3) Verg. Schelling, Syst. de Transc. Ideal, § 261, 263.

4) Plato Phaedo.

5) Cf. Arist. Polit. 1, 8 en Metaph. 1, 4.

„On peut affirmer, qu'en général et dans toutes les sphères c'est l'art qui ramène à la nature," zegt Vinet [1]); en, voegt hij er bij: „nous ne sommes pas naturellement si naturels que l'on croit. La Barbarie n'est point simple." Dit is in zoovele woorden gezegd, dat het de kunst is, die zich naar de natuur tracht te vormen; en het is volkomen waar. Haar grootste meester is hij, die de trouwste volgeling en de beste tolk der natuur is gebleven.

Strauss grondt zich op het verschil, dat er bestaat tusschen mechanisme en organisme. Maar verschillen deze beide dan hierin, dat het eerste een doel heeft; dat het tweede dit mist? Neen: maar dat in het eerste geval, het doel van buiten is aangebragt, niet gelijk in het tweede uit en met de deelen is ontwikkeld geworden, en in de kiem reeds bestond.

Zonder het begrip van doel is de wonderbare Architektoniek der natuur niet te verklaren, het organische allerminst. Is het noodig te verwijzen naar de vergelijkende anatomie en de verrassende uitkomsten, door Cuvier verkregen? Iedere wetenschap zoude een keur van voorbeelden leveren, om het begrip van doel te illustreeren en te wettigen. Wij mogen al niet geneigd zijn om aan het Physico-theologisch argument voor het bestaan van God veel waarde te hechten, toch hebben werken, als van Bell [2]), Paley [3]) en anderen met de ichty-bronto-ferreo-theologiën, waarover Strauss zich vrolijk maakt, veel waarde, al ware het slechts om de schoone harmonie in het kleine zoowel als in het groote, waarop zij ons opmerkzaam hebben gemaakt. Evenwel valt het niet te ontkennen, dat er veel aanleiding gegeven werd tot spotternij. Zóó verhaalt Feuerbach van een geschrift, getiteld: „Heuschrecken Moral (1748)," waarin

---

1) Vinet Homilétique, bl. 19.

2) C. Bell, die menschliche Hand und ihre Eigenschaften. Uit het Engelsch door Hauff.

3) Paley: Natural Theology.

o. a. als bewijs voor de wijsheid Gods het volgende voorkomt: „den Kopf hat Gott an ihnen also eingerichtet, dass er länglich und das Maul unten, damit sie im fressen sich nicht tief bücken, sondern bequem und geschwinde ihre Nahrung nehmen mögen." Wat wij ook betwijfelen kunnen, niet de teleologie der natuur.

Indien het begrip van doel aan ons zelven ontleend [1]) en op de natuur was overgedragen, zou het ons dan gelukken om door zulk een subjectief beginsel harmonie te brengen, dáár waar die niet bestond? Zal de verwarring niet juist ontstaan, wanneer wij onze begrippen aan de natuur trachten op te dringen? Waarlijk, wij hebben wel een Leibnitz noodig, om door eene nieuwe „harmonia praestabilita" deze hypothese aannemelijk te maken.

Indien het doel in ons en in de natuur dan te zamenstemmen, is het even dwaas om de harmonie uit ons te verklaren als om te veronderstellen „dat de zon zich regelde naar een zakhorologie [2])."

§ 34. Wanneer wij aan nu het doel objectieve waarde toekennen, dan zijn wij in strijd niet slechts met de oudere en nieuwere Atomistiek [3]), met het Nominalisme [4]) (Roscellinus: *pars prior suo toto*) met het Spinosisme [5]) *(Causas finales humana figmenta et deliria)* maar ook gelijk de vorige paragraaf aanleiding geeft te veronderstellen, met het leidende beginsel der Baconische methode [6]). „Alleen het onderzoek naar de werkende oorzaak," zegt Baco, „kan aan onze kennis van na-

---

1) Kant maakt van het begrip „doel" eene maxime, waardoor de geest eenheid zoekt te brengen in de verschijnselen. Het doel is bij hem regulatief, niet constitutief. Krit. Urtheilskr. 355 ff. Werke IV. 291.

2) Trendelenburg tegen Kant.

3) Dissertation sur la Philettomistique par M. Laifaist. Paris 1833.

4) Cf. Abeland de divis. et defin., p. 4 72 ed. Cousin.

5) Spinoza, Eth. IV. Voorrede.

6) Baco de Augmentis, scient II, 4 ff.

tuurverschijnselen bevorderlijk zijn. *Causarum finalium inquisitio sterilis est, et tamquam virgo, Deo consecrata, nihil parit.*

Hiermede toch is het begrip van doel wel niet rondweg geloochend, maar toch tot onvruchtbaarheid veroordeeld. Door het uit de physica naar de metaphysica te verbannen, is het voor de verklaring van natuurverschijnselen onbruikbaar gemaakt.

Het beginsel is ons slechts in zoover belangrijk, als het van invloed kan zijn op de afleiding der kategoriën, die wij uit het begrip van grond wenschen te ontwikkelen.

Eene enkele aanwijzing zij ons daarom genoeg.

1. Wij betwijfelen, of er wel eene wetenschap van en door de werkende oorzaak mogelijk is. Zij ontvlugt ons van punt tot punt, van het meer bijzondere tot het meer algemeene, zoodat wij ons ten slotte moeten vergenoegen met aan het meest algemeene feit onder ons bereik eenen naam te geven, en dit als oorzaak te laten fungeren.

Wij achten daarentegen verschijnselen verklaard, wanneer wij het „doel" er van hebben gevonden, de gedachte, die op zichzelf staande data tot eenheid verbindt; waardoor ieder als deel van één geheel en als zoodanig beide onmisbaar en verklaarbaar verschijnt.

2. Het „doel" geleidt ons ook bij onze waarnemingen en bestuurt onze proeven. Welk regt zouden wij hebben om hypothesen te vormen, indien wij in den blinde moesten te werk gaan, en niet in en door de gedachte konden aanvullen uit het vermoedelijke doel, wat ons aan data ontbrak? Wij hebben iets verklaard, wanneer wij de gedachte in de feiten gevonden hebben; wij vormen eene hypothese, door uit enkele feiten de gedachten in ons te construeren en met behulp hiervan het ontbrekende aan te vullen.

Bij de verklaring zoowel als bij de proefneming zoeken wij niet de oorzaak, maar de eenheid, das ganze, de idee, in een woord: het doel; en wanneer wij dit begrepen hebben,

dan heeft de kennis van op zichzelf staande feiten plaats gemaakt voor wetenschap. Plato heeft het reeds gezegd, dat weten en voorstelling juist hierin onderscheiden zijn, dat het eerste een inzigt verleent in den waren grond van iets.

„δεῖν ἡμᾶς ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν."[1])

Het einddoel der wijsbegeerte als wetenschap der wetenschappen, is dien ten gevolge het doordringen tot de eenheid, die zonder het begrip van doel onvolkomen, d. w. z. onbereikbaar zoude zijn.

Aristoteles [2]), die aan „het doel" nog meer dan Plato objectieve beteekenis gaf, vordert van den wijsgeer, dat hij van ieder verschijnsel het doel zal nasporen, „ἀγαθόν τι αἰτίαν λέγει."

Leibnitz [3]), om van anderen niet te spreken, zegt, dat hij zelfs mechanische werkingen niet zonder dit begrip kan verklaren.

„*Mechanismi fons, est vis primitiva, sed leges motus, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivatae, profluunt ex perceptione boni et mali seu ex eo quod est convenientissimum. Ita fit ut efficientes caussae pendeant a finalibus et spiritualia sunt natura priora quam naturalia.*"

Evenzoo zegt Trendelenburg [4]) zeer schoon:

„Um die einfachste Geometrische Aufgabe zu losen, z. B., durch drei Pünkte, welche nicht in einer gerade Linie liegen, einem Kreis zu ziehen, setsen wir verschieden an. Wir ziehen vom einem Punkt zum andern grade Linien, als künftige sehnen, wir errichten Perpendikel aus ihrer Mitte, wir nehmen von dem Schneidungs Punkte bis zu einem gegebenen den Radius, wir beschreiben mit ihm den gesuchten Kreis.

Von Seiten der wirkenden Ursache ist hier Discontinuität, kein fortsetzen in derselven Richtung der Kraft. Wir setsen

---

1) Philebus sub initia. — Cf. Timaeus 51 E — Politeia V 1475 seq.

2) Arist. Metaph. VII. 17 — Cf. Anal post I. 21.

3) Leibnitz, Opera II, p. 678.

4) Trendelenburg, Log. Unters, II. 71.

an und brechen ab, und thun es abermals. Aber die Ansätze von verschiedenen Punkten sind in dem Zweck, dem dürchwaltenden Gedanken der Einheit praeformirt, und in diesem praeformirenden Gedanken stelt sich ein continuum her." Onze werkzaamheid hier is slechts een beeld van hetgeen als een meer ingewikkeld proces in de natuur geschiedt.

Tot den „grond" behooren dus — zóó besluiten wij — niet slechts werkende oorzaak, voorwaarden, maar ook het doel.

§ 35. Hiermede keeren wij terug tot de ontwikkeling onzer modale kategoriën, en voegen aan het vroeger gezegde, de bepaling toe: de betrekking waaraan die kategoriën ontleend worden, is die der werkelijkheid tot haren grond, gelijk die door ons in verschillende momenten begrepen kan worden.

Was de grond = „werkende oorzaak", dan verviel iedere andere dan eene denkbeeldige mogelijkheid. Alleen het werkelijke zou mogelijk zijn, maar omdat niets deze begrippen van elkander onderscheidde, verviel het laatste, (mogelijkheid); hadden wij het moment van „doel" in ons begrip van grond niet opgenomen, dan kon er evenmin van een „toeval" sprake zijn. Alleen in betrekking tot een „gegeven" of „geweten" doel, vormt dit een werkelijk begrip. In iedere andere beteekenis wordt het opgeheven door onze grondstelling: „al wat is heeft een grond voor zijn bestaan."

Zóó hebben wij dan eenen nieuwen factor gekregen, waarmede wij bij de afleiding van onze modale kategoriën rekenen moeten. Hierdoor zijn zij voor ons mogelijk gemaakt. Want wanneer wij dit buiten rekening lieten, konden wij slechts één oordeel vellen, dat naar omstandigheden affirmatief of negatief wezen zou. Immers, uitgaande van de stelling: „de werkelijkheid vooronderstelt eenen grond," konden wij slechts uit het bestaan van den grond tot de werkelijkheid en van de werkelijkheid wederkeerig tot

den grond redeneren; voor eene wijze van bestaan zoude nog geene plaats overblijven.

Indien wij de geheele werkelijkheid als eene sfeer (A) voorstellen en een bepaald verschijnsel (B) in die sfeer (A) tot uitgangspunt verkiezen, verkrijgen wij oorzaak (a) voorwaarden (b) en doel (c) van zijn bestaan, als momenten in het begrip van grond, met behulp waarvan wij betrekkingen kunnen afleiden.

§ 36. Voordat wij tot die afleiding zelve overgaan, moeten wij nogmaals herinneren: 1°. dat wij uit de werkelijkheid van (B), dat zich als eindig doet kennen en waarvan wij dus zeggen kunnen: dat het een grond heeft, wel tot het werkelijk zijn van eenen (laatsten) grond mogen redeneren, maar 2°. die betrekking, die wij tusschen B en den grond van B, die in de werkelijkheid verschijnt, waarnemen, in de momenten a, b, c, niet in eene betrekking tusschen B en den (laatsten) grond mogen omzetten.

Er is nog altijd een sprong te doen van het afhankelijke-onzelfstandige tot het absolute, het zijnde. Zoolang wij ons regt hiertoe niet hebben bewezen, mogen wij dus den grond in niet met dien voor de werkelijkheid identificeren, gelijk door menige definitie van een of ander modaalbegrip gedaan wordt.

Wanneer Aristoteles b. v. noodzakelijkheid [1]) „als onmogelijkheid van het tegenovergestelde" definieert, dan vinden wij in deze schijnbaar negatieve bepaling eene uitspraak omtrent den laatsten grond. In de eindige werkelijkheid hebben wij geen regt om van „noodzakelijkheid" in dezen zin te spreken, juist omdat het onzelfstandige in en door iets anders is, en daarom ook anders zijn kan en zijn zou wanneer de grond anders was.

---

1) Metaphys. V: 5.

„Onmogelijkheid van het tegenovergestelde" is een louter formeel, negatief of eigenlijk geen begrip, maar slechts eene gevolgtrekking; het heeft eene positieve verklaring noodig, en wanneer wij die gegeven hebben, vinden wij ons in het bezit niet van eene modale kategorie, logisch gevormd, maar van eene onbewijsbare veronderstelling. Indien wij deze definitie moesten toelaten, konden wij ons de moeite van verder onderzoek besparen. Indien al het werkelijke tevens noodzakelijk is, blijft er niets over voor mogelijkheid en vrijheid [1]).

§ 37. Met het onderscheid, hetwelk gemaakt is tusschen absolute, logisch-metaphysische en geometrische noodzakelijkheid, hebben wij ons niet op te houden. De toepassing van een begrip, in verschillende sfeeren, brengt geene verandering in het begrip zelf.

Wat de onderscheiding, door Leibnitz [2]) tusschen zedelijke en metaphysische noodzakelijkheid gemaakt, betreft, kunnen wij met Prof. Scholten [3]) instemmen, wanneer hij zegt: „de ethische noodzakelijkheid is wat het begrip van noodzakelijkheid betreft dezelfde als de physische. Het onderscheid is, dat het ééne zedelijke, het andere physische noodzakelijkheid is. Wat het begrip van noodzakelijkheid betreft als ontkenning van de mogelijkheid van iets anders, was de prediking van het evangelie voor den zedelijk ontwikkelden Paulus even noodzakelijk als voor den Arithmeticus, de erkenning dat $2 \times 2 = 4$ is, of op physisch gebied, dat de steen door zijne zwaarte naar beneden valt."

Onze instemming met hem gaat echter niet zoover, dat wij zijne definitie van noodzakelijkheid kunnen goedkeuren,

---

1) Spinoza: Effic. pars. 1. prop. XXXV. Cf. XXVI et XXIX. Cf. Leibnitz, II. 512.

2) Leibnitz, Oper. II. 708. Cf. essais de Theodicée (passim.)

3) J. H. Scholten, „Vrije wil," bl. 176.

of erkennen, dat er van ethische noodzakelijkheid sprake kan zijn.

Dit nader uit te werken zoude ons echter te ver van ons doel voeren. Wij keeren tot de afleiding van de begrippen zelve terug.

§ 38. Het logisch begrip van noodzakelijkheid wordt verkregen door de stelling: „alles wat bestaat (werkelijk is) heeft eenen grond voor dat bestaan," om te keeren.

Wij zeggen dan: „Wanneer een grond voor het bestaan werkelijk aanwezig is, kan het bestaan zelf niet uitblijven, — het is noodzakelijk. Hier wordt noodzakelijkheid onder de werkelijkheid gesubsumeerd.

Wij hebben hier inderdaad nog geene andere kategorie dan die der werkelijkheid; maar deze wordt nu, door het denken beschouwd uit het oogpunt van den grond, die in het denken van het bestaan wordt gescheiden. Dit subjectieve element in ons begrip opnemende, krijgen wij de definitie: noodzakelijk is datgene, waarvan ik inzie, dat het een grond voor zijn bestaan heeft.

Deze definitie is echter nog onvolkomen, want gelijk het mogelijke, toevallige en vrije tot de werkelijkheid behooren, kunnen zij evenzeer als noodzakelijkheid uit het oogpunt van den grond beschouwd worden, zoodat de gegevene definitie ook hierop van toepassing zijn zoude.

Wij hebben dus een nieuw moment noodig, en vinden dit in het aanwezig zijn van de verschillende elementen van den grond; „noodzakelijk is datgene, waarvan ik inzie, dat het een vollediger grond voor zijn bestaan heeft", gelijk dit door vergelijking met het begrip van mogelijkheid nog duidelijker zal worden.

Nu heb ik tevens eene basis voor mijne andere kategoriën. 1. Ik kan den grond vooruit construëren in het begrip en alzoo bepalen, wat en onder welke voorwaarden het noodzakelijk is.

2. Ik kan nieuwe betrekkingen denken en in de aanwezige het oogpunt van beschouwing vaststellen, zoodat het begrip uitdrukt niet wat de dingen *per se*, maar slechts wat zij voor ons zijn, en dezelfde zaak in verschillende betrekkingen gedacht, al of niet noodzakelijk zijn kan.

Ik werp een stuk hout naar beneden, het valt met noodzakelijkheid; al de voorwaarden, d. w. z.: de volle grond is aanwezig. In het water geworpen blijft het op zekere hoogte liggen; dit schijnt mij in het eerst toe niet noodzakelijk te wezen. Werkelijk is het, dit zie ik; een grond er voor bestaat er, dit weet ik, — maar die grond is mij òf onbekend, òf ik heb dien nog niet in een bepaald verband gebragt met andere voorwaarden, waarmede ik kan rekenen als bekende grootheden. Wanneer ik het voorwerp in mijne hand houd zal het niet vallen; ook dit is noodzakelijk omdat het werkelijk is, maar niet wanneer ik de zaak beschouw uit het oogpunt van een natuurlijk verband der dingen.

Zóó wordt het begrip verschillend toegepast, al naar dat wij een zaak uit het eenen of anderen gezigtspunt beschouwen; maar het begrip blijft daarom onveranderd.

Datgene waarvan ik inzie, dat het eenen vollen grond voor zijn bestaan heeft, is noodzakelijk $a + b + c = B$.

§ 39. Tusschen noodzakelijkheid en onmogelijkheid (de directe tegenstelling van noodzakelijkheid) in ligt de mogelijkheid.

Gewoonlijk vinden wij als definitie hiervan gegeven [1]: possibile est quod non implicat contradictionem; maar hierin zien wij meer eene omschrijving van het spraakgebruik dan eene ontwikkeling van het begrip. Alles is mogelijk, waarvoor ik mij een grond denken kan, of zelfs, waarvoor ik geen verhinderenden grond weet op te geven; maar deze

1) Cf. Arist. Metaph. V, 5.

mogelijkheid bestaat slechts in het denken; zij is geene reële, d. w. z. zij heeft geen objectieven grondslag, (tenzij ik ook de voorwaarden in mijne magt heb, om mijne gedachte te verwerkelijken). Er is eene mogelijkheid, die in het wezen der dingen buiten mij haren grond vindt.

Ik maak onderscheid tusschen de werkelijkheid en haren grond in mijn denken, en daardoor heb ik de magt om, wanneer tot het bestaan van de zaak eene of meer voorwaarden ontbreken, deze aan te vullen, en den onvolledigen grond tot een vollen te maken in mijne gedachte. Hoe meer voorwaarden aanwezig zijn, hoe grooter de mogelijkheid zal wezen.

Wanneer de ontbrekende door mij uit het doel aangevuld zijn geworden, en vooral wanneer zij potentiëel reeds bestaan, kan de mogelijkheid echter eerst reëel en objectief worden genoemd. Uit steenen kan een huis gebouwd worden, maar in het zaadje is de mogelijkheid van de plant reeds aanwezig. „In ieder marmeren blok," zegt Aristoteles zeer schoon, „ligt de vorm van een mensch verborgen, die door de beeldhouw-kunst te voorschijn gebragt wordt." Alleen het oog van den kunstenaar ziet dit, alleen voor zijn genie bestaat deze mogelijkheid. Wij hebben ergens gelezen van een meester, die gewoon was bij het intreden van de school zijne leerlingen eerbiedig te groeten. Toen men hem vroeg waarom hij zulks deed, gaf hij ten antwoord: „Ik groet niet kinderen, maar de mannen, die onze plaatsen zullen innemen, en zich verdienstelijk maken voor Kerk en Staat." Hier bestond de mogelijkheid van magt, kennis en deugd reeds reëel in de kleinen, die vóór hem op de schoolbanken zaten.

Hetzelfde spreekt Gray uit in zijne „Elegy of the country church-yard":

Full many a gem of purest ray serene,
The dark unfathomed caves of ocean bear —

Full many a flower is born to blush,
And waste its sweetness on the desert air unseen
Perhaps in this neglected spot is laid
Some heart once pregnant with celestial fire,
Hands that the rod of Empire might have swayed,
Or waked to ecstasy the loving lyre.

Some village Hampden, that with dauntles breast,
The little tyrant of his fields withstood,
Some mute unglorious Milton here may rest,
Some Cromwell guiltless of his country's blood.

Zoo kunnen wij opklimmen van de mogelijkheid, die in den mensch is, d. i. in zijn denken gegeven is, tot die welke (als stof voor zijnen arbeid) voor hem bestaat; van de objectieve mogelijkheid, waar niet de idee, maar slechts de voorwaarden van iets onvolkomen zijn, tot de reëele, waar de werkelijkheid potentieel aanwezig is, en derhalve de voorwaarden zelve beheerscht.

Wanneer wij nu de werkelijkheid, door eene gegevene sfeer (A) voorstellen, en een verschijnsel (B) als product van den vollen grond zouden beschouwen, uitgedrukt in de momenten $a + b + c$, dan wordt het ons duidelijk, dat er van mogelijkheid alleen dan sprake kan zijn, wanneer een van deze momenten ontbreekt, (onder de vooronderstelling, n.l., dat er geen grond tegen het bestaan hiervan te vinden is, want hierdoor zoude het bestaan onmogelijk worden gemaakt). Is $a + b + c = B$, dan is $a + b - c$, of $a + c - b = B$ (als mogelijk gedacht).

§ 40. Wij hebben een moment in ons begrip van grond opgenomen, dat zeer veel in zich sluit. Uitgaande van de Empirische werkelijkheid, en verschijnselen beschouwende zonder begrippen daarvan te vormen, hadden wij hiertoe allezins regt. Wanneer wij echter bedenken, dat het mogelijk is, het wezenlijke in een of ander verschijnsel in eene gedachte uit te drukken, om er een begrip van te vor-

men, om de noodzakelijke „voorwaarden tot het bestaan hiervan in dit begrip op te nemen," dan wordt het ons duidelijk, dat wij, wanneer wij zulk een begrip hebben verkregen, den grond hiéruit kunnen vinden, en dit niet meer uit de werkelijkheid behoeven te doen.

Indien wij dit doen, dan zal veel van wat wij „voorwaarden van bestaan" hebben genoemd, een ander karakter vertoonen. Wanneer deze voorwaarden niet uit het begrip te verklaren zijn, zal er voor deze een grond buiten dat begrip gezocht moeten worden. Zulke voorwaarden hebben dus een vreemden grond; zij zijn, wat het begrip betreft, „toevallig" d. i. hieruit niet te verklaren. Wij krijgen op deze wijze eene nieuwe kategorie. Denken wij in de sfeer A (die de werkelijkheid vertegenwoordigt) eene kleinere sfeer C, om daarmede voor te stellen het begrip, dat wij van een of ander verschijnsel in die werkelijkheid gevormd hebben — dan is al wat daar buiten ligt als toevallig te beschouwen, d. w. z. het is niet uit den grond, dien wij in het begrip hebben opgenomen, te verklaren.

Wij gaan nu bij onze verdere beschouwing uit van het begrip, en weten van geen anderen grond, dan die daarin opgesloten ligt.

Wanneer ik een boom zie die, aan de zijde van eene rots geplant, zijne takken niet naar alle zijden heeft kunnen uitbreiden, dan ligt het voor de hand, om uit het oogpunt van de werkelijkheid, den grond van dit verschijnsel in die rots te vinden. Ik reken die rots mede tot den grond van de waargenomen werkelijkheid. Denk ik mij echter een boom, zoo als die wezen kon en wezen zou, indien niets de ontwikkeling belemmerd had, d. w. z. indien ik het doel niet uit de verschijning geput had, maar uit het begrip, dan ontdek ik een vreemd bestanddeel in den grond, dien ik aan de werkelijkheid ontleend heb. De rigting, die deze takken genomen hebben, is niet uit het begrip te verklaren, is niet noodzakelijk in betrekking tot hetzelve (wel tot de werkelijkheid), zij is toeval-

lig. Toeval (accidens) is dat, wat niet zich (hier: de grond, dien wij uit het begrip hebben opgenomen), maar iets anders toevalt.

Dit begrip is dus logisch even als dat van noodzakelijkheid en mogelijkheid; het wordt onder werkelijkheid gesubsumeerd; drukt niet uit, wat de dingen *per se*, maar slechts wat zij in die bepaalde betrekking zijn, waarin ons denken ze gebragt heeft; het behoort tot de modale kategoriën. Omdat voorts het moment van het doel in den grond de maatstaf is, waarnaar wij het toevallige afmeten, noemen wij het toevallige datgene, wat niet uit een gegeven of geweten doel te verklaren is, maar eene vreemde bepaling gehoorzaamt.

Dit begrip kan dus slechts met zeer veel restrictie toegepast worden op den mensch; daarvan kan alleen sprake zijn in een systeem of gedachtenontwikkeling, waar niet alles uit één beginsel afgeleid wordt, of met het doel in verband staat.

Datgene, wat in eene redeneering niets ter zake doet, of in een verhaal van geenerlei belang is, kan toevallig heeten.

Shakespeare geeft ons een voorbeeld hiervan in de beschuldiging van Falstaff door Mrs. Quickly, wiens karakter hij zoo meesterlijk geschetst heeft.

„Thou didst swear to me upon a parcel-gilt goblet, sitting in my Dolphin-chamber, at the round table by a seacoal fire upon wednesday in Whitsun week, when the Prince broke thy head for liking his father to a singingman of Windsor, thou didst swear to me, to make me mylady thy wife. Cans't thou deny it? Dit not goodwife Keech the Butchers wife come in then & call me gossip Quickly; coming in to borrow a mess of vinegar; telling us she had a good dish of prawns, whereby thou didst desire to eat some, whereby told thee, they were ill for a green wound?" [1])

---

1) Shakespeare King Henry IV. Part II, act. II, scene I.

Niet een van deze gedachten is op zichzelt onverklaarbaar, integendeel de eene sluit zich aan bij de andere, maar het hoofddoel maakt ze toevallig, omdat zij daarmede in geen regtstreeksch verband staan.

Wij willen hier niet onderzoeken, in hoever het begrip van toeval op menschelijke handelingen kan toegepast worden. Eene enkele opmerking slechts zij ons vergund.

Al laat de Determinist het reeds verkregen karakter als factor in de wilsbepaling gelden, een andere factor wordt gevonden in de omstandigheden, die zich omzetten in motiven, en dus eigenlijk de ontwikkeling bepalen. De daad is resultant van die beide.

Indien omstandigheden nu, die, met betrekking tot het subject wezenlijk toevallig zijn, — zij het dan ook onder den invloed van aanleg en karakter, — de motieven worden tot handelingen, dan zijn ook de enkele daden toevallig met betrekking tot de idee van den mensch; toevallig ook dáár, waar zij er mede overeenstemmen.

Ik ontmoet een vijand, en bega een moord. Mijn gaan zoowel als het zijne is, volgens den Determinist, noodwendig bepaald, maar daarom is de ontmoeting en de daad, die er het gevolg van was, zulks niet, — die zijn toevallig.

Deze herinnering kan strekken om te toonen, hoe weinig regt de Determinist en Materialist heeft, om zich te beroepen op de getallen en opgaven der statistiek. De Indeterminist verschilt van hen slechts hierin, dat hij die toevallige magt aan den wil toekent, die door zijn tegenstander in de omstandigheden, d. w. z., in het te zamen treffen er van, moet gezocht worden.

Ook op de beteekenis van toeval, in betrekking tot onze kennis, vestigen wij even de aandacht.

Humboldt heeft de gewoonte van een of ander verschijnsel, waarvan de verklaring gegeven is, te zeggen: „es ist im Kreis des Nothwendigen zurück geführt". Dat deze uitdrukking zich regtvaardigen laat, zal ons duidelijk worden

indien wij onder de kleinere sfeer *C* (bladz. 82) het geheel onzer kennis verstaan.

Ontstaat het toeval door het te zamentreffen van werkingen, die niet onder een begrip kunnen teruggebragt worden, voor ons weten houdt iets op toeval te zijn, zoodra het in een bepaald verband begrepen, en als factor in eene berekening gebezigd kan worden.

Ieder resultaat is afhankelijk van het zamentreffen van verschillende dingen.

Ik ben, wanneer ik iets onderneem, naar twee zijden werkzaam.

1. Ik construeer het resultaat, dat ik wensch te bereiken;

2. Ik onderzoek de voorwaarden, waaronder ik dit kan bereiken. Sommige zaken worden daarbij als noodzakelijk, sommige als mogelijk gesteld, en allen te zamen vormen de factoren van mijne berekening: en ik vraag daarom

3. op welke wijze ik de ontbrekende voorwaarden kan aanvullen.

Evenwel ontgaat het mij niet, dat het door mij gedachte niet alleen in betrekking, maar ook in aanraking zal komen met al het andere.

4. Ik rekende op wijzigingen, die hierdoor teweeg gebragt kunnen worden, en neem de omstandigheden in acht, waaronder het ontwerp tot stand gebragt zal moeten worden. Heb ik deze vreemde elementen in mijn doel opgenomen, dan staan zij niet meer tegenover mijn ontworpen begrip, maar vormen een te zamenstellend deel er van.

Ik schiet op een wit, op hetzelfde oogenblik is er een windvlaag, die den pijl verwijdert van het doel dat ik beoogde en anders getroffen zoude hebben.

Dit is toevallig, maar de lucht, de afstand in verband met de aantrekkingskracht der aarde, waren dit, in betrekking tot mijn doel, niet minder. Omdat ik deze invloeden ech-

ter berekend had, deden zij zich aan mij voor als voorwaarden, terwijl dit met den windvlaag niet het geval was.

In betrekking tot het doel door ons gesteld, het verband door ons gedacht, het systeem door ons gevormd, wordt dus de som van het toevallige verminderd, naarmate zij meer omvatten. Wij moeten echter niet vergeten, dat toeval objectief blijft bestaan in de betrekking, waarin ieder begrip staat tot alles wat niet hieruit afgeleid is, al omvat ons weten den grond zoowel van het een als het ander.

§ 42. Wat wij nu als het logisch begrip van toeval ontwikkeld hebben, verschilt van dat, hetwelk veeltijds door hetzelfde woord uitgedrukt wordt.

Nu eens bedoelt men door toeval de Empirische werkelijkheid, die den grond van bestaan in iets anders vindt, en daarom ook niet, en ook ánders zijn kan: dan weder, afgaande op den klank dezer woorden, het grondelooze; eene beteekenis, die de wetenschap, gelijk wij reeds opgemerkt hebben, er niet aan toekennen kan, zonder in strijd met hare grondstelling te komen. Ook tegen het gebruik van het woord in de eerstgenoemde beteekenis kunnen billijke bedenkingen worden ingebragt. Wanneer Hegel b. v. zegt [1]): „Das Zufällige ist überhaupt ein solches, welches den Grund seins Seyns nicht in sich-selbst, sondern in Anderen hat. Dies ist die Gestalt, in welcher die Wirklichkeit sich dem Bewustseyn zunächst darbietet, und welche häufig mit der Wirklichkeit selbst verwechselst wird — wir betrachten dem gemäss das Zufällige als ein solches, welches seyn oder nicht seyn, so oder auch anders seyn kann, und dessen seyn oder nicht seyn, dessen so oder anders sein, nicht in ihm selbst, sondern in Anderen begründet ist;" dan vragen wij: met welk regt datgene, wat een grond van be-

1) Die Wissens der Logik, ww. VI, 288. Berlin, 1832.

staan niet in zichzelven, maar in iets anders vindt, als iets dat ook niet zijn kan, beschouwd wordt? Het Niet-bestaan van zulk eene zaak hangt evenzeer als het Bestaan van het andere af, waarin zij haren grond vindt. Uit de eindigheid van iets zou men kunnen besluiten, dat het niet bestaat, maar nooit dat het — in den hier bedoelden zin — toevallig is.

Van het onzelfstandige kunnen wij toeval, zoo min als noodzakelijkheid prediceren: om dit te doen zouden wij kennis moeten hebben van den grond, en op het begrip „grond" hebben wij geen regt, juist omdat dit de eindige werkelijkheid opheft, en daardoor zich zelf twijfelachtig maakt.

De wijsbegeerte nu, die het denken tot instrument heeft, kan de verschijning niet toevallig achten, omdat zij den grond als noodzakelijk beschouwt.

Het is juist deze stelling, die wij wenschen te onderzoeken, en daarom maken wij bezwaar, om aan onze logische, modale kategorie metaphysische waarde toe te kennen, of ons door eenige redeneering te laten misleiden, om boven de werkelijkheid, welke ons uitgangspunt blijft, uit te gaan, en daarmede eigenlijk het probleem, hetwelk het motief tot dit onderzoek vormt, op te geven.

Al waren wij echter gezind om „toeval" in den zin te gebruiken, waarin dit woord door Hegel gebezigd is, dan zou daaruit juist blijken, dat de beteekenis van „grondeloos" daaraan niet kan gehecht worden, gelijk door Prof. Hoekstra geschiedt. „Er is geene andere antithese", zegt hij [1]), „tegenover het volstrekt bepaald worden, dan het toevallig handelen." Wélke handelingen toevallig genoemd worden, blijkt uit bl. 131. Zij zijn zulke, die niet tot stand komen volgens de „volstrekte noodzakelijkheid." Hij onderscheidt „schijnbare, relatieve, werkelijke en absolute toeval-

1) Vrijheid in verband met zelfbewustheid, pag. 129.

ligheid", zonder echter een grond voor deze indeeling te geven. De vrije handeling nu, is „werkelijk toevallig." Hij bedient zich van dit woord, alleen „bij gemis aan beter", niet dat het op zich zelf eenige moeijelijkheid oplevert, maar slechts „omdat voor de handelende personen juist het tegenovergestelde van toeval schijnt te bestaan" (iets dat niet geschikt is ons voor zijne voorstelling te winnen).

Wij hebben hier met het begrip zelve, niet met de toepassing daarvan te doen. Kiezen wij de definitie van Hegel als maatstaf, dan vinden wij hier eene zonderlinge verwisseling van denkbeelden.

Dit blijkt, wanneer wij de twee beteekenissen onder elkander plaatsen:

Hegel: toeval is: wat ook niet, en ook anders zijn kan, omdat het een grond van bestaan in iets anders vindt.

Hoekstra: toeval is: het ook niet, en ook anders zijn kunnende, omdat het geen grond van bestaan in iets anders heeft. Het eerste begrip is dus de tegenstelling van het tweede; beide hebben slechts den klank der woorden gemeen.

Bij Hegel vormt het „toevallig" handelen zóó weinig eene tegenstelling van het „volstrekt" bepaald worden, dat het hiermede zamenvalt.

Werpt men ons tegen: dat de zin, waarin Hegel het woord gebruikt, zich niet regtvaardigen laat, en dat de uitdrukking „ook niet en ook anders zijn kunnen", alleen gebezigd kan worden van hetgeen niet bepaald is, dan nemen wij de vrijheid om te zeggen, dat het in dit geval geene antithese vormt tegenover het volstrekt bepaald worden. Wat noodzakelijk is, blijft wijzen op een hoogeren grond; aan het einde van de reeks vinden wij dus het toevallige, want de laatste grond zelf moet in elk systeem grondeloos zijn: — of men verbiede eene eerste oorzaak te zoeken, of verklare dat dit onmogelijk is, doet er weinig

toe [1]). De ontwikkeling van deze stelling moeten wij echter tot een volgend hoofdstuk verdagen.

§ 42. Op de vraag: „of er nog andere betrekkingen gedacht kunnen worden tusschen iets, dat in de werkelijkheid bestaat en den grond van dat bestaan, dan die wij nu hebben behandeld," op deze vraag is ons antwoord: niet zonder nadere ontwikkeling: Er is óf een genoegzame óf geen genoegzame grond voor het bestaan van iets, óf anders een grond tegen dat bestaan. Iets moet òf een eigen, òf een vreemden grond hebben. Alle andere vooronderstellingen worden buitengesloten.

Wanneer wij echter „eigen" en „vreemden" grond tegenover elkander plaatsen, dan kan een van beide genegeerd worden. Ontkent men nu, dat iets een vreemden grond heeft, dan zegt men dat het vrij is; in het tegenovergestelde geval noemt men iets onvrij.

In eene gegevene sfeer (A) stellen wij den grond van een verschijnsel (B) voor, onder de lijn (C) in de momenten $a =$ werkende oorzaak, $b =$ doel beschouwd; alles wat daar buiten ligt is toevallig. Zoodra een der momenten van den grond buiten de sfeer B komt te vallen, zeggen wij: B heeft „een vreemden grond voor zijn bestaan. B is niet vrij."

§ 43. Uit de ontwikkeling van dit schema blijkt reeds

---

1) Schelling, Einleit. in die Philos. der mythol. w.w. 1856. II. 1. S. 464. Das Wollen, das für uns der Anfang einer andern, ausser der Idee gesetzten Welt ist, ist ein rein sich selbst entspringendes, sein selbst Ursache in einem ganz andern sinne, als Spinoza dies von der allgemeinen Substanz gesagt hat; denn man kann von ihm nur sagen, das es ist, nicht, dass es nothwendig ist; in diesem Sinne ist es das Urzufällige, der Urzufall selbst, wobei ein grosser Unterschied zu machen zwischen dem Zufälligen, das es durch ein anderes ist, und dem durch sich selbst Zufälligen, welches keine Ursache hat ausser sich selbst und von dem erst alles andere Zufällige sich ableitet." Zie ook S. 153.

dadelijk, dat vrijheid in de werkelijkheid gevonden en op eene betrekking moet toegepast worden; het is dus een logisch en formeel begrip. Kan datgene, waarvan vrijheid als predicaat moet gelden, tevens noodzakelijk zijn [1], dan kunnen wij het onder noodzakelijkheid rangschikken, terwijl wij de opmerking maken, dat het tegenovergestelde toeval een verkregen en dus een negatief begrip is. Gelijk toeval, waarvan het slechts eene negatie is, laat vrijheid eene menigte bepalingen toe. Met evenveel regt toch, maar in verschillenden zin kan er van vrijheid gesproken worden in een organisch en anorganisch voorwerp, een dierlijk en een redelijk wezen, een wil en eene daad. Men moet hier evenwel onderscheid maken tusschen het algemeene begrip en de bijzondere toepassing. Dit is niet altijd gedaan; van hier de uiteenloopende beschouwingen over en definities van vrijheid, die met de jaren vermeerderd zijn, en die van Deterministische zoowel als Indeterministische zijde opgeworpen, nu op Etymologischen, straks op Empirischen, d. i. Analogischen weg worden verkregen, en die, — al naardat het standpunt van den beschouwer meer algemeen Psychologisch of Ethisch geweest is, — andere vormen aannemen, en niet weinig bijdragen om dit begrip tot een van de duisterste te maken, gelijk het alreede een van de moeijelijkste is.

Het is niet ons doel om deze definities te klassificeren, maar slechts om een schema te leveren, waarin zij kunnen worden opgenomen.

Eene zaak verdient vooraf te worden opgemerkt.

„Vrijheid," ofschoon als negatie van toeval verkregen, is geen negatief begrip, in dien zin n.l. dat het zijne volle waarde en beteekenis in die negatie verkrijgt, want die zaak welke hier logisch subject is (alles, waarop wij het

---

1) Immers; iets kan een „volledigen grond" hebben, terwijl het tevens een „eigen grond" bezit.

predicaat „vrij" kunnen toepassen), kan in tweeërlei betrekking gedacht worden: niet alleen tot het toevallige, hetwelk een vreemden grond heeft, maar ook tot den eigen grond, waarvan wij nog niet bepaald hebben of die in of buiten het subject te denken is.

Immers wij zijn — waar wij de begrippen van betrekking ontwikkelden — uitgegaan van de concrete werkelijkheid, ontbloot van alle metaphysische bepalingen. Ons beroepende op de stelling: „alles wat is heeft een grond voor zijn bestaan," hebben wij haar een grond ondergeschoven. Die grond was eenvoudig geponeerd; — in welke betrekking hij staat tot „het logisch subject" zal eerst in een volgend hoofdstuk uit ons metaphysisch argument kunnen blijken.

Wij maken dus bezwaar om „vrijheid," zoo als wij het begrip daarvan nu logisch ontwikkelen, te beschouwen, hetzij als eene negatie, hetzij als affirmatie van metaphysische noodzakelijkheid.

De werkelijkheid is ons uitgangspunt. Of de stelling: „al het werkelijke is noodzakelijk" of „er is iets in de werkelijkheid, dat niet noodzakelijk is" zich laat regtvaardigen, moet later blijken. Wij anticiperen hier niet op de verdere ontwikkeling. Tot zoo lang rekenen wij het „logisch subject" eenvoudig tot de werkelijkheid.

Wij moeten in die zaak of dat subject, waarvan wij „vrijheid" prediceren, onderscheid maken tusschen datgene wat het „als vrij," en tusschen datgene wat het „als werkelijk," d. i. als bestaande, eigenaardigs bezit. Vrij is het, omdat het geen vreemden; werkelijk is het, omdat het een eigen grond heeft. Daarom is het ons echter niet geoorloofd, beide begrippen door elkander te gebruiken, en te zeggen: „vrij is datgene, wat een eigen grond voor zijn bestaan heeft;" deze schijnbaar positieve bepaling is in werkelijkheid slechts negatie van de negatie. Wij hebben vrijheid verkregen tegenover het vreemde, en nu springen wij terug tot het eigene, door het vreemde te negeeren. Is het vrije

werkelijk, daarom is het werkelijke nog niet vrij. Dit laatste begrip zouden wij niet gekregen hebben, indien wij geene onderscheiding gemaakt hadden tusschen eigen en vreemden grond. Wanneer wij dus die betrekking, waarin de vreemde grond genegeerd wordt, uit het begrip wegnemen, dan verliezen wij ook daarmede het begrip zelf.

Van Deterministische zijde heeft men zich, en dit tot groote verwarring, aan deze begripsverwisseling schuldig gemaakt.

Zoo zegt Ritter [1]: „Das Freie bezieht sich sein Begriff gemäss nur auf das Verhaltniss zwischen Subject und Prädicat in der Aussage solcher Sätze, welche von Thaten und thätigen Dingen handelt. Die Aussage dass eine That frei sei eignet dieselbe dem Subject vollkommen zu. Frei ist eine That in sofern sie dem Subject wirklich und wahrhaft beigelegt werden kann." En Scholten [2]: „Schuld in den zin van oorzaak kan ook het Determinisme toegeven. Val ik uit eene hoogere verdieping naar beneden, en verpletter ik door mijn val een kind, dan is wel mijn val, maar niet *mijn overleg*, *mijn willen*, m. a. w. dan ben *ik* niet oorzaak van den dood des kinds, en zeg ik: het is mijne schuld (ma faute) niet. Is daarentegen eene daad toe te schrijven, hetzij aan boozen hartstogt, hetzij aan verkeerd overleg, m. a. w. is de oorzaak van het gebeurde echter in den mensch te zoeken, dan is het zijne schuld, *sa faute, suum est.*" Bij gevolgtrekking ligt hierin dezelfde definitie opgesloten, gelijk ons dit later nog duidelijker zal worden. Het oordeel toch, waardoor eene daad aan het subject wordt toegekend, brengt ons niet boven de kategorie der werkelijkheid uit. Op denzelfden grond besluiten wij van daad tot subject, van handeling tot toerekening er van, als van werkelijkheid tot grond. Het

---

1) Uber das Böse § 24 seq.

2) Vrije wil, bl. 218.

oordeel: „ik ben de grond dezer handeling" staat gelijk met dat andere: „de wind doet mijn blad wegwaaijen." Ik heb de stelling: „alles heeft een grond van bestaan" eenvoudig bepaald, d. w. z.: ik weet dien grond aan te wijzen. Ik heb hier geene andere kategorie dan die der werkelijkheid; ik heb die werkelijkheid slechts begrepen.

Dat het vrije geen vreemden grond heeft, spreekt van zelf; juist daardoor is het vrij geworden; op zich zelf kan het noodzakelijk of mogelijk zijn, d. w. z. „Vrijheid is een logisch begrip, misschien kan dat wat wij „eigen" grond hebben genoemd uit een metaphysisch oogpunt nog als vreemd worden beschouwd."

Iets is vrij als negatie van, en dáárom in betrekking tot toeval. Deze betrekking kan niet geëlimineerd worden, zonder de kategorie, die wij tegenover het toevallige verkregen hebben, weder op te heffen.

Wij achten het van belang hierop te wijzen; wij behouden vrijheid nu als een louter negatief begrip, en laten daardoor den weg voor ontwikkeling open.

De betrekking, waarin de grond, die in de werkelijkheid verschijnt, tot haren laatsten grond staat, moet nog onderzocht worden, en bij gevolg is het positieve in het vrijheidsbegrip, indien het voor zulk eene bepaling mogt blijken vatbaar te zijn, boven de werkelijkheid te zoeken.

Wanneer wij nu vrijheid als negatie van toeval stellen, dan ligt hierin opgesloten dat, gelijk wij ook reeds bespeurd hebben, het toevallige zijn invloed laat gelden.

Indien wij in de sfeer (A) = werkelijkheid, een ander punt (D) kiezen, om daardoor voor te stellen datgene wat een „vreemden grond voor zijn bestaan heeft," d. w. z. wat met betrekking tot eene gegevene zaak (B), uit het oogpunt van het begrip beschouwd, toevallig mag heeten, dan wordt het duidelijk, dat de werking van D op B verhinderend moet zijn, en dat wel door dat òf nu eens de werkende oorzaak (a), dan weder het doel (b) verhinderd kan

worden zich te openbaren. In het eerste geval spreken wij van onvrijheid, in het tweede van dwang.

§ 44. Wij hebben vroeger reeds aangetoond, dat in het begrip van grond de werkende oorzaak en het doel moeten onderscheiden worden. In beide opzigten dus kan eene zaak of een subject belemmerd worden te zijn, te werken of zich te ontwikkelen.

Wanneer de kracht van een of ander voorwerp tot een vreemd doel wordt aangewend, noemen wij dit DWANG. Willem Tell wordt gedwongen om den appel van het hoofd van zijnen zoon te schieten. De daad is de zijne; men gebruikt zijne kracht. Hij is de werkende oorzaak, maar het doel is hem van buiten opgelegd; het is niet zijn doel.

De dwang is in dit geval zedelijk, d. w. z. de vreemde invloed bewerkt hem middellijk door zijn verstand en wil; men heeft hem door bedreigingen gedwongen om dit doel te stellen. Soms is de dwang physisch, b. v. wanneer mijne hand gebruikt wordt om een ander een slag toe te brengen, of wanneer eene mijner krachten in dienst van een vreemd doel wordt gesteld.

Uit de genomene voorbeelden zou het kunnen schijnen alsof dwang tegen onwilligheid over stond. Wij moeten echter onderscheid maken tusschen het wezenlijke en het bijkomstige in een begrip. In de wilssfeer, toegepast op handelingen, staan „gewillig" en „gedwongen" tegenover elkander, maar niet in het wezen der zaak. Dat aan eene werkende oorzaak een doel van buiten wordt opgelegd, dit is het, wat het begrip van dwang uitmaakt.

Evenmin als wij „dwang" tegenover „vrijwilligheid" plaatsen, mogen wij dien met „noodzakelijkheid" vereenzelvigen. Dit kon aanleiding geven tot verwarring. Het „eigene" doel kan even zoo goed „noodzakelijk" wezen, als het

vreemde, althans in logischen zin. Wanneer Muller [1]) daarom zegt „dat noodzakelijkheid slechts tot bewustzijn komt als dwang", moeten wij hierin eene uitspraak zien, die al zeer weinig beteekent. De vraag is niet, of de „dwang" ter zelfder tijd onder het begrip van „noodzakelijkheid valt en gevoeld wordt, maar of hij als „noodzakelijkheid" dwang is of als „vreemd doel, van buiten opgelegd". Dat het eerste het geval niet kan zijn, blijkt uit het hierboven gezegde: „dat ook het eigen doel en de logisch vrije handeling noodzakelijk kan wezen."

§ 45. Wanneer in eene zaak of in een subject de werkende oorzaak verhinderd wordt zich te openbaren, dan noemen wij dit onvrijheid. De oorzaak wordt onderdrukt, en met de oorzaak ook het doel; van daar dat onvrijheid, niet „dwang", eene directe tegenstelling van vrijheid mag heeten.

Dit woord wordt, wel is waar, meestal in een betrekkelijken zin gebezigd, maar ook dat is met onze opvatting niet in strijd.

Wordt Karel I in de gevangenis geworpen, hij is als vorst onvrij, omdat hij de functiën, die aan zulk eene waardigheid verbonden zijn, niet meer kan vervullen; ook als mensch is hem zijne vrijheid benomen, omdat het opgesloten zijn in een kerker met de idee „mensch" eenigzins in tegenspraak is; als physisch organisme heeft hij eenige vrijheid, hij kan zich bewegen en voeden.

Bij de bepaling of iets onvrij is, hangt dus alles af van het oogpunt van beschouwing.

Hiermede hebben wij het algemeene begrip van vrijheid ontwikkeld, zonder het bijzonder karakter in aanmerking te nemen van datgene, waarop wij het predicaat „vrij" kun-

---

1) J. Muller, Lehre der Sünde. Breslau, 1844, II, S. 7.

nen toepassen. Evenwel zijn ook hier graden van onderscheid in acht te nemen.

§ 46. Wanneer de grond als werkende oorzaak verschijnt, en werkzaam is in het overwinnen van tegenstand, kunnen wij het begrip vrijheid, zoowel als de tegenstelling, met het meeste regt toepassen.

Een levenloos voorwerp, een steen b. v., is nimmer onvrij; daarentegen spreken wij van „vrije gassen", omdat hier ontwikkeling van kracht is, tegenstand overwonnen wordt en eene werking zich openbaart, die van buiten belemmerd kan worden.

Wij moeten evenwel weer niet vergeten, dat wij hier met een negatief en logisch begrip te doen hebben; anders zouden wij gevaar loopen om vrijheid met spontaneïteit te verwarren, gelijk zoo dikwerf gedaan is. Spontaneïteit is een positief begrip, waardoor geene betrekking, maar slechts de wijze uitgedrukt wordt, waarop de grond zich openbaart. Zij kan de vorm zijn, waarin de vrijheid verschijnt; zij kan zelfs onafscheidelijk daarvan wezen, maar het essentiëele in de vrijheid — afwezigheid van toevallige verhindering, zoowel als van dwang — wordt door dit woord niet uitgedrukt. Dezelfde poging, die wij reeds vroeger hebben opgemerkt, zien wij ook hier, t. w. de poging om het negatieve begrip van vrijheid in een positief om te zetten, eenvoudig door het weglaten van de betrekking, waardoor wij het verkregen hebben.

Dáár, waar wij het begrip geheel in het algemeen beschouwden, werd vrijheid in plaats van als negatie van toeval — affirmatie van grond beschouwd.

Hier waar wij een bijzonder oogpunt van beschouwing, t. w., (zich openbarende werkzaamheid) aan het vorige hebben toegevoegd, maakt men vrijheid in plaats van negatie

van toeval in het verhinderen van werkzaamheid — affirmatie van werkzamen grond = spontaneïteit.

Dezelfde grond-dwaling zullen wij op iederen nieuwen trap van ontwikkeling kunnen ontdekken.

Wanneer wij nu „het doel" nader in oogenschouw nemen, bevinden wij spoedig, dat het verschillend bepaald kan worden. Het kan òf subjectief, d. w. z. door ons gesteld en gedacht zijn, òf in het object worden gevonden.

In het eerste geval hangt het geheel van ons af, om met het doel ook het begrip „vrijheid" naar willekeur toe te passen. Wij vinden het dan in een oordeel uitgedrukt: „vrij om te . . . . . vrij van . . . . . ." In het tweede is het in „de idee" van een voorwerp begrepen, en ligt er een subjectief element alleen in de wijze, waarop deze idee opgevat wordt. Het maakt b. v. onderscheid, of wij het als werkelijk, of in zijne volkomenheid (i. e. idealiter) beschouwen. Doen wij het eerste, dan noemen wij vrij, alles wat niet verhinderd wordt te zijn, wat het in deze phase van ontwikkeling wezen kan; doen wij het tweede, dan kunnen wij al weder eene dubbele bepaling opnemen, en het predicaat „vrij" verleenen aan alles, wat zich onverhinderd volgens zijn idee „ontwikkelen kan," of alleen „aan datgene, dat zijne bestemming bereikt heeft."

Het onderscheid, dat op deze wijze verkregen wordt, heeft echter geene objectieve waarde. Door het te accentuëeren zouden wij gevaar loopen bestemming en doel te verwarren, gelijk dit, naar ons inzien, door Prof. Scholten [1]) geschiedt, als hij schrijft: „Vrijheid noemen wij dus dien toestand van volkomenheid, waarin een wezen door niets belemmerd wordt, zijn aanleg te verwerkelijken. In volstrekten zin bestaat voorts vrijheid, als toestand van volkomenheid gedacht, niet, wanneer een wezen in den staat van niet volwassenheid, nog

1) De vrije wil, bl. 78 en 79.

niet kan, wat aan dit wezen, naar aanleg en vermogen, eigen is, b. v. wanneer het kind nog niet loopen, de onmondige nog niet denken kan. Intusschen bestaat in die gevallen de vrijheid, zoo al niet als volkomen toestand, toch als vrije ontwikkeling, en, ofschoon het kind alsnog de vrijheid mist van den man, geniet het echter de vrijheid, die op zijn leeftijd en den trap zijner ontwikkeling mogelijk is."

Ongemerkt vinden wij hier het negatief begrip van vrijheid in een positief omgezet, de modale kategorie buiten iedere betrekking gedacht, het karakteristieke moment in het begrip „negatie van toeval" prijs gegeven.

Wanneer wij ons een of ander voorwerp in zijne hoogste ontwikkeling voorstellen, dan idealiseren wij. Alleen voor ons, d. i. in ons denken, bestaat het begrip van hetgeen zijn zal; dit kan dus geen maatstaf zijn van „vrijheid" of „onvrijheid," tenzij wij het woord in den meest subjectieven zin gebruiken. Het reëele doel is dat, wat objectief in het voorwerp verschijnt; zoodat alleen de verwerkelijking van dit doel door het toevallige verhinderd kan worden.

Het doel, dat wij aan iets toekennen, hetzij dat dit geheel door ons, of potentiëel in het voorwerp gegeven is, noemen wij de bestemming.

Welk verschil er bestaat tusschen deze subjectieve bepaling en het objectieve begrip van doel in den grond, blijkt uit het voorbeeld, door Prof. Scholten [1]) gekozen: „de slinger is vrij, wanneer hij door niets belemmerd wordt te zijn, wat hij, als slinger, naar zijne bestemming moet zijn." Het voorbeeld is behendig gekozen; immers het onderscheid tusschen subjectief en objectief doel laat zich hier niet meer gevoelen, omdat de bestemming, die WIJ aan het voorwerp gegeven hebben, met de idée

---

1) De vrije wil, pag. 77.

er van een is geworden. Wanneer wij het woord slinger bezigen, hebben wij ons reeds op subjectief standpunt verplaatst. Laat ons, in plaats daarvan, trachten te zeggen: „koper is vrij," of „metaal is vrij," wanneer het volgens zijne bestemming slingeren kan, — dan gevoelen wij dadelijk de tegenstrijdigheid.

§ 48. Hebben wij tot hiertoe slechts van het anorganische gesproken, wij behoeven onze voorstelling in niet één opzigt te wijzigen, wanneer wij nu meer bepaald het organische beschouwen. Immers het lagere is doorgangspunt tot het hoogere en bevat dit in zich, zoodat wij de verwachting koesteren kunnen, dat op den hoogeren trap meer ten volle bewaarheid zal worden, wat reeds op den lageren bevonden werd waarheid te zijn.

In het anorganische komt het begrip van doel niet volkomen tot zijn regt; wij vinden daar slechts logische subjecten, d. w. z. zulke, die niet in de werkelijkheid, maar alleen voor ons denken bestaan.

Wanneer er nu geen „zelfheid" is in den waren zin van het woord, is er in dien zin evenmin toeval of verhindering.

Waar een immanent doel gevonden wordt, waar er coïncidentie is van kracht en doel in één subject, daar slechts is een individuïserend princip.

Wij vinden de uitdrukking hiervan in ieder organismus, dat dus op zijne beurt doorgangspunt en beeld wordt van hoogere subjectiviteit, en bij gevolg van meer volkomene vrijheid. Wij beschouwen den mensch uit dit oogpunt, d. i. als organismus in de natuur. Wanneer er dus in dit verband sprake is van zijne vrijheid, dan achten wij daarmede de vraag nog niet beantwoord: welke vrijheid er in het probleem bedoeld wordt; evenmin beschouwen wij hem als redelijk, zedelijk en verantwoordelijk wezen. Wanneer het in den mensch immanente doel zich naar buiten openbaart, wanneer het in aanraking komt met datgene wat buiten het

organismus ligt, dan eerst kan er van vrijheid of dwang gesproken worden. Was de mensch *per se* onvrij, dan zou hij niet als mensch bestaan; de vraag naar zijne vrijheid betreft dus in de eerste plaats zijne handelingen.

§ 49. Wij onderzoeken dus of de mensch vrijheid van uitvoering heeft?

Maar nu moeten wij dadelijk een perk stellen, hij kan geacht worden onvrij te zijn, alleen in de uitvoering van die plannen en in het algemeen in die verrigtingen, (dit volgt uit het voorgaande), welke hem door de natuur tot doel gesteld zijn of hieruit onmiddelijk voortvloeijen.

Wanneer de mensch niet doen kan, wat hij als mensch doen moet, of zou kunnen doen, wanneer hij niet door iets buiten zich verhinderd ware, dan is hij onvrij.

De vragen, die verder gedaan kunnen worden, betreffen niet zijne vrijheid, maar zijne magt.

Dit onderscheid moeten wij wel in het oog houden.

Wanneer Dr. Koorders [1]) daarom vrijheid definiëert als „*potestas agendi prout vult*", maakt hij zich schuldig aan eene μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Zulk eene vrijheid is niet alleen niet voor den mensch, maar is nergens te vinden. Ieder, zelfs het oneindige wezen, is aan de voorwaarden van zijn wezen gebonden, en zelfs onze definitie van Almagt vordert dadelijk omschrijving en verklaring.

God kan alles doen: „*praeter ea sola, quibus dignitas ejus laederetur, ejusque excellentiae derogaretur*" (*Petr. Lombardus*). „*quaecunque contradictionem non implicant*" (*Thom. Aquinas*).

Het bestaan en de werking van datgene buiten ons, wat met ons wezen niet in strijd is, kan geene verhindering voor ons worden geacht. Iedere definitie, die hiermede niet te rade gaat, is evenzeer in strijd met het bestaan van iets buiten God, als het de menschelijke vrijheid onmogelijk maakt. [2])

1) De pugna inter Theologiam et Anthropologiam. qq. 31.

2) Cartes. Epist part. 1. Ep VIII en IX.

Zoodra God immers iets buiten zich heeft gesteld, kan hij niet meer handelen alsof het niet bestond; en is hij door het wezen daarvan — even als door zijn eigen wezen — beperkt, indien men dit woord wil gebruiken: de „zelfbeperking" Gods, die door een physisch Godsbegrip in een bespottelijk daglicht gesteld is, komt hierop neder. Alleen de UITDRUKKING kan door het Theïsme worden prijs gegeven, niet de zaak zelve, want op haar standpunt is aan geene andere beschouwing te denken. Dit begrip bevat dan ook een ethisch element, dat tegenover het Pantheïsme staat en het Supra-naturalisme moet aanvullen.

Wanneer wij het doel, dat door ons willekeurig gesteld is, tot standpunt van onze beschouwing kiezen, dan kan er, in geheel subjectieven zin, inderdaad sprake zijn van belemmering onzer vrijheid; maar juist omdat dit „doel" willekeurig, d. w. z. buiten alle betrekking tot de voorwaarden van ons bestaan, kan gesteld worden en zelfs het onmogelijke omvatten kan, moeten wij ons wachten aan dit element objectieve waarde toe te kennen, en het in eene definitie op te nemen.

Deze onderscheiding tusschen vrijheid en magt zal ons later te stade komen, wanneer wij den mensch, nu als concreet wezen in de natuur opgevat, tegenover zichzelven plaatsen, en trachten aan te toonen dat gebrek, hier aan physische, dáár aan zedelijke magt, zijne vrijheid niet opheft; dat vrijheid en onmagt zeer wel in één wezen kunnen gepaard gaan.

§ 50. Dat in den mensch tweeërlei doel gevonden kan worden, het eerste door de natuur, het andere door hemzelven gesteld, voert ons evenwel boven het begrip van organisme uit.

In het onzelfstandige scheiden zich, gelijk wij gezien hebben, de werkende oorzaak en het doel alleen dán, wanneer het toevallige (dat wat een vreemden grond heeft) het werken

of te zamen werken van beide verhindert. Bij den mensch is dit niet het geval; in hem vinden wij een doel, dat hij zichzelven gesteld heeft, en een ander, dat hem gesteld is. Er is een onderscheid tusschen hetgeen hij moet *(soll)* en wil zijn. Wij moeten dus het moment van wil in onze ontwikkeling opnemen.

De wil is niet alleen = werkende oorzaak, als in het organische, maar zélf eene concrete verschijning. Wij geven dit hier slechts als feit. In hoofdstuk (V), waar wij de vermogens beschouwen, volgt de nadere verklaring.

Nu wordt het de vraag: „uit welk oogpunt zullen wij het doel, m. a. w., wat zullen wij als het ware doel beschouwen? Dat, wat met het begrip „mensch" gegeven is? — dan wordt dit = ideaal, (verloren of nog niet bereikt, is ons nu nog onverschillig), en wanneer wij in aanmerking nemen, dat dit doel door een wil buiten hem gesteld is, = zedewet: maar ook dan is de wil zelf, daargelaten of deze als iets zelfstandigs te denken is, het belemmerende; toeval wordt = zonde. Vragen wij echter wat het is, dat belemmerd wordt? dan luidt het antwoord: niet de wil, ook niet de mensch, voor zoover deze in den wil zijn eigen doel stelt; niet de mensch dus, zoo als hij factisch is, maar slechts zoo als hij moest zijn. Achten wij dien mensch nog niet verloren, wij noemen hem dan het „hoogere ik"; dit gevoelt zich dienstbaar, dit kent de zonde, kent zijne neigingen, kent zijn willen als eene vreemde magt „die in hem woont" [1]).

Zoo lang echter dit „ik", deze ideale mensch, in den mensch niet zelf, bewust, begeerend, willend optreedt, d. w. z., zoo lang hij nog geen „ik" is, wordt het doel slechts verhinderd, voor zoover dit in den empirischen mensch is

---

1) Rom. VII: 17.

nedergelegd. In één woord, niet hij, maar zijne hoogere natuur is onvrij.

Wij kunnen dit alles hier niet nader ontwikkelen en toelichten. Deze opmerking slechts ontleenen wij er aan: overal in de Theologie vinden wij òf de hoogere òf de lagere natuur vereenzelvigd met den wil, als uitdrukking van de Persoonlijkheid gedacht. Wat hiervan het gevolg moest zijn is duidelijk; naarmate de zondige, verlorene toestand van den mensch dieper gevoeld werd, protesteerde men ernstiger tegen zijne vrijheid, en omgekeerd. De scholastiek b. v., voornamelijk Anselmus heeft veel voortreffelijks over vrijheid in het midden gebragt. Zij verwart echter hoogere natuur en wil (wil gedacht); de dienstbaarheid van den concreten wil heft in die beschouwing de vrijheid op, omdat de kracht ten goede daarin, niet in het overgeblevene goede berust [1]).

Wanneer wij den mensch nu in zijn zondigen toestand, niet uit het oogpunt van zijn ideaal, en niet in die oogenblikken, waarin hij tot bewustzijn van zijne hoogere bestemming ontwaakt is, beschouwen, dan is hij in dien toestand volkomen vrij; want het is zijn doel, in en door zijnen wil gesteld, dat het vreemde element in hem vormt. Wij mogen toch niet als definitie van vrijheid opgeven, dat het een vermogen is om tegen den wil, om tegen het door den mensch beoogde doel te handelen.

Bij dit algemeene kunnen wij echter niet berusten.

§ 52. Er zijn momenten in het leven van ieder, waarin het zelf gewilde doel als het vreemde gevoeld wordt. Zoodra onze wil zich met de dienstbare, hoogere natuur vereenzelvigt, zoodra „het willen bij mij is", [2]) dan gevoelen wij den dwang van eene lagere natuur en een tweestrijd,

---

1) Hasse, Anselmus II, S. 381, verg. Dial. de lit. Arb. c. 13.

2) Rom. VII: 18.

waaronder wij zuchten: „ik ellendig mensch, wie zal mij verlossen?" Dat de mensch, de wil, — hier niet „indifferenzpunkt" is van twee strijdende, onpersoonlijke magten in hem; dat dit bewustzijn van onmagt met dat van vrijheid gepaard gaat en deze twee begrippen elkander niet uitsluiten, wij zullen het trachten te bewijzen. Hier alleenlijk dit ééne: in dit bewustzijn van onmagt komt tevens een grond voor het doel, (dat zich in betrekking tot mijnen wil als het eigene, maar in betrekking tot mijne hoogere natuur als het vreemde kenmerkt), tot bewustzijn. Die grond is, even als mijne hoogere natuur, iets in mij, het is dus niet *per se* een vreemd element; inderdaad, het vreemde ligt niet in het materiëele; van daar dat het nooit „substantia hominis" kan worden, maar slechts in eene omgekeerde betrekking en verkeerde rigting, m. a. w., in het formeele, het is door mij tot iets vreemds gemaakt.

Hiermede is de vraag naar de toepassing van het logische begrip van vrijheid, als kategorie van betrekking, op de verhouding van datgene, wat eene eigene, en op dat wat een vreemden grond heeft, afgehandeld.

Is het materiëele in de zonde, evenmin als het doel, in de hoogere natuur nedergelegd, een vreemd element, dan kunnen wij de tegenstelling van doel als wil, en doel als ideaal niet erkennen, maar op ieder standpunt vrijheid blijven aannemen, en enkel van hoogere en lagere, uit- en inwendige vrijheid spreken.

Dat wij echter bij dit Dualisme niet kunnen blijven staan, behoeft niet uiteengezet te worden; maar even duidelijk is het, dat onze kategorie ons niet verder kan brengen; dat de tegenstelling tusschen „eigen" en „vreemden grond" in den mensch niet teruggebragt kan worden alleen tot de natuur in hem, maar ook in zijnen wil is te zoeken, zoodat wij eigenlijk eerst de vraag moeten beantwoorden: wat is de laatste grond van 's menschen handelingen? — eene vraag, die ons boven het logisch vrijheidsbegrip uit voert.

§ 53. Maar vooraf moeten wij hier ook protesteren tegen de uitdrukking materiëele en formeele[1]) vrijheid.

Vrijheid bestaat niet in een bepaalden inhoud, maar in de negatie van vreemden grond. Wij noemen bij gevolg iets vrij, niet omdat het dien bepaalden inhoud heeft, maar omdat het bezitten van dien inhoud een kenteeken is, dat het een eigen grond gehad heeft. Wij hebben gezien dat het oogpunt van beschouwing hier alles afdoet; — de wil stelt een doel, de bestemming evenzeer. Beide geven dus het materiëele, de wil is niet = werkende oorzaak als in de lagere sfeer, zoodat wij hare werkzaamheid niet als bloot formeel kunnen beschouwen. Dat de wil zijne stof ontleent aan de natuur, hebben wij gezien; dat hij dit doet aan de lagere en niet aan de hoogere, daarvoor is de laatste grond in hem te zoeken; het materiëele en formeele vallen hier dus zamen in het metaphysische: de vraag is nu teruggebragt tot den laatsten grond der handelingen. Dit vordert nadere ontwikkeling — (nader bewijs indien men wil), om welke te leveren, wij echter genoodzaakt zijn de onderscheiding tusschen materiëele en formeele vrijheid voorloopig niet toe te laten. De grond wordt hier uit het oog verloren voor een toestand, waarvan het om het even is, hoe die ontstaat. Van daar dat het Determinisme zich aan dit woord („materiëele vrijheid") te goed doet, en de noodzakelijkheid van het goede (*Gioberti: La Libertas non puo il male*) als het hoogste ideaal voorstelt. Ook ons is het zedelijk volkomen, het GOED zijn het hoogste, maar hieruit volgt volstrekt niet, dat deze toestand een grond heeft buiten ons, of uit ons met noodwendigheid voortvloeit, en daarom mag het wezen der vrijheid niet als een bepaalde toestand voorgesteld worden. Zij draagt een geheel ander karakter, en wij spreken dus niet van materiëele, maar van ware vrijheid. Later, wanneer wij vrijheid en magt in verband met

---

1) J. Müller. Lehre von der Sünde II, bk. III, Kap. I.

elkander beschouwen, zullen wij eene poging doen om dit begrip niet slechts als subjectief, maar ook als objectief te legitimeren.

Wij moeten nogmaals herinneren, dat wij, uitgegaan zijnde van de werkelijkheid, ons streng binnen de grenzen daarvan moeten houden, hoe sterk de verzoeking moge wezen om ze te overschrijden, en aan een en ander, dat in een ander verband te huis zou behooren, en ons nu te ver zoude afleiden, een plaatsje in te ruimen.

§ 54. Ééne opmerking veroorloven wij ons. Zij betreft eene andere beschouwing van vrijheid, die van de zoo even verworpene slechts in één opzigt verschilt. Deze heeft n. l. eene metaphysische bepaling in zich opgenomen, en kan hier daarom alleen als tegenstelling van de „materiële vrijheid" eene plaats vinden, terwijl zij een zelfde oordeel, als door ons over dit laatste begrip is uitgesproken, moet ondergaan. Wij bedoelen „vrijheid als *potestas boni et mali* [1])."

„Der Wille spielt" volgens Goëthe [2]), „in der Christliche Religion eine schlechte Rolle. Denn sobald man den Menschen von Haus aus für gut annimmt, so ist der freie Wille das alberne Vermögen, aus Wahl vom Guten abzuweichen und sich dadurch schuldig zu machen; nimmt man aber den Menschen natürlich als bös an oder eigentlich zu sprechen, in dem thierischen Falle, unbedingt von seinen Neigungen hingezogen zu werden, so ist alsdann der freie Wille freilich eine vornehme Person, die sich anmasst aus Natur, gegen die Natur zu handeln." Wij moeten hem volkomen gelijk geven, voor zoover althans dit woord tegen bovengenoemde voorstelling gerigt is. Zulk een monstrueus vermogen zou voor den goede geen voorregt zijn, en den slechten — wij stemmen dit Prof. Scholten toe — eenen

---

1) Ring de origine Mali Bremen 1704, Cap. V, Sect. 1, ook Schelling I, 454.
2) Briefwechsel mit Schiller, II. VI.

duivel maken. Anselmus [1]) toonde reeds aan, dat zulk een begrip niet op de engelen van toepassing zijn zou; en wanneer wij het beschouwen in het licht van de volkomenheid Gods, komt de ongerijmdheid, die er in ligt, eerst duidelijk aan den dag. Evenmin als vrijheid in logischen zin in een bepaalden inhoud te zoeken is, bestaat zij, van metaphysische zijde beschouwd, in eene vereeniging van of onverschilligheid omtrent tegenstrijdige inhoudsbepalingen. [2])

Onvrijheid bestaat immers niet hierin, dat de mensch dit, en niet dat doel opvolgt? Misschien is daarin juist zijne voortreffelijkheid te zoeken, dat hij dit doel opvolgen kan, zijne volkomenheid dat hij dit doet. Alleen dan is hij niet vrij, wanneer het hem van buiten opgelegd is, wanneer hij het niet zelfstandig voortgebragt of tot zijn eigen doel gemaakt heeft. Het anders kunnen, dat in deze definitie als metaphysische bepaling van vrijheid beschouwd wordt — te regt of ten onregte beslissen wij niet — heeft dus geene betrekking op den inhoud. Het bevat enkel de uitspraak, dat het doel — welk ook — zelfstandig geproduceerd, gekozen of aangenomen is, en de gevolgtrekking hieruit gemaakt, dat dan ook het tegenovergestelde evenzeer in onze magt moet zijn, kunnen wij niet laten gelden. Immers, waar wij het doel zelf gesteld hebben, is de vraag naar het al of niet, het zóó of anders kunnen buitengesloten. Wij zullen niet anders willen, niet omdat er iets buiten ons is, dat ons verhindert, maar omdat wij onszelven bepaald hebben. Kunnen wij dat als een reëel vermogen aanmerken: tegen onzen wil in te willen? Dit is immers onzin? De vraag: „kunnen wij anders willen?" staat gelijk met die: „kan iets zijn en niet zijn terzelfder tijd?" Wij moeten die in ieder geval in den verleden tijd plaatsen: „Konden wij anders gewild hebben?" Maar ook hier kan het antwoord slechts zijn: „ja, indien wij anders

---

1) Hasse: Anselmus II, S. 443 ff.

2) Pelagius (Aug. Grat. Christ, C 18, No. 19.

wilden." Hieruit blijkt dat de metaphysische kwestie betrekking heeft niet op een bepaalden inhoud van het willen, maar op het willen zelf, — of dit door een grond buiten zich bepaald wordt of niet; of dit zelfstandig geschiedt of van iets anders afhankelijk is.

Het onderscheid hier gesteld, berust niet op haarkloverijen; het is van het grootste belang. Vrijheid is niet aan een bepaalden inhoud verbonden; want dan zou de vraag: „hoe die inhoud tot stand komt?" zijne beteekenis verliezen. Even zoo min is zij zonder inhoud; want dan zou het geheele onderzoek zijne waarde verliezen, en de ontwikkeling van de betrekking, waarin de mensch staat tot zijne natuur, tot inwerkingen van buiten, zoowel als de betrekking, waarin „vrijheid" staat tot magt, geanticipeerd worden.

Wij moeten dit onderscheid handhaven, en blijven protesteren tegen de verwisseling van de kategorie der werkelijkheid met eenige andere, hetzij van de zijde der betrekking, waardoor men die in noodzakelijkheid (genomen als metaphysisch begrip), hetzij van die des inhouds, waardoor men haar in toeval (evenzeer als metaphysisch begrip genomen), of nog erger in een bepaalden toestand tracht om te zetten.

§ 55. Maar zal men zeggen: indien het doel zelfstandig gesteld kan worden, indien de grond voor den inhoud van den wil niet buiten hem te vinden is, dan moet hij ten minste indifferent tegenover iederen inhoud gedacht worden. Is hij dit niet, dan wordt hij bepaald, dan kán hij niet anders willen, dan is hij aan een bepaalden inhoud gebonden. Wat kiest gij: Indifferentisme of Determinisme? Geen van beide vallen in onzen smaak. De voorstanders van het Indifferentisme [1]) en die van vrijheid als een vermogen van goed en kwaad (zij die het *equili-*

---

1) Vrg. Bockshammer: Die Freiheit des Menschlichen Willens. § 111, 137, 139.

brium voluntatis stellen vallen feitelijk, i. e. zoover hun resultaat betreft onder de eerstgenoemden) verschillen hierin van elkander, dat de mogelijkheid van anders te kunnen, voor de laatsten materiëel, dat is, in een dubbelen inhoud gegeven is, terwijl die voor de eerstgenoemden slechts idëel, als eene mogelijkheid, die zelve geen grond heeft, bestaat.

Of de indifferentie nu aan den aanvang of op de keerpunten van de ontwikkeling geplaatst wordt, of zij blijft bestaan of opgeheven wordt, doet niets ter zake. Het bebegrip is hetzelfde en de grond-dwaling, waarop het dilemna rust, dat ons gesteld wordt, is hierin te zoeken, dat men geen derde begrip tusschen noodzakelijkheid en toeval mogelijk acht; dat er geene andere keuze gesteld wordt, dan die tusschen een grond buiten zich of geen grond. Juist omdat wij zulk een derde begrip in vrijheid vinden, weigeren wij het dilemma te laten gelden, niet omdat wij meenen hiermede iets bewezen te hebben, of omdat deze keuze hier reeds kan gesteld worden, maar om den weg voor nadere ontwikkeling open te houden.

Daar wij behalve het doel, dat door den mensch zelven in zijnen wil gesteld is, nog een ander vonden, dat als ideaal boven hem staat en zijne bestemming vertegenwoordigt, werd het voor ons de vraag: „welk van die beide zullen wij als uitgangspunt kiezen? moet het toevallige tegenover het eerste of wel tegenover het tweede bepaald worden?"

In de poging om die vraag te beantwoorden vonden wij ons tot metaphysische vraagstukken geleid, die ons boven de vrijheid als een begrip van betrekking uit bragten. Wij vonden ons dus genoodzaakt om „het doel" voor alsnog subjectief te bepalen en het onmiskenbaar verschil, dat er tusschen beide bovengenoemde standpunten van beschouwing bestond, door de predikaten „hooger" en „lager", of „waar" en „willekeurig" doel te kenmerken.

§ 56. Als zulk eene subjectieve bepaling kunnen wij dan ook die definitie laten gelden, waardoor het wezen der vrijheid

in „het redelijk handelen gezocht wordt", ofschoon wij ook dan deze bepaling als zeer onvolledig moeten beschouwen.

Dat hij die zich ten doel stelt aan zijne bestemming te beantwoorden, redelijk handelt, wie zal het ontkennen? Maar daarom kunnen wij het redelijk handelen niet met het ware doel gelijkstellen. De rede is het, die het doel en de middelen om dit te verwezenlijken aanwijst; het doel zelf is zij niet.

Bij de Grieken, voor wie de νοῦς het wezen van den mensch was, omdat aan het willen nog geene afzonderlijke plaats in het systeem was toegekend, en de Psychologie als wetenschap nog niet bestond, kunnen wij geene andere beschouwing verwachten. Dat de rede in het Rationalistische tijdperk geacht werd al wat waar, schoon en goed is in zich te bevatten, is mede ligt te begrijpen; maar dat Prof. Scholten ditzelfde woord in denzelfden zin blijft gebruiken, mag zeker bevreemding baren [1]). Voorts zijn er een aantal onderscheidingen gemaakt, die betrekkelijke waarde hebben, maar niet meer in aanmerking mogen komen.

§ 57. Wat is de laatste grond van 's menschen handelingen? dat is de vraag waarop wij hier gestuit zijn. Zij herinnert er ons aan, dat wij van de werkelijkheid uitgegaan zijnde, door de stelling: „alles heeft een grond voor zijn bestaan," geleid werden om een grond voor het eindige te zoeken, dien wij in het eindige hebben gevonden.

Hebben wij ons daarmede voorloopig kunnen vergenoegen, omdat dit ons in de gelegenheid stelde de modale begrippen te ontwikkelen, — nu worden wij door die begrippen zelve geleid om verder te gaan en te vragen: wat is de laatste grond van onze handelingen; en meer in het algemeen: in welke betrekking staat de grond, die verschijnt tot die, welke voor ons verborgen blijft?

---

1) De vrije wil, o. a. pag. 84.

HOOFDSTUK III.

DE LAATSTE GROND EN HET METAPHYSISCHE VRIJHEIDSBEGRIP.

„Es ist Zeit, dass der höhere, oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zür Betrachtung kommt."

SCHELLING (Ueber die Freiheit).

§ 58. De logische ontwikkeling van het vrijheidsbegrip heeft ons geleid tot de vraag: „Wat is de laatste grond van 's menschen handelingen?" Daar er echter geen reden is, voor zooveel het begrip betreft, om dien grond niet buiten den mensch te zoeken, worden wij genoodzaakt ons onderzoek meer algemeen te maken. De mensch vindt zich eindig, beperkt, vindt een object buiten zich, dat vóór hem geweest is: hij heeft behoefte om zijn eigen bestaan en dat van de wereld te verklaren uit een wezen, dat niet gelijk hij, eindig, afhankelijk is; hij vindt rust in de gedachte, dat dit wezen zijn lot bestuurt, zijne toekomst bepaalt; — om hem heen is alles verscheidenheid — en zonder eenheid toch kan hij zich geene harmonie denken in de schepping, geene gedachte in de geschiedenis, — hij vindt ook eenheid overal rondom zich, zelfs daar, en daar wel het meest waar de eindige factoren, beperkt als zij zijn, zich zelf tot middenpunt stellen van hunne levenssfeer, tot eindpaal

van hun levensdoel en zonder dien Éénigen kan hij zich niets van dit alles verklaren. De vraag „wat is de laatste grond van 's menschen handelingen" is van betrekkelijk weinig gewigt bij die andere, „hoe is de laatste grond aller dingen te denken," hoe is die te vinden? Eerst wanneer wij hierop het antwoord verkregen hebben, zullen wij in staat zijn die andere van naderbij te beschouwen.

§ 59. Wij hebben ons tevreden gesteld met den grond, die verschijnt, omdat wij hierdoor in staat waren de modale kategoriën te ontwikkelen. Evenwel waar het ons niet langer te doen is om het modale, maar integendeel om het reëele begrip, kunnen wij ons hiermede niet langer vergenoegen. Immers dat het eindige en beperkte bestaat kunnen wij niet betwijfelen, maar evenmin mogen wij het ons ontveinzen, dat het slechts als eindig bestaat. Het is onzelfstandig, en vindt met de geheele eindige werkelijkheid zijnen grond in iets anders.

Het is waar, de stelling „er is een grond voor alles wat bestaat", voldoet aan de eischen der positieve wetenschap; door haar voorgelicht, kunnen wij ons bepaalde verschijnselen in verband met elkander verklaren. Maar dit is niet genoeg, deze grondstelling draagt een metaphysisch karakter. Zij laat zich op het geheel zoowel als op de deelen toepassen; — zij is niet ten behoeve der natuurwetenschap gevormd, maar heeft haar bestaan te danken (negatief ten minste, voor zoo ver wij nu nog weten,) aan de onmogelijkheid om iets van het eindige als zelfstandig te denken.

De Metaphysica is geene dienaresse der wetenschap, die de wettige vrouw en den waren erfgenaam tart, en die men, ofschoon zij de moeder der eerstgeborene is, zonder pligtplegingen kan uitwerpen. Zij is het aan wie de wetenschap zelve haar ontstaan heeft te danken.

Verworpen door het positivisme, — genegeerd door het Empirisme, — bespot door het Materialisme, — staat zij

daar en maakt aanspraak op onze achting. Iedere wetenschap wijst ons naar haar terug en zegt ons: „de grond van alles moet verklaard zijn, of niets is verklaard." Heeft het heelal geen grond, dien zij kan erkennen, dan is het (wij denken hier aan het bekende woord van Lessing) gegrond op een niet.

Zonder in het minst aan het onderzoek der natuur waarde te willen ontzeggen, of te twijfelen aan de gelukkige resultaten, die het heeft opgeleverd, moeten wij toch eene onverdragelijke aanmatiging vinden in het voorgeven, dat hierdoor alleen de weg tot wetenschap wordt opengesteld. Over het streven om het onderzoek naar het oneindige door dat naar het eindige te doen vervangen, kan een dergelijk oordeel geveld worden, als bijv. de „Royal exploring society" zou uitspreken over den bevelhebber van eene expeditie, die, uitgezonden om de noordwestelijke passage te zoeken, uit Groenland of de Hudsonsbaai naar huis schreef: „dat de togt zóó moeijelijk en gevaarlijk, de mogelijke resultaten zóó onbeduidend en de reeds verkregene zóó onbevredigend waren, dat hij maar besloten had om met eene lading vellen en traan huiswaarts te keeren, daar hem dit meer praktisch en winstbelovend toescheen."

Wij zullen nu nog niet spreken van die hoogere, zedelijke belangen, die in ons oog met de metaphysica staan en vallen. — Wij vragen slechts, of men het oneindige verdringt door het terug te dringen, — of men toch ten slotte als elementen van iedere mogelijke verklaring niet overhoudt de stof, de kracht en de wet, die uit zich zelve niet verklaard kunnen worden.

In de volgende woorden van Trendelenburg [1]) kunnen wij ons resultaat zamenvatten: „Nur in dem Begriff des Ganzen beruhigt sich die rastlose Bewegung des Geistes. Die unbedingte Einheit ist in dem Vorgange des Erkennens, wenn

1) Logische Untersuchungen, II, 425.

er sich nicht auf seinem Wege willkürlich hemmt, die stillschweigende Voraussetzung. Das Unbedingte, das die Einheit des Ganzen trägt, nennt die Philosophische Abstraction das Absolute, der lebendigere Glaube nennt es Gott. In dem Absoluten allein befestigt sich das Relative, in dem Unbedingten gewinnt das Bedingte Halt und Bedeutung, in Gott die Schöpfung Einheit und Ende. Nirgends gegeben, denn das Gegebene ist das Beschränkte, ist der Begriff, die höchste Divination des Geistes."

Wij achten ons geregtigd, ja gedwongen, tot het onderzoek naar den laatsten grond aller dingen. De geschiedenis zal hierbij onze gids en raadgever zijn. Zijn de resultaten van het onderzoek tot hiertoe onbevredigend geweest, wij weten dat het laatste en diepste niet het eerst gevonden wordt; het fondament ligt immer onder de oppervlakte verborgen. Dit moet ons aanmoedigen om die geschiedenis te beschouwen uit het oogpunt, dat door het doel van dit onderzoek vastgesteld is.

§ 3. Wij beginnen historisch, met den aanvang der Philosophie, om straks, wanneer wij de eerste bepaling verkregen hebben, die aan het begrip „grond" is toegevoegd, de reeks van volgende bepalingen logisch te vervolgen.

Uit welk beginsel in de natuur zijn al de andere afgeleid en te verklaren? Dat is de vraag, die de Ionische natuur-Philosophen trachtten te beantwoorden. Door van de werkelijkheid alles wat door zinnelijke waarneming tot ons komt te abstraheren, dachten zij het absolute, het tijdelijke *prius* te vinden; want datgene waaruit al het zijnde is, en waaruit het als uit het eerste ontstaat, wat als de substantie (οὐσία) altijd hetzelfde blijft, en slechts in zijne bepalingen (πάθη) verandert, dat is het element (στοιχεῖον) en het beginsel (ἀρχή) [1]). Uit de stof afgeleid, en daarom (ἐν ὕλης εἴδει),

1) Arist. Metaph. 1, 3.

als materiëel substraat (ὑποκείμενον) te denken, kon zulk een beginsel niet aan de eerste voorwaarde, die wij aan het absolute mogen stellen, voldoen. Aristoteles heeft ons hierop reeds opmerkzaam gemaakt [1]). Uit dit alles ziet men, dat de grond slechts in den vorm van stof door hen werd uitgesproken. Terwijl zij zoo voortgingen, baande de zaak zelve hun den weg en noodzaakte hen verder na te vorschen. Want wanneer het vergaan en worden uit een of meer momenten bestaat, dan wordt het de vraag: „waardoor geschiedt dit?" of „wat is de oorzaak er van?" Want het substraat verandert niet zich zelf.

De elementen der Ionici verheffen ons niet boven de tegenstelling van stof en geest, evenmin boven die van vorm en inhoud.

§ 61. De Eleaten, met wie sommigen ten onregte de geschiedenis der wijsbegeerte willen beginnen, omdat zij zich het eerst tot de eenheid boven de stof hebben verheven, zochten door het reine denken tot den grond door te dringen, en vonden dien in de absolute eerste gedachte, waarin de tegenstellingen van subject en object, van stof en kracht, van vorm en inhoud, niet bestonden, en die als het „eene" en „zijnde," tegenover het „vele" en „wordende," bepaald werd.

Wanneer wij iedere concrete bepaling uit de werkelijkheid wegdenken, — datgene waardoor het eene zich van het andere onderscheidt — krijgen wij, met ontkenning van al datgene, wat in ruimte en tijd als naast elkander zijnde gedacht wordt, als den allen gemeenzamen, den niet weg te denken grond van al het bijzondere, het reine, onbepaalde, inhoudlooze zijn; het éene, onveranderlijke, eeuwige.

Wanneer iets bestaat (εἰ τί ἐστιν) is het eeuwig (ἀΐδιον). Het

1) Metaph. 1, 3.

is onmogelijk, dat iets uit niets ontstaan zou, hetzij dan dat alles ontstaan is, of alleen dat niet alles eeuwig is; — in beide gevallen toch zou het uit niets ontstaan; want wanneer alles ontstaan was, zoude er vooraf niets bestaan hebben; was er slechts een gedeelte ontstaan, dan zou datgene waaruit het ontstond, meer en grooter worden, en juist in die mate uit niets ontstaan. Evenmin kan iets uit hetgeen is (τὸ τί ἐστιν) ontstaan, maar het „zijnde is reeds, het ontstaat niet uit het zijnde." [1])

Evenzoo zegt Parmenides: „De waarheid is slechts het zijnde, het was niet, ook zal het niet zijn, maar het is nu. Want welk eene geboorte (γένεα) zoudt gij er voor willen zoeken? Hoe en waardoor zoude het vermeerderd zijn [2])? „Uit hetgeen niet is?" Dit veroorloof ik u noch te zeggen, noch te denken, want het kan noch gezegd noch gedacht worden, dat hetgeen is, niet is. Welke noodzakelijkheid (χρέος) had het dan vroeger of later uit het niets laten ontstaan?"

Dit zijnde is het ééne, (Xenophanes: τὸ „ἓν εἶναι" τὸν θεόν — ἓν καὶ πᾶν Parmenides) omdat het tijd en ruimte en daarmede deelbaarheid en veranderlijkheid uitsluit: omdat het de algemeenste bepaling en daarom het aan denken en stof gemeenschappelijke is.

Het is echter reeds uitgesproken dat het eeuwige, onveranderlijke, tevens eeuwig aan zich zelf gelijk is. Het „vele," „veranderlijke," „gewordene," kan dus slechts als het niet zijnde bepaald worden. Hiermede echter is het probleem, hetwelk men begon op te lossen, vernietigd en vindt het reine denken zich in strijd met het bewustzijn. Deze strijd is dan ook werkelijk tevens de vernietiging van het Eleatische beginsel. Het eindige laat zich niet loochenen. Bepaalt men het met Parmenides als schijn, en alles wat

---

1) Simplic. in Phys. Arist. 22 b. Arist. de Xenophane, Zeno et Gorgia c. 2.
2) Simplic. in Phys. Arist. p. 19 a, 25 a. et b.

men vermeent te weten omtrent het worden en de verandering als sterfelijke meening, — men geeft het zijn, als het ééne, zich gelijk blijvende, prijs. Wil men, met Zeno, de onmogelijkheid van het worden, het tegenstrijdige in de verandering aanwijzen, men gaat dan nog verder, en vernietigt niet alleen zijne beginselen maar ook zijn twijfel.

§ 62. Als het abstracte zijn, kan daarom „de grond" niet opgevat worden.

1. Het is de concrete werkelijkheid, als het in en door een ander zijnde, waarvoor wij een grond zoeken. Loochenen wij nu datgene, tot verklaring waarvan wij een of ander beginsel behoeven, dan belijden wij geen motief te hebben, waarom wij zulk een beginsel zouden stellen. Die het uitgangspunt opheft kan het doel niet bereiken; — nog meer: die in zijne poging om eene of andere verschijning te verklaren, of een probleem op te lossen, eindigt met het te betwijfelen, ontzegt zich daardoor het regt op zijn eigen twijfel.

2. „Aus dem Seyn kann man nichts herausklauben," zegt Kant. Wij vinden ons den terugkeer tot ons uitgangspunt (de werkelijkheid) afgesneden, en juist dit toont ons, dat er eene fout begaan werd, toen men het abstracte, het algemeene, met het ééne, — als de totaliteit van al het bijzondere gedacht, — verwisselde. Wanneer wij alle concrete bepalingen van de werkelijkheid abstraheren, ieder onderscheid, al het bijzondere, en dien ten gevolge al de voorwaarden waaronder het bestaan of de kennis van het bestaan mogelijk is, wegnemen, — dan behouden wij niet het zijn als resultaat van die voortgezette abstractie, maar het niets.

3. Het begrip zijn is slechts schijnbaar positief, of liever het is geen begrip, omdat het zijn slechts een predikaat kan vormen van iets dat is. Wel is waar, het zijn is die bepaling, die wij als de eenige kunnen noemen, die aan

alle bijzondere bestaansvormen eigen is; maar alleen voor zoo ver en zoo lang als zij bestaan.

Wanneer wij abstraheren van de eindige werkelijkheid, komen wij niet boven haar uit. Het resultaat bevat geen ander element dan de factoren. Niet het zijn, maar het bestaan kan gelden als algemeen predikaat van de werkelijkheid. Hieruit volgt:

4. dat het zijn niet als grond kan gedacht worden, omdat het werkelijke niet uit het niet werkelijke kan voortkomen. (*)

Het is echter niet zoozeer ons doel om de geschiedenis van het metaphysische grondbegrip, zij het dan slechts in omtrekken, te schetsen, als wel om de verschillende bepalingen,

---

(*) Opmerking. Wat wij hier met betrekking tot de Eleaten gezegd hebben, geldt evenzeer van het zijn der Neoplatonici en de daarmede zamenhangende stelsels der middeleeuwen; van het „onuitsprekelijke ééne, van Plotinus [1]), dat niets bepaalds, bewogen noch onbewogen, vrijheid noch noodzakelijkheid is." In de Ennead VI: 9, 5, 6 &c. vinden wij, dat de negatie van het ééné slechts iets negatiefs bevat, — de negatie van het „vele," om welke reden alle kwantitatieve voorstellingen verwijderd gehouden moeten worden. „Het ééne heeft noch wil, noch gedachte, anders zou daarin een onderscheid zijn."

Over het algemeen hebben de Platoniserende kerkvaders zich niet altijd van uitdrukkingen in dezen geest vrij gehouden; in vele gevallen zelfs niet bij het aannemen van een persoonlijken God. Onder de Alexandrijnen vinden wij God als de μονάς, de ἑνάς bepaald.

Hij is ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, οὐδέν γὰρ τῶν ὄντων ἐστίν, οὐχ ὡς μὴ ὤν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι ὤν (Johan. Damascenus). Joh. Erigena en vóór hem de Dionysius Areopagita, willen het zijn = het niet zijn beschouwd hebben, om welke reden het dan ook volgens hen ongeoorloofd is, om eenige bepaling van het bestaande op het begrip van het reine zijn over te dragen. Joh. Scot. Erig. = *Deus ita nescit se quid est, quia non est quid.*

1) Vogt, Neuplatonismus und Christenthum, I. 48.

die aan dit begrip zijn toegevoegd, in hare ontwikkeling na te gaan.

Op den eersten trap vinden wij het abstracte zijn, — op den tweeden de substantie.

§ 63. Zonder voorafgaand onderzoek van het denkvermogen, neemt Spinoza, — zich bij Cartesius, meer bijzonder bij zijne definitie van substantie aansluitende, en zich dien ten gevolge grondende op de stelling: *sum tantum tanquam res cogitans*, die de basis geworden is van het moderne Idealismus, en meer bijzonder van de demonstrative methode, — het absoluut algemeene als uitgangspunt; hieruit moet iedere meer concrete bepaling afgeleid worden.

In plaats van dit algemeene echter met de Eleaten als het zijn te bepalen, (tegenover hetwelk alleen de schijn, of eigentlijk slechts het niet zijn kan gedacht worden), geeft Spinoza, in navolging van Cartesius, het den naam van substantie. Hoe ver die navolging zich uitstrekte, wordt ons duidelijk door de vergelijking van zijn begrip met dat van Cartesius. Het woord substantie kan in tweeërlei beteekenis gebezigd worden; afgeleid van *subsistendo* beteekent het: *ens per se subsistens;* van *substando: id quod substat accidentibus.* In eerstgenoemden zin beschouwen wij het als een equivalent van het Grieksche woord οὐσία, in den tweeden van ὑποκείμενον of ὑπόστασις. [1])

Schijnbaar in den eersten, eigentlijk in den laatsten zin, wordt het woord door Cartesius gebruikt.

Per substantiam, zegt hij [2]), *nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.*

---

1) „In philosophia generaliter nomine *Essentiae* utimur pro re per sese considerata, sive sit in praedicamento substantiae, sive sit accidens. At ὑπόστασις significat rem subsistentem, quae opponitur accidentibus." Melanchton, Erot. Dial. (Ed. Strigelii) bl. 145. Cf. Trendelenburg, Elementa logices Aristotelicae § 6.

2) Princ. Phil. I, 51 seq.

Deze definitie nu moet uit eene andere verklaard worden, van welke zij eigentlijk slechts eene gevolgtrekking genoemd kan worden; immers, dat substantie *res existens* is, dit volgt uit het begrip van substraat.

Cartesius had gezegd: uit ieder attribuut komt men tot eene substantie=substraat, iedere substantie=substraat heeft iets wat haar wezen bepaalt [1]). Dit is de „*praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur, nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis.*"

Nu volgde hieruit echter van zelve de gelijkstelling van de begrippen *res existens*=substraat met *substantia*, d. w. z. het substraat met zijne eigenschap gedacht, en de overdragt van dit begrip op het *ens per se existens*. God alleen existeert; — God is de ware substantie.

Maar daar Cartesius door het ontologisch argument tot zijn godsbegrip gekomen was, bleef het feit, dat hij een substraat zocht voor de *accidentia*, zonder beteekenis voor den grondslag van zijn stelsel. — God was hem geen substraat voor de eindige werkelijkheid, Hij was de werkelijkheid voor zijn begrip van het oneindige en allervolkomenste wezen, dat hij in zijn geest had gevonden.

Spinoza daarentegen, was niet gelijk Cartesius uitgegaan van de werkelijkheid, maar van het begrip; hij had zijne substantie niet eens verkregen door eene algemeene eigenschap van die werkelijkheid te hypostaseren, maar slechts door reine abstractie. Het metaphysisch begrip van zijn maakte hij alzoo door middel van de dubbelzinnigheid in het woord, waarop wij gewezen hebben, tot drager van de attributen der werkelijkheid.

Bij Cartesius en Spinoza beiden, vindt dus eene verwisse-

---

1) Princ. I, 53.

ling van begrippen plaats, maar in omgekeerde orde. Deze heeft God gevonden, door middel van het ontologisch argument, en draagt nu bij gevolgtrekking op dit wezen over een begrip, dat hij verkregen had door een substraat voor de werkelijkheid te zoeken. Gene maakte het ZIJN substraat, omdat het begrip *res existens* in relatieven zin als predicaat van ieder substraat kan gelden.

Spinoza heeft zich dus niet boven het zijn der Eleaten verheven, maar hij staat anders tegenover de werkelijkheid, — deze wordt hem *accidens*. — De ideale werkelijkheid is aan de reale ondergeschoven, die daardoor tot verschijning wordt.

Hier stuiten wij echter reeds dadelijk op eene tegenstrijdigheid.

1. Het begrip, — de abstracte éénheid (niet de totaliteit aller concrete bepalingen), wordt door het denken aan de attributen geholpen, die door abstractie uit de werkelijkheid verkregen zijn en nogtans voor het zijn, d. w. z. het begrip, van constitutive beteekenis worden geacht. Zij zijn evenwel van buiten aangebragt, hun grond ligt in zinnelijke waarneming; op deze wijze wordt dus de relatieve, menschelijke ervaring, absoluut gemaakt, terwijl alles schijnbaar uit het begrip zal afgeleid worden.

2. De substantie onder die attributen opgevat, vormt de *natura naturans* [1]: *Per naturam naturantem nobis intelligendum est, id, quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, h. e. Deus.*"

In deze *natura naturans* is de *natura naturata* gegrond [2]:

---

1) Eth. 1, pr. 24 schol.

2) Ep. I: 29. Zie ook Corrol. prop. XXV, Res particulares nihil sunt nisi

Per naturam naturatam intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, h. e. omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt [1]).

Door deze definities nu komen de tegenstrijdigheden in het begrip substantie duidelijk te voorschijn.

De *modi* immers, zijn slechts wijzigingen der attributen, die op hunne beurt niet in de substantie, maar de substantie zelf zijn. Hiermede vervalt echter het onderscheid tusschen *natura naturans* en *naturata*, het begrip substantie als substraat, en daardoor het eindige, als in iets anders gegrond. *Quod finitum est ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit, quidquid enim ab absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est* [2]).

De substantie van Spinoza produceert dus noch zelf, noch iets anders.

Wij moeten dit woord uit zijn systeem verwijderen. Hij behoudt slechts het zijn [3]).

§ 64. Eene andere bepaling van den grond vinden wij in het systeem van Leibnitz, die, zich negatief bij Spinoza aansluitende, de substantie als kracht [4]) (vis activa) bepaalt.

Dei attributorum affectiones, sive modi quibus Dei attributa, certo et determinato modo exprimuntur; per modum intelligo id — — — quod in alio est, per quod etiam concipitur.

1) Evenwel verstaat hij onder attribuut slechts (Eth. 1, Def. 4) quod intellectus de substantia percipit, tamquam ejusdem essentiam constituens, gelijk wij boven reeds opmerkten.

2) Eth. I. prop. 98. cf. 21—23 met 28.

3) C. W. Sigwart, das Problem des Bösen. Tübingen 1830, bl. 21.

4) Tract. de primae Philosophiae emendatione et de notione substantiae 1694. Vrg. Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison. Erdmann, bl. 714.

Wij moeten onderscheid maken tusschen stelsels en personen.

Ieder uitgesproken beginsel heeft een bestaan, onafhankelijk van hem, die het uitsprak.

1. De persoon staat tegenover zijn eigen stelsel als uitlegger; — het is zijn eigendom niet meer en is daarom niet altijd (wat meestal vergeten wordt), uit private opinies en geschriften te verklaren.

2. Niet minder groot is het verschil tusschen het stelsel en het doel waarmede het gevormd is. Een stelsel kan de handhaving van deze of gene feiten ten doel hebben, maar tot geheel andere resultaten leiden. Daarom moeten wij voorzigtig zijn om het aan de eene zijde niet naar zijne consequenties te beoordeelen, en het aan de andere zijde niet met de wenschen of meeningen van den auteur gelijk te stellen. Dit onderscheid is bij de beoordeeling van theologische systemen en dogmata voornamelijk, maar soms ook in de wijsbegeerte, gelijk het systeem van Leibnitz dit bewijst, in acht te nemen.

Aan de eene zijde hebben wij de uitspraak van Secrétan [1]: Si l'on appelle le système de Spinoza pantheiste, Leibnitz est pantheiste aussi bien que Spinoza; aan de andere, die van Hanne [2]: „Er (Leibnitz) erst ist der Philosophische Begründer des speculativen Theismus im Protestantischen Zeitalter. Mit aller Entschiedenheit dringt er, im Gegensatz zum Spinozismus, auf die Anerkennung des Moments der Selbheit in den Creaturen und vor Allem im Wesen Gottes selber. Seine speculative Theologie liegt somit in der That auf der Linie des wahren Theïsmus, die eben so über die abstract-einheitliche Anschauung des Substantialitäts-Standpunktes und dessen Umschlagung in den Naturalismus, wie über den

1) Phil. de Leibnitz, Genève et Paris 1840, bl. 140. Vgl. La Phil. de la Liberté, bl. 161 v.v.

2) J. W. Hanne, Die Idee der Abs. Persön, Hanover 1865 (II, 68).

Dualismus und die öden Consequenzen des Deïsmus hinausführt."

De voorstelling van den een zoomin als die van den ander drukt onzes inziens de waarheid uit. Tot Charles Secrétan zouden wij zeggen: „indien een systeem inconsequent is, hangt het geheel van het uitgangspunt af te bepalen, wat men tot die inconsequentie zal rekenen. Leibnitz legt het principium individui tot grondslag van zijn systeem. De veelheid, het worden is zijn uitgangspunt. „S'il n'y avait qu'une seule Unité, c'est à dire Dieu, il n'y aurait point de multitude dans la nature, et il serait seul" [1]), en indien iets als een vreemd element uit zijne voorstelling verwijderd moet worden, dan moet dit zijn godsbegrip wezen. Men kan hem polytheïsme niet pantheïsme ten laste leggen. Hij geeft slechts een wereldstelsel; afgescheiden daarvan staat zijn godsbegrip; — de schakel, die beide verbindt, is het *principium rationis sufficientis*, zonder dat zijne idee van God hem, onzes inziens, regt gaf dit toe te passen." Aan Hanne daarentegen konden wij vragen, „waarom noemt gij Leibnitz Theïst? omdat hij dit wil zijn? Maar het stelsel van Leibnitz is Leibnitz zelf niet. Wij stemmen u volgaarne toe, dat hij aan het individu eene zelfstandige plaats naast God wilde verzekeren, dat hij van „zonde" en „schepping" meer dan het woord wilde overhouden. Durft gij echter beweren, dat hem dit gelukt is? Heeft hij zich tot het begrip van persoonlijkheid verheven? Passen zelfs de begrippen „God," „individu," „zonde," in zijn stelsel, wanneer wij ons de vrijheid gunnen om den ontwikkelingsgang zijner denkbeelden om te keeren en van de „eenheid," die bij hem aan het einde staat, uit te gaan, in plaats van met de „veelheid" te beginnen, gelijk hij dit gedaan heeft? Wij gelooven het niet.

---

1) Tom. V, bl. 15. (Ed. Erdmann) vrg. Feuerbach: Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitzchen Philosophie, 1837. S. 279.

Tusschen Leibnitz en Spinoza is dit onderscheid: de laatste voert de „veelheid" (als eene abstractie gedacht), die de werkelijkheid ons aanbiedt, onmiddellijk door het noodzakelijke begrip tot de abstracte „eenheid" terug; de eerste tracht die werkelijkheid eerst in het begrip te construëeren en aan de concrete veelheid een individueel bestaan te waarborgen, voordat hij het waagt de „eenheid" te zoeken.

Met betrekking tot deze zijde van zijn systeem kunnen wij echter vragen: „is het consequent?"

Er is evenwel eene andere zijde, die ons nu meer in het oog valt.

Hadden de Eleaten den laatsten grond aller dingen in het begrip gezocht; had Spinoza dit begrip als substantie tot de werkelijkheid in betrekking willen brengen, — Leibnitz heeft eene nieuwe bepaling geleverd, waarin wij eene vooruitgang zien. „Leven, kracht, is de grond aller dingen, *agere est character substantiarum*". [1]) „La substance est un être capable d'action, — l'entelechie porte avec elle non seulement une simple faculté active, mais aussi ce qu'on peut appeler: force, effort, conatus, dont l'action même doit suivre si rien ne l'empêche", [2]) m. a. w. de realiteit is in den grond geest [3]).

Zijn — substantie — kracht *(vis activa)*, ziedaar de momenten in de ontwikkeling der wijsbegeerte, in hare poging om den laatsten grond aller dingen in het begrip (want met de vraag: onder welke voorwaarden is kennis van het absolute mogelijk te achten, houden wij ons nu niet bezig,) te construëeren. Dat wij dien grond evenmin in de kracht als in het zijn en de substantie kunnen vinden, zullen wij trachten aan te toonen. Er is een beginsel dat in de Philosophie

---

1) Op Omn. III. p. 315.

2) Systeme nouveau de la nature (journal des savants 1665) Erdmann op Phil. XXVI. § 124.

3) Ess. de Theodic. p. 203.

van Leibnitz niet op den voorgrond getreden en daarom verwaarloosd is, dat ons hem tusschen Cartesius en Fichte doet plaatsen, wanneer wij de geschiedenis der wijsbegeerte uit het oogpunt van het begrip der persoonlijkheid beschouwen, en vragen: welke zijn de wezentlijke momenten die ons, uitgaande van de stelling: „*cogito ergo sum,*" — den grondslag van het nieuwere wijsgeerige denken, — tot dat begrip hebben geleid?

„Ik denk, daarom ben ik" riep Cartesius uit, het beginsel van onmiddellijke zekerheid in zich-zelven vindende; in hem toch was het wetende subject en het geweten object één. In hem, echter niet in zijn denken: dit was Cartesius ontgaan; het predikaat denken had het subject ik, reflectie had intuitie vervangen. Van daar dat het dualisme niet overwonnen werd, dat het idealisme (in den zin van Berkeley,) als eene consequentie van deze stelling is te beschouwen; van daar ook dat de onmiddellijke kennis van substantie, van grond, voor hem en de wijsbegeerte na hem, onmogelijk werd; dat hij gedwongen werd om een substraat voor zijn denken, gelijk voor de wereld buiten hem, — waarvan hij het bestaan door het geloof aannam, — te zoeken; van daar weder dat hij het met dien grond niet verder dan tot een begrip kon brengen, gelijk wij dit bij Spinoza hebben opgemerkt, — een begrip, hetwelk, als eene abstractie van het denken, zich-zelf vernietigt, een begrip, waarvan wij in geen geval bewustzijn kunnen hebben. De grond, die in het begin niet gesteld wordt, is aan het einde niet te vinden, er blijft ons niets over, dan met Hegel de eenheid van denken en zijn te proclameren, of ons met Schelling door eene „intellectuelle Anschauung" boven het bewustzijn te verheffen, indien wij niet met den empirist aan wetenschap en zekerheid wanhopen, voor zoover dit n.l. na Cartesius nog mogelijk is. Leibnitz ontleende zijn begrip van kracht (*vis activa*) niet aan iets buiten hem, verkreeg het niet door redenering, maar in het bewustzijn: Qui pourrait jamais

douter que nôtre esprit ne pense et qu'il ne veuille par lui même?.... nous attribuons donc à nôtre esprit une idée innée de produire des actes immanentes, ou, ce qui est la même chose, d'agir d'une manière immanente [1]).

Het substraat voor het denken, dat aan Cartesius onbekend bleef, vond Leibnitz dus in zich, d. w. z. in zijn bewustzijn, als kracht; dát hij dit deed, bleef evenwel voor zijn stelsel zonder beteekenis.

Het is te bejammeren, dat, wat hij in zijn geest waarnam, slechts eene analogie vormde, voor wat hij uit de stof afleidde. Om tot het begrip van monade te komen, redeneert hij als volgt: Het zamengestelde veronderstelt het eenvoudige [2]). Daar de ware eenheid echter niet in de sfeer der stof gevonden wordt, omdat materieel en ter zelfder tijd ondeelbaar te zijn eene contradictie is, bemerken wij deze afwijking naauwelijks en keeren tot het begrip van geest weêr terug.

Bij Leibnitz moeten wij nooit nalaten te vragen: Welk doel zoekt hij door deze of gene stelling of wending te bereiken?; anders ziet zijn stelsel er zonderling genoeg uit.

Waarom kiest hij de stof tot uitgangspunt, indien hij tot geest wederkeert? Antwoord: hij wil de concrete werkelijkheid met al hare verschijnselen verklaren; — de eenheid zoowel als de veelheid, de stof zoowel als den geest; hij wil zich boven het abstracte verheffen. Daartoe vordert zijn systeem verschillende monaden, die kwalitatief verscheiden zijn en evenwel hare eenheid vasthouden. Dit wederom brengt er hem toe om in de monaden perceptie te stellen [3]). De eenheid toch in de veelheid is alleen dan mo-

---

1) Zie Charles Secrétan, Phil. de Leibnitz 24.

2) Princ. Phil. § 1—2. Opera II. p. 20.

3) Brief aan Arnauld 1690. Erdmann, S. 107. Vrg. (Spinoza's „idea ideae corporis"). Bewustzijn is slechts een hoogere graad van perceptie, die alle monaden niet minder dan de spontaneïteit zelve gemeen hebben.

gelijk, wanneer het onderscheid tot inwendige bepaling kan teruggebragt worden. De overgang van de eene perceptie tot de andere wordt door de behoefte aan verandering *(appetitus)*, die aan de monade eigen is, verklaard. Naast de activiteit, die haar wezen vormt, moet er echter een moment van ontvangbaarheid zijn *(prima materia)* [1]), die eene betrekking tot andere mogelijk maakt. Dit nu is de grond van de stof *(secunda materia)* [2]), die als een bloot aggregaat van monaden te denken is. Wanneer eene als centraal monade de andere beheerscht, ontstaat een organismus.

Zoo leidt de behoefte om, aan de andere zijde, de zelfstandigheid zijner monaden bewaard te zien, hem tot zijne theorie van eene *harmonia praestabilita* [3]).

Wanneer wij nu bedenken dat kracht een substraat vooronderstelt, waardoor zij bepaald is, (Leibnitz weet van geene andere vrijheid dan die in bewuste spontaneïteit te vinden is) [4]), dan moet het ons duidelijk worden, dat zijn stelsel de volstrekte noodzakelijkheid tot beginsel heeft, dat zijne monaden niet als laatsten grond aller dingen kunnen gelden. Over dit beginsel en zijn geheele stelsel breekt hij dan ook eigentlijk den staf door eenen dieperen grond voor het bestaan der monaden en voor haar „zamen werken" te zoeken.

„God is de algenoegzame rede van alles wat bestaat: de primitieve eenheid de eenvoudige oorspronkelijke substantie, door wien al de andere geschapene of afgeleide monaden voortgebragt zijn. Zij ontstaan door voortdurende emanaties *(fulgurationes)* van de godheid, beperkt door de ontvangbaarheid van het schepsel."

---

1) Opera omnia III. p. 317.

2) Opera omnia II. p. I. 268 etc.

3) Sec. et trois. éclaircissem. du nouveau système de la communication des subst. Erdmann, S. 133 etc.

4) Essais de Théod. passim.

Ook God, het laatste beginsel, is bij Leibnitz evenwel niet minder bepaald dan het schepsel, het behoort tot Gods wezen te scheppen — alle dingen zijn in Hem als in een beginsel opgesloten, volkomen zijnde kan hij slechts het meest volkomene voortbrengen — oneindige mogelijkheden liggen voor hem open; maar het zijn geene ware mogelijkheden, Hij kiest sub ratione boni en omdat Hij volmaakt, wijs en goed is, kan Hij niet anders kiezen. „*Sane Deus creandi mundi decretum formans unice statuit perfectiones suas modo quo possit efficacessimo et magnitudo, sapientiâ, et bonitate sua dignissimo manifestare et communicare*" [1]).

1. Tusschen God en het schepsel is dus slechts een gradueel, geen principieel verschil, juist omdat het wezen Gods, en zijn wil door het wezen, bepaald is.

2. Het kan zelfs betwijfeld worden of wij het regt kunnen hebben God en het schepsel verscheiden te denken. De schepselen zijn slechts percepties van God, hebben alleen ideale existentie.

Wij kunnen Hegel daarom niet geheel ongelijk geven, wanneer hij, in betrekking tot het stelsel van Leibnitz, zegt [2]): „Die absolute Einheit wird in God verlegt .... allein Gott hat das Privilegium das Ihm das aufgebürdet würde, was nicht begriffen werden kann. Das Wort Gott ist sodann die Aushülfe, die selbst nur zur Einheit führt, die nur eine genannte ist; das herausgehen des vielen aus dieser Einheit wird aber nicht aufgezeigt. Gott ist also gleichsam die Gosse worin alle Widerspruche zusammenlaufen."

Indien wij ons niet door namen en woorden laten misleiden, moeten wij tot het inzigt komen, dat in zulk een systeem van noodzakelijkheid — waarin alles voorgesteld wordt

1) Princ. Phil. § 55.

2) Hegel W. W. XV. Vorlesungen über die Geschichte der neuere Phil. III, 472.

zich noodwendig te ontwikkelen uit eenen dieperen grond, — God slechts dat beginsel is, waar de eenheid en het worden, d. w. z. twee tegenstrijdige bepalingen, vereenigd gedacht worden, zonder dat het bewijs is geleverd, dat zulk eene vereeniging mogelijk is.

Wij kunnen dus met een woord van Kant besluiten: „entweder ist die Welt selbst als nothwendig zu begreifen und dann giebt es keinem besondern extramundanen Gott, oder sie ist zufällig und dann ist auch nicht nothwendig ein volkommenstens Göttliches Wesens". [1])

§ 65. Hiermede verkrijgen wij echter eene nieuwe bepaling van het absolute, t. w., die van OORZAAK. Daar wij onder oorzaak evenwel slechts eene kracht kunnen verstaan, die in eene bepaalde betrekking gedacht wordt, moeten wij dit begrip onder het voorafgaande subsumeren.

„Het begrip van God," verklaart Prof. Scholten [2]), „in zijne hoogste algemeenheid is dat van oorzakelijkheid."

„Het determinisme daarentegen, dat nergens de wet der oorzakelijkheid verloochent, kan niet slechts, maar moet in den complexus der met elkander oorzakelijk zamenhangende verschijnselen één hoogste beginsel, ééne alwerkende oorzaak van alle dingen zien. De empirie, die de wereld niet als een aggregraat van vele, naast en onafhankelijk van elkander bestaande, maar integendeel van oorzakelijk met elkander zamenhangende verschijnselen leert kennen, wijst niet op vele oorzaken, maar op ééne oorzaak, op één hoogst beginsel, dat, daar het zich, gelijk wij later zullen aanwijzen, als eene persoonlijke (?) zich zelf bewuste magt openbaart, voor de religieuse bewustheid God is."

Het is ons hier niet zoozeer te doen om de voorstelling

---

1) Zie ook Strauss, Glaubensl. I. 368 (7) 382.

2) „De vrije wil, 340."

van Prof. Scholten te kritiseren, of in verband met andere uitspraken te beschouwen, als wel om het begrip, dat wij ook elders, inzonderheid bij Cousin uitgesproken vinden [1]), in het algemeen te beschouwen.

Wij hebben dit begrip onder dat van kracht gesubsumeerd; immers het woord „oorzaak" drukt niet uit wat iets voor en in zich zelf is, maar slechts wat het voor iets anders is [3].) Πᾶν ἄιτιον, ὡς ἄιτιον, διανοιᾷ ληπτὸν τυγχάνει ἐπι τινος, Καὶ Πρόσ τί νοεῖται. κ. τ. λ.

1. Het begrip oorzaak is niet het eerste. Het is niet de absoluut eerste gedachte. Deze vinden wij in datgene waardoor iets oorzaak wordt; anders gezegd, datgene waaruit de werking te verklaren is.

Dit woord geeft dus eene en dat wel eene bepaalde betrekking aan. Van het bepaalde in de uitwerking komen wij echter slechts tot het bepaalde in de oorzaak, terwijl de begrippen bepaald zijn en grond zijn, elkander als tegenstrijdig opheffen.

2. Oorzaak (waar niets hare werking verhinderen kan) bestaat nooit zonder en daarom niet vóór de uitwerking, deze moet daarom als gelijk eeuwig met haar gedacht worden. Ontkennen wij dit, dan is „oorzaak" geene adaequate uitdrukking voor het begrip.

3. De uitwerking is bovendien van denzelfden aard als de oorzaak: is de eerstgenoemde contingent, welk regt hebben wij dan om de laatste absoluut te denken; is het tegendeel het geval, welke behoefte hebben wij dan aan dit begrip? Dragen wij dit over op God, persoonlijk gedacht, dan wordt het de vraag: is Hij volmaakt zonder de wereld? Zoo ja, dan is Hij geene oorzaak door zijne na-

---

1) Oeuvres, Serie II. Tome I. p. VII, IX en 112—129. Eerst in zijne Cours de Philosophie, 1828.

3) Clemens Alex. strom. LVIII. p. 785, ed. 1688.

tuur, want Hij kan ook zonder de wereld, d. w. z. ook niet als oorzaak gedacht worden. Is het tegendeel het geval, dan is Hij geen wezen dat tot zijn bestaan geen ander behoeft.

Wij vinden hier dus dezelfde moeijelijkheden als in het begrip van kracht, — zij laten zich reduceren tot de stelling: „het bepaalde kan niet het eerste," m. a. w. „noodzakelijkheid kan niet het hoogste beginsel zijn."

§ 66. In de begrippen, waarmede wij tot hiertoe gerekend hebben, wordt dus ééne grondgedachte gevonden; een zelfde standpunt van beschouwing wordt ingenomen. Men is uitgegaan van het object en zoekt een grond hiervoor, eerst in — straks buiten de werkelijkheid.

Om boven de verschillende bepalingen van het zijnsbegrip, die wij achtereenvolgens beschouwd hebben, zijn — substantie — kracht — oorzaak — uit te komen, moet er een ander uitgangspunt gekozen worden; van uit het object kunnen wij geene nieuwe bepalingen aanwijzen.

Zoo wordt ons de overgang gebaand tot de nieuwere stelsels van Fichte, Hegel en Schelling.

Wanneer wij letten op de ontwikkeling der nieuwere wijsbegeerte, moeten wij een onderscheid maken tusschen het beginsel waaruit en de aanleiding waardoor zij ontstaan is. Het eerste is te vinden in de stelling van Cartesius, waarin het subject zelfstandigheid tegenover het object werd toegekend, zoodat het als waarborg der zekerheid en (door zijne rede) als toets der waarheid kon gelden. Hieruit ontstonden echter de vragen naar den oorsprong van onze kennis. Het Idealisme van Berkeley en het subjectivisme van Hume baanden den overgang tot Kant. Deze stelsels hebben nu weder de historische aanleiding gegeven, in de eerste plaats tot het moderne, d. w. z. het metaphysische Idealismus, nedergelegd in het stelsel van Fichte.

In de reeks van bepalingen van den grond, die wij hier beschouwen, beslaat dit stelsel eene eerste plaats.

§ 67. Er is geen ander zijn dan zelfbewustzijn. Het ware zijn, de eenige substantie, de oorzaak waarvan wij kennis kunnen dragen, die tevens kracht is, moet als subject gedacht worden. — Ziedaar de bepaling, die door Fichte aan de vorige toegevoegd wordt. Tot waardering van zijn standpunt is het evenwel noodig, dat wij dit in het licht van de geschiedenis beschouwen, en uit datgene, wat daartoe de aanleiding geweest is, verklaren.

„Het ik, door Kant als de maat en het middenpunt van alle dingen gesteld," zegt Bartholmess [1]), „werd gemaakt tot den voortbrenger van het heelal. Als onbeperkt Heer binnen het gebied van het zelfbewustzijn, stelde het zich zelf, bragt vervolgens tegenover zich de voorwerpen voort, die er op moesten terugwerken, de eindige wereld; en opdat zijne vrijheid niet mogt verloren gaan, zou het eindelijk die wereld afbreken, om zich te overtuigen dat het zijn eigen werk, het werk van het ik was. Zulk eene leer scheen aan raaskallerij te grenzen."

De plaats, die Fichte bekleedt tusschen Kant en Schelling in de geschiedenis der wijsbegeerte, zijn naam als denker, de invloed dien zijn stelsel op geesten als Göthe, Schiller, Schelling, Hegel, Schleiermacher, om van minderen hier niet te spreken, heeft uitgeoefend; het doel, hetwelk hij zich gesteld heeft om het dualisme, het scepticisme van Kant te overwinnen, om door een eerste beginsel, dat onmiddelijk zeker zou zijn, de basis te leggen van een systeem, dat gegrond in de werkelijkheid, den naam van wetenschap zoude verdienen — doet ons vermoeden, dat ongerijmdheden als die, welke Bartholmess en vele van Fichte's

---

1) Geschied. der nieuw. wijsb. I 341.

tijdgenooten hem toedichten, slechts bewijzen hoe weinig zij het stelsel van Fichte begrijpen.

Reinhold, Bouterwerck en andere volgelingen of verbeteraars van Kant, zijn vergeten; van Fichte kan daarentegen gezegd worden: „er is der Einige, dem eine volksthümliche Grosse zükommt unter den Deutschen Philosophen [1]). Fichte is de hervormer der Kantiaansche, maar tevens de hersteller van den grondslag der geheele nieuwere wijsbegeerte — van het beginsel van Cartesius, waarvan hij de beteekenis beter dan deze doorzag. De zekerheid, door dat beginsel verkregen, komt tot Cartesius door reflectie; het is afgeleid uit of liever ligt opgesloten in een feit. Fichte beschouwt het als onmiddellijk zeker, door niets anders dan zich zelf gegeven: het ik zelf is absoluut, vóór het weten; onmiddelijk weten van het zijn. Cartesius heeft zekerheid gekregen voor het individueel bestaan tegenover het Pyrrhonisme, maar de grond, het zijn, de werkelijkheid, blijft hem eene vooronderstelling. In het „ik" vindt men het zijn, door het ik komt men tot den grond; ware dit niet zoo, de grond van het object zoude een eeuwig „unerkenbar ding an sich" blijven; dat is de groote gedachte van Fichte, die van blijvende beteekenis is.

De klove tusschen subject en object, tusschen denken en zijn, werkelijkheid en voorstelling, die Cartesius door de stelling: „*jam video pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio*" [2]) had overgesprongen, werd door den strijd omtrent den oorsprong onzer begrippen (Locke en Leibnitz), het objectief bestaan der dingen buiten ons (Berkeley), en de geldigheid van de algemeene, noodzakelijke begrippen (Hume en de Schotsche school, Kant) [3]), tot bewustzijn gebragt.

1) N. Fisher. Academische Reden. — Stuttgard, 1862, S. 7.

2) Princ. Ph. I, 45.

3) J. H. Fichte. „Charakteristik der neuern Philosophie" (Kant) 1829.

Kant had aan de stambegrippen der rede een onafhankelijk bestaan verzekerd, maar daarmede was aan het subject slechts het bezit gewaarborgd van hetgeen oorspronkelijk zijn eigendom was. Het object bleef eeuwig buiten hem. „Vergebens spannt die Vernunft ihre flügel aus um über die sinnenwelt, mit die blosse Macht der Speculation hinaus zukommen; es lässt sich aus blossen Verstandsbegriffen keine Realität heraus glauben" [1]). Wat het object schijnt te zijn, weten wij volgens Kant; wat het is blijft immer verborgen.

Dat dualisme laat zich op den duur niet volhouden. Fichte wil zekerheid hebben voor den inhoud van zijn denken zoowèl als voor zijn bestaan; hij zoekt wetenschap. Dit moeten wij niet uit het oog verliezen. Hij geeft in de eerste plaats geene metaphysica, maar „Wissenschaftslehre;" de vraag is niet naar het ontstaan der dingen, maar naar den grond en de waarde van ons weten. Het „niet ik" (de antithesis) is voor mij (het empirische ik) slechts de wereld als object in de voorstelling: „zonder ik geen niet-ik". Het object is niet denkbaar zonder een wezen, voor wien het object is en door wien het tot object gesteld wordt. Onder voorwaarde nu dát het ik een niet-ik STELT (niet vindt) is bewustzijn, (d. w. z. het heldere, het dagbewustzijn) slechts mogelijk. Ieder nieuw weten is eene nieuwe productie van het object.

Dat de dingen een objectief bestaan buiten ons hebben, kan en wil Fichte niet loochenen. Hij zegt slechts dat zoo lang, of liever indien iets buiten het ik, d. w. z. indien iets an sich bestaat, het niet bestaat voor het ik; een ding an sich, dat voorstellingen in ons werkt, is niets dan eene onbewezene vooronderstelling. De Causaliteits-wet als een stambegrip van onze rede, heeft slechts

1) Krit. der r. Vern. S. 100—105.

subjectieve waarde en kan de klove tusschen subject en object niet dempen; het kan niet voor een bestaan buiten ons gelden.

Het „ik" echter is onmiddellijk zeker, omdat het zich stelt — ik ben ik; daarom is het ook zijn eigen grond, $A = A$. Dit ik wordt zich echter slechts als subject bewust door het object, daarom vooronderstelt „ik" een „niet-ik" $A \neq A$. Maar dit „niet-ik" wordt ook slechts vooronderstelt om het bewustzijn te verklaren; het heeft geene substantialiteit — „het ik en niet-ik worden beide door het ik gesteld."

Het proces van het weten evenwel is ook dat van het zijn. Door het ik (= empirisch ik) kom ik tot het absolute, zoodat beide eindig en oneindig, zoover de ontwikkeling van het begrip betreft, zamenvallen.

De metaphysica en de Wissenschaftslehre hebben het uitgangspunt en het schema (thesis, antithesis en synthesis) gemeen, en dit is mogelijk, omdat het systeem van Fichte formalismus is. De vorm der handeling — het zich stellen — maakt volgens hem het ik uit. Het wordt dus onmogelijk hiervan eene nadere bepaling te geven. God is slechts de absolute Voraussetsung, waartoe Hij door het ik komt. Tracht hij zich hier boven te verheffen dan wordt God het „ik" *an sich*, hetwelk aan alle bijzondere „ikken" ten grondslag ligt, en bij gevolg = het onpersoonlijke zijn is.

Wat vóór het zich stellen van het ik ligt, kan slechts potentialiteit wezen, datgene waaruit het zich maakt.

Hoe onhoudbaar echter dit standpunt is, dat wij niet noodig achten hier verder te ontwikkelen, heeft Fichte zelf bewezen door het met een ander te verwisselen. Wij vinden hier eigenlijk de substantie van Spinoza terug, die echter uit het subject ontwikkeld is en hieruit zijne bepalingen ontvangt. Het zijn is de grondslag van het handelen: ik ben bepaald voordat ik iets anders bepaal.

Wij vinden hier dus hetzelfde bezwaar, waarop wij onder

de begrippen kracht en oorzaak hebben opmerkzaam gemaakt. Het bepaalde kan niet het laatste zijn; of wij van geest of natuur, van subject of object uitgaan blijft hetzelfde. Hegel heeft ons hierop gewezen [1]: „Von allem diesem Bestimmten (Empfindung) und der Bestimmtheit seiner empirischen Existenz überhaupt, meint sich der Ich ohne weiteres dadurch befreit, dass er sich überzeugt, jene Bestimmtheiten seyen in ihm, und nur seine Affectionen, das wissen davon ein unmittelbares von seinen Zustand, und die ganze Nette der gemeinen Nothwendigkeit nur einseitig; er frei also dadurch, dass das Subject für sichselbst ist; — ein Widerspruch welcher unter die härtesten zu rechnen ist.

Um der Ueberzeugung willen, dass das Bewustseyn eines Dinges ausser uns absolut nicht weiter ist als das Product unseres eigenen Vorstellungsvermögens, erklärt der Geist den Ich für frei und auf ewig erlöst von der Furcht die ihn erniedrigte und quälte, — — — als ob er nicht in einer und derselber Nothwendigkeit wäre, die, ungeachtet sie nicht in der Form seines Denkens als äusseres Object vorhanden ist, mit ebenderselben Wirklichkeit, Wilkührlichkeit und Zufälligkeit [2], als eine Reihe von Affectionen und Zuständen existirt."

Het abstracte formalismus van Fichte kan de concrete werkelijkheid niet verklaren, kan niet zonder een dieperen grond gedacht worden. Omtrent dit punt zijn allen het eens: het zijn laat zich niet loochenen of negeren, evenmin in het subject als in het object.

Kant had het dualismus, dat tusschen denken en zijn, subject en object, bestaat, tot bewustzijn gebragt. Het resultaat van het stelsel van Fichte is, dat dit zelfde dualismus ook in het subject wordt gevonden, in de tegenstelling van

1) W. W. I. (Glauben und Wissen Abth. C).

2) Zie W. W. I. S. 127, 128.

vorm en inhoud. Er blijft dus niets over dan op een anderen weg, dan die welke door hem werd ingeslagen, de reële (niet slechts de formele) eenheid van denken en zijn te zoeken. Dit tracht Hegel te doen, maar voegt slechts een predikaat toe aan het subject van Fichte — de werkelijkheid is hem niet een subject maar een gesubjectiveerd begrip.

§ 63. Wij hebben in onze ontwikkeling van de voorstellingen, die men zich van den „grond" heeft trachten te vormen, Kant met het zedelijk bewijs voor het bestaan van God overgeslagen. Immers met het volste regt; het godsbegrip van Kant bekleedt geene eigene plaats onder de begrippen der wijsbegeerte. Wij vinden hierin slechts de poging om het dualisme tusschen gelooven en weten wetenschappelijk te handhaven. Hegel zegt er van [1]): Das seyn Gottes ist eben ein solches das mit Bewustseyn zugleich keine ist; er wird von Bewustseyn zum Behufe der Harmonie angenommen, wie die Kinder sich irgend eine Vogelscheuche machen; und mit ein ander aus machen sie wollen sich vor diesem mannequin fürchten. Der Behuf, zu dem er zugleich angenommen wird, das durch die Vorstellung eines heiligen Gesetsgebers das sittengesetz um so mehr achtung gewinne, widerspricht dem dass eben die Moralität darin besteht, das Gesets rein um sein selbst willen zu achten."

Wij vinden bij Kant geen vasten grondslag voor het Godsbegrip, wij kunnen in hetgeen hij ons daarvoor geeft, zelfs geen Godsbegrip erkennen. Hij tracht te komen van de verschijning tot den grond, van het relatieve tot het absolute, en dat op eene wijze, slechts schijnbaar verschillend van die, welke hij in zijne kritiek van de bewijzen voor het Godsbestaan op zulke goede gronden

1) Gesch. der Phil. III. S. 596.

bestreden heeft. Hij beschouwt den „grond" als „Ding an sich", omdat wij dien niet kunnen bereiken noch op den weg van deductie, daar men Hem in dit geval uit een hooger beginsel moest afgeleid hebben, maar evenmin op dien van waarneming, omdat slechts de wereld van verschijning tot onze kennis kan worden gebragt. Hieruit besluit hij teregt, dat met betrekking hiertoe van geen bewijs, van geene positieve wetenschap gesproken kan worden.

Maar nu ontstaat de vraag: had Kant het regt dát als „ding an sich" te poneren, waarvan hij geene kennis kon dragen? Hoe heeft hij het verkregen? immers door negatie. Het is dus inderdaad een negatief begrip positief uitgedrukt.

Dat wat noch onmiddellijk (door ervaring), noch in en door iets anders (door deductie) tot onze kennis kan worden gebragt, bestaat voor ons niet. Wanneer ik eene reeks van eindige oorzaken afbreek en het oneindige poneer, doe ik inderdaad niets dan het eindige te negeren. Ik heb slechts een negatief begrip positief uitgedrukt. Van het waarlijk positieve moet evenwel ook positieve kennis mogelijk zijn — wat hier buiten ligt is negatie. Dat ik door verschillende motieven tot negatie geleid kan worden, verandert het feit niet.

Wanneer Kant iets stelt, waarvan geene wetenschap mogelijk is, heeft hij de werkelijkheid genegeerd, maar daarmede is hij niet tot den grond gekomen. De negatie van de werkelijkheid als verschijning gedacht is, NIET = νοούμενον, „Ding an sich", maar óf negatie van eindige werkelijkheid (Spinozisme), óf absolute negatie (Pyrrhonisme). Het woord dat Haller ergens zegt komt ons hier te binnen:

Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf;
Ich setze Zeit auf Zeit und Welt auf Welt zu hauf,
Und wenn ich von der graussen höh',
Mit Schwindel wieder nach dir seh'.

Ist alle Macht der Zahl,
Vermehrt zu Tausendmahl,
Noch nicht ein Theil von dir.

§ 69. Wij behoeven Kant dus niet in ons schema op te nemen, maar kunnen na Fichte onmiddellijk tot Hegel overgaan.

Over beginsel, doel en methode zijner wijsbegeerte wordt een helder licht geworpen, inzonderheid waar hij spreekt over Cartesius [1]): „Er hat von vorn angevangen, vom Denken als solchen; und diess ist ein absoluten Anfang. Und dass nur vom Denken angefängen werden müsse, drückt er so aus, dass mann an Allem zweifeln müsse. *De omnibus dubitandum* est war der Erste Satz des Cartesius — diess versenken aller Voraussetzungen und Bestimmungen selbst. Es hat jedoch nicht den Sinn des Scepticismus. — — — Unfest ist Alles insofern ich davon abstrahiren kann, d. i. Denken; eben reines Denken ist Abstrahiren vom Allem — — — Das Vorausgesetzte ist nicht durch das Denken gesetzt, ist ein Anderes des Denkens. Das Denken ist darin nicht bei sich. Vom Denken soll ausgegangen werden. Es ist das Interesse der Freiheit was zu grunde liegt; was als Wahr anerkannt wird, soll die Stellung haben, das unsere Freiheit darin erhalten ist, dass wir denken. — — — — Das Denken ist das Erste; nur ich ist das Gewisse, unmittelbare. Ich denke, diess Denken enthält unmittelbar mein seyn. Das Denken als Seyn, und dass Seyn als Denken, dass ist meine Gewissheit, Ich." Hiermede reduceert Hegel de stelling van Cartesius, „ik denk, daarom ben ik" tot hare laatste termen. Had deze het beginsel der wijsbegeerte en den grondslag van zekerheid gesteld in het zelfbewustzijn in den vorm van denken; was in dat denken het eenige zijn bevat, waarvan ik onmiddellijk zeker

1) Geschichte Phil. III. 335.

ben; — Hegel weet dit beginsel van het subjective ik te ontdoen, dat daarmede tot eene verschijning van het algemeene Denken verlaagd wordt, en stelt aan het hoofd van een nieuw stelsel het beginsel: Denken = zijn.

Fichte was tot de waarheid gekomen, dat ook van het denken als inhoud van het ik, het ik moest geabstraheerd worden, dat dit ik zelve het eerste was, — maar daarmede had hij slechts het formalismus in de wijsbegeerte gebragt, waardoor niets concreets uit het ik te voorschijn komt, niets dan de logische ontwikkelingsgang door thesis, antithesis en synthesis d. i. het proces. Dit zal Hegel van hem overnemen om daarmede zijn Denken te verarbeiden, om met behulp daarvan zijne wereld te scheppen. Het denken is de stof, de schepping is het absolute proces.

Indien wij nu het uitgangspunt en beginsel van Hegels methode buiten rekening laten, dan kunnen er evenwel nog twee tegenwerpingen gemaakt worden tegen het begrip en het proces (dit toch trekt in dit verband onze aandacht), die onzes inziens afdoende zijn.

1. Het prius, waarvan Hegel uitgaat, is de absolute negatie, waaruit de werkelijkheid zich niet voortbrengen laat. Das seyn, das unbestimmte unmittelbare ist in der That nichts und nicht mehr noch weniger als nichts — — — nichts is dieselbe Bestimmung; oder vielmehr Bestimmunglosigkeit und damit dasselbe was das reine seyn ist [1].

2. Het reine denken, d. w. z., het denken zonder inhoudbetrekking of voorwerp, is niet het denken waarvan wij bewustzijn hebben, het is dus eene abstractie, waardoor wij buiten alle voorwaarden van kennis geplaatst worden.

Hieruit nu kan eene derde tegenwerping afgeleid worden. Wanneer wij den vorm van het bewustzijn wegnemen, dan behouden wij niet het reine denken, waaruit al het bijzondere en bepaalde weggenomen is, maar slechts de negatie

1) Logik 1, ch. 1; vrg. Encyclop. sect. 88.

van het bepaalde en concrete, iets relatiefs en tevens iets abstracts.

Volgens Hegel kan het denken, omdat het = zijn is, door eigene noodzakelijkheid, de dingen, als momenten van het begrip, uit zich ontvouwen; die noodzakelijkheid bestaat hierin, dat het langs dezen weg verkregene, eenzijdig en beperkt is en zich dus in een proces bevindt, waardoor het genoodzaakt wordt, het volgend „ergänzende Begriff" te scheppen. Dit zien wij reeds in de stelling, die de grondslag van het geheele stelsel is. Is het zijn, waarvan het uitgaat, = niets — „die wahrheit des seyns so wie des nichts ist daher die Einheit beider, diese Einheit ist das werden" [1].

Tegen deze stelling, en hiermede zou ook het proces vervallen, is door Trendelenburg het volgende aangevoerd geworden.

Das reine seyn, sich selbst gleich, ist Ruhe [2]); das nichts, das sich selbst gleiche, ist ebenfalls Ruhe. Wie kommt aus der Einheit zwei ruhender Vorstellungen das bewegte werden hinaus? — wenn die Einheit beider gesetz werden soll, so kann folgerichtig die nächste Aufgabe des Denkens nur die seyn, eine ruhende Vereinigung zu finden. Es könnte das werden aus dem seyn und nicht seyn gar nicht werden, wenn nicht die Vorstellung des werdens voraus ginge. Aus dem reinen seyn — einer zugeständene Abstraction, — und aus dem nichts, — ebenfalls einer zugeständene Abstraction, kann nicht urplötzlich das werden entstehen, diese concrete, Leben und Tod beherrschende Anschauung. [3])

Wij hebben gezien dat het concrete niet uit het abstracte en algemeene ontwikkeld kan worden. Dit is dan ook evenmin het geval bij Hegel als bij een van de anderen. Juist omdat Hegel niet met het bepaalde, het concrete begint,

---

1) Encycl. Sect. 83.

2) Logik. I. S. 76.

3) Trendelenb. Log. Unt. I. 38.

is het hoogste hem resultaat: door dit in den mensch tot bewustzijn te laten komen, persoon te laten worden, erkent hij dat persoonlijkheid het hoogste begrip is; maar waar het lagere d. w. z. het abstracte tot uitgangspunt wordt gekozen, daar blijft het de vraag: „van waar het hoogere?" Hier is het woord van toepassing: *ex nihilo nihil.*

„Het kan," zóó spreekt hij, „van het Absolute gezegd worden, dat het wezenlijk Resultaat is, dat het slechts aan het einde wordt wat het in waarheid is en hierin bestaat zijn wezen (Natur): werkelijk subject, sichselbst werden zu seyn. Het begin, het beginsel, het Absolute, gelijk het allereerst en onmiddellijk wordt uitgesproken, is slechts het Algemeene". [1] [2]

Wanneer Hegel [3], sprekende over Spinoza, zegt, dat het ware niet slechts als substantie maar ook als subject moet opgevat worden, dat het zelfbewustzijn in de substantie van Spinoza ondergegaan is, dat daarin geen leven, geest, persoonlijkheid te denken is, dan hebben wij er slechts bij te voegen, dat dit er ook niet uit ontwikkeld kan worden, om dit oordeel ook van toepassing op zijn eigen stelsel te maken.

Evenzeer als zijn resultaat, pleit ook zijn uitgangspunt tegen hem: in plaats toch van met Cartesius uit te gaan van het bewustzijn, vernietigde hij dit. Het denken in het bewustzijn is een bepaalde, verschillend gewijzigde toestand. In het stelsel van Hegel is het absoluute onbepaald, onbewust, het wezen van alles uitmakende.

Bewustzijn wordt dus iets accidenteels.

Hoe dit abstracte denken bestaan kan hebben zonder denker, (gelijk het in dezen vorm ons tot bewustzijn komt,) is ons een raadsel.

---

1) Phänom. S. 16.

2) Hieruit zijn dan ook de uitdrukkingen te verklaren, die Göschel en de orthodoxe uitleggers van Hegel in eenen Theïstischen zin opvatten.

3) Phänom. S. 14, en vooral Gesch. der Phil. III, 337.

Cartesius was uitgegaan van het bewustzijn; wij beschouwen het als eene inconsequentie in hem, dat hij dit in een bepaalden vorm dacht. Hegel ontwikkelt de inconsequentie van Cartesius, in plaats dat hij de consequenties trekt: hij vernietigt het bewustzijn.

Wij moeten later, waar wij de stelling van Cartesius van naderbij beschouwen, op de voorstelling van Hegel terugkomen. Meenen wij in het begrip en de afleiding er van, tegenstrijdigheden te ontdekken, dan zullen wij hem zijn regt op het uitgangspunt van zijn stelsel betwisten.

§ 70. Wij achten ons geregtigd tot de conclusie, dat geen der verkregene begrippen zijn, substantie, kracht (of oorzaak) subject, gesubjectiveerd begrip, aan de voorwaarden voldoet, die wij aan den „grond" kunnen stellen.

De vraag toch, of wij kennis kunnen krijgen van den laatsten grond, of wij het dualisme tusschen zijn en weten kunnen opheffen, kan eerst later gedaan worden. De eerste vraag die tot ons komt, is deze: hoe moet de laatste grond van alles gedacht worden, zoodat het begrip niets tegenstrijdigs zal bevatten? Wat is het gebrek, dat al de bovengenoemde voorstellingen gemeen hebben? — De kategoriën van betrekking die wij verkregen hebben, wijzen ons den weg om hierop een antwoord te vinden.

§ 71. De laatste grond kan geen dieperen grond hebben en kan evenmin zonder grond worden gedacht. Beide begrippen zijn even tegenstrijdig. In het eerste geval toch zouden wij een lateren grond dan den laatsten moeten stellen. In het tweede was er geene reden, waarom het de laatste grond zou zijn, maar stond het eenvoudig met negatie hiervan gelijk.

Deze opmerking maakt het ons mogelijk om onze logische kategoriën in metaphysische te veranderen. Trachten

wij nu de begrippen mogelijkheid, noodzakelijkheid en toeval op de betrekking, die wij ons hier gedacht hebben, toe te passen, dan zien wij dat, daar mogelijkheid vervalt, (wij spreken immers van de werkelijkheid in het begrip?) [1]) noodzakelijkheid, en hare tegenstelling toeval overblijft, wanneer wij dit laatste begrip eerst nader ontwikkeld hebben.

Noodzakelijk is dat wat een (volledigen) grond voor zijn bestaan heeft. Noemen wij dat wat een vreemden grond heeft, toevallig; wij hebben het regt om dit begrip, daar er (omdat de werkelijke grond hier de eenige is) van geen vreemden grond sprake kan zijn, in dit verband anders te definiëren, t. w.: toevallig is dat wat, niet dezen, dus wat geen grond heeft voor zijn bestaan. Wij verkrijgen dus schijnbaar het dilemma „toeval of noodzakelijkheid," wanneer wij een grond voor den laatsten grond trachten te denken. Eene nadere beschouwing doet ons evenwel inzien, dat deze begrippen inderdaad niet verschillen. Is toeval het grondelooze, noodzakelijkheid is dit niet minder.

Dít of dát kan noodzakelijk wezen omdat het eenen grond heeft, maar in het begrip zelf is noodzakelijkheid = toeval; immers, wat eenen steeds dieperen grond heeft moet grondeloos zijn, want men kan nimmer aan het einde komen, nooit een laatsten grond vinden, die aan het begrip van werkelijkheid voldoet. Noodzakelijkheid en toeval kunnen op die wijze elkander vervangen. Wij moeten ons boven beide verheffen en een derde begrip vinden.

§ 72. Uitgaande van de stelling „alles heeft eenen grond voor zijn bestaan" vonden wij dat de betrekking tusschen de empirische werkelijkheid en haren grond verschillend

1) Zie Hegel WW. VII: 288 en XVIII: 104.

kon opgevat worden. Nu eens werd die grond volkomen, dan weder onvolkomen gedacht. Zóó kregen wij de begrippen noodzakelijkheid en mogelijkheid; maar in beide gevallen werd het bestaan der werkelijkheid afhankelijk gedacht van een grond.

Niet onzelfstandig gedacht, niet onderscheiden van haren grond, maar concreet beschouwd, tegenover het toevallige (als datgene wat niet een eigen maar een vreemden grond had), ontwikkelden wij de kategorie der vrijheid in verschillende momenten.

Op negatieve wijze verkregen wij dus het begrip van relatieve zelfstandigheid.

Wat lag hierin opgesloten? Immers dat, ofschoon vrijheid — logisch — op het relatieve, onzelfstandige, empirisch gegevene kan toegepast worden, dit alleen mogelijk is, omdat en wanneer het in betrekking tot het toevallige gesteld wordt en door de negatie relatieve zelfstandigheid daaraan is toegekend geworden.

Vrijheid wordt dus niet gebezigd van de empirische werkelijkheid als zoodanig, maar van deze met haren grond vereenigd gedacht.

Dat wij relatieve zelfstandigheid in absolute kunnen veranderen, en op deze wijze eene kategorie verkrijgen, aan welke wij metaphysische waarde kunnen toekennen, dit is het wat door ons bewezen moet worden.

Eene bedenking echter, ontleend aan hetgeen wij vroeger gezegd hebben, moeten wij trachten weg te nemen. Zij is deze: vrijheid is een begrip van betrekking; kan men dan de betrekking wegdenken, zonder dat het begrip zelf wordt opgeheven? Neen, juist daarom komen wij tot het resultaat, dat absolute zelfstandigheid slechts in eene betrekking is voor te stellen; m. a. w. dat er een onderscheid moet gedacht worden in den laatsten of metaphysischen grond zelven.

Dat wij ons op geene andere voorwaarde kunnen vrij-

maken van de tegenstelling „noodzakelijkheid" of „toeval", maakt dit tot meer dan waarschijnlijkheid. Is het niet duidelijk dat de grond, waarin onderscheid gedacht wordt, zelf zonder grond wezen, of anders een dieper liggenden grond hebben moet? Men moet dan kiezen tusschen noodzakelijkheid en toeval; tertium non datur; of kunnen wij als zulk een derde beschouwen het begrip van *Causa Sui?* Immers neen; neem Spinoza's definitie: „*Per Causam Sui intelligo, id cujus essentia involvit existentiam; sive id cujus natura non potest concipi nisi existens,*" en toets die van welke zijde gij wilt, zij zal u niet boven de tegenstelling verheffen.

1. Er is hier eene poging om van het begrip tot de werkelijkheid te komen; het ontologisch argument wordt voorgesteld in zijnen minst ontwikkelden vorm.

2. Wat het kenteeken is van datgene wat het bestaan in zich bevat, weten wij niet; het ligt niet in het begrip opgesloten. Dit wordt duidelijk,

3. Uit den tegenstrijdigen vorm waarin de grond hier gesteld is, als eene oorzaak, die zich zelve veroorzaakt, een begin vóór het begin, want iets moet als zijnde gedacht worden voordat het zichzelf veroorzaken kan. Van deze zijde beschouwd, kan tegen dit begrip aangevoerd worden wat Kant van het kosmologisch argument heeft gezegd [1]), of gelijk Strauss [2]) het uitdrukt: „über die Reihe der einzelnen Ursachlichkeiten ist nur dann hinauszugelangen möglich, wenn man über das Causalitätsverhältnisz selbst, als eine Kategorie der Endlichkeit, hinausgeht." De reeks wordt door Spinoza eenvoudig afgebroken, waar hij den aanvang poneert, die zelf z o n d e r g r o n d is.

Ware zelfstandigheid kan niet zonder onderscheid, zonder betrekking gedacht worden. Het is dus ten minste mo-

---

1) Kritik der R. Vernunft, S. 637.

2) Die Christl. Glaubensl. Theil I. S. 882.

gelijk, dat vrijheid zoowel van relatieve als ook van absolute zelfstandigheid geprediceerd kan worden, en tevens als begrip van betrekking het wezen van deze zelfstandigheid gebruiken kan. Wij moeten beginnen met dit begrip, zoo als wij dit in de empirische werkelijkheid gevonden hebben, nader te omschrijven.

§ 73. Wanneer wij van iets zeggen dat het vrij is, beschouwen wij het concreet tegenover „al het andere," en verklaren daarmede negatief, dat het niet verhinderd wordt te zijn en te doen, wat het zijn en doen kan; positief, dat het een eigen grond heeft. Het absolute, waarvoor zich geen diepere grond laat denken, moet dus ZELF GROND zijn. Nu moet er echter ook een onderscheid gesteld worden tusschen ZELF en GROND, anders vervallen wij tot de verworpene tegenstelling „noodzakelijkheid of toeval," en krijgen de formule *A* ZELF, = *A* GROND.

Voordat wij het karakter van dit onderscheid nader bepalen, willen wij vragen: wat leert ons het empirisch begrip in dit opzigt?

Wanneer wij ons eene of andere zaak in de empirische werkelijkheid onvrij denken, dan beschouwen wij haar als „belemmerd" door het vreemde.

Hierbij denken wij ons echter een onderscheid tusschen den „eigenen" en den „vreemden" grond, dat inderdaad niet bestaat, omdat de zaak, waarop wij het predikaat toepassen, in en door iets anders is. Indien het denken geene logische zelfstandigheid verleende, zouden wij zoo min van „eigenen" als van „vreemden" grond kunnen spreken, want grond is grond van iets, en dit „iets" bestaat in dit geval slechts voor het denken. Vooronderstellen wij een oogenblik dat het tegendeel het geval ware, dan zoude dit „iets" zelf zonder „grond" wezen, hetwelk in tegenspraak is met de werkelijkheid, want volgens het begrip heeft het een „eigen" grond.

Met betrekking tot het empirisch zelfstandige kan dus evenmin van „onderscheid" als van „vrijheid" en „toeval" sprake zijn.

In het waarlijk zelfstandige moet daarom een vast punt gedacht worden, tot hetwelk wij de begrippen „eigen" en „vreemde" grond in betrekking kunnen stellen. Wij maken hiermede onderscheid tusschen GROND en dat IETS, waarvan het de grond is.

Maar indien wij nu weder geen dualisme willen verkrijgen tusschen dit iets en zijn grond, dan moeten wij dit onderscheid even spoedig opheffen, gelijk wij doen door van „zelfgrond" te spreken.

De vraag, waarop het hier aankomt, is: Hoe zullen wij de eenheid verkrijgen? Hoe is de betrekking te denken, waarin het zelfstandige, het iets staat tot den grond?

Niet als van deelen tot het geheel; dit zou slechts eene levenlooze eenheid geven, aldus uitgedrukt: $A = a + b$.

Ook niet, door het eene uit het andere te laten voortkomen; hierdoor zouden wij zoo min onderscheid als eenheid verkrijgen, en in de vraag: moet het prius dan tot toeval of tot noodzakelijkheid teruggevoerd worden? dezelfde zwarigheid ontmoeten, die wij trachten te ontwijken.

Bij wezenlijke eenheid moet er werkelijk verschil zijn, gelijk wij hiervoor een beeld vinden in den geest met zijne gedachten.

Het waarlijk zelfstandige heeft eenen grond, die daaraan inhoud geeft, en iets waarmede die inhoud in betrekking staat als tot een vast punt.

Het grondelooze bestaat niet; wat een dieperen grond heeft is onzelfstandig, d. w. z. niet vrij. Alleen op den grond kan dus vrijheid toegepast worden. Vrijheid is in den volsten en waren zin des woords een metaphysisch begrip.

Nu kunnen wij deze voorwaarden aan het begrip van grond wel stellen, maar daarmede is nog niet bewezen dat er ergens eene werkelijkheid is, die daaraan beantwoordt.

Dit neemt echter niet weg, dat, wanneer het begrip van grond niet als tegenstrijdig zal worden opgeheven, wij dien denken moeten als eene eenheid die ONDERSCHEID toelaat, en dit onderscheid zelf weder opheft; als een vast punt, dat een inhoud verkrijgt en er door verhinderd wordt eene abstractie te wezen, maar dien inhoud zelven in zich opneemt, en onafhankelijk er van weder uit zich produceert. Op de vraag: waarom de verschillende voorstellingen van grond, waarop wij gewezen hebben, niet aan het begrip voldoen, luidt daarom het antwoord: omdat zij geene eenheid in onderscheid toelaten; omdat zij zich niet boven de NOODZAKELIJKHEID (het eindige) verheven hebben; omdat zij niet tot het begrip van VRIJHEID gekomen zijn.

§ 74. Hiermede hebben wij echter een resultaat verkregen, dat wij onmiddelijk op de vraag, waarmede wij ons vorige hoofdstuk besloten, toepassen kunnen.

Het ligt voor de hand, dat wij het begrip allereerst met betrekking tot datgene ontwikkelen, wat ons bekend is; datgene, waarin het dualisme tusschen weten en zijn niet bestaat. Die vraag luidde: wat is de laatste grond van 's menschen handelingen? of liever: hoe is die grond te denken? Indien wij nu het begrip, dat hier ontwikkeld is, op 's menschen handelingen toepassen, dan verkrijgen wij de definitie: vrij is hij, die den grond van zijn bestaan en werken in zich zelven vindt; eene handeling is vrij, niet wanneer die zonder grond (toevallig) is of een grond buiten het subject heeft, maar wanneer haar grond in het subject is te vinden. Zal de mensch vrij zijn, dan moet hij zelf-grond wezen.

Waarom wij het verkregene begrip met betrekking tot den mensch hypothetisch opvatten, is duidelijk; immers al is de grond in vrijheid te denken, daaruit volgt nog niet dat de laatste grond zijner handelingen in den mensch te zoeken is.

Wij beantwoorden slechts de vraag: indien de mensch vrij is, hoe moet die vrijheid dan gedacht worden? om hierdoor licht te verspreiden over het begrip, en om het antwoord op die andere vraag te verkrijgen: is hij zelf de grond zijner handelingen? is hij vrij? Met dit voorbehoud gaan wij over tot de ontwikkeling van het metaphysische vrijheids-begrip.

§ 75. Eéne zaak is duidelijk: alles hangt er van af, wat wij onder zelf verstaan. Bedoelen wij met dit woord de logische zelfstandigheid, die de empirische werkelijkheid ons aanbiedt, dan brengt het metaphysische begrip ons niets verder dan het logische gedaan heeft.

Onder de definitie die wij gegeven hebben, kunnen zeer verschillende zaken opgenomen worden.

Een overzigt van enkele beschouwingen over de vrijheid, gerangschikt naar verschillende bepalingen van ZELF, zal ons hiervan overtuigen. Wij herinneren in het voorbijgaan, dat die bepalingen positief of negatief kunnen zijn. Of wij vragen: wat verstaat gij onder het zelf? of: wat rekent gij tot het niet-zelf? komt op hetzelfde neder.

§ 76. Hobbes noemt ZELF den concreten mensch; zijne definitie is oppervlakkig, maar duidelijk en consequent. „Liberty," zegt hij, „is the absence of all impediments to action which are not contained in its nature & the intrinsic quality of the agent. As for example water is said to descend freely, or to have liberty to descend by the channel of the river, because there is no impediment that way; but not acrost, because the banks are impediments. And though

water cannot ascend, yet men never say it wants liberty to ascend, but the faculty or power, because the impediment is in the nature of the water and intrinsical. So also we say, he that is tied, wants the liberty to go, because the impediment is not in him but in his bonds, whereas we say not so of him, who is sick or lame, because the impediment is in himself." [1])

Hobbes neemt den mensch dus als empirisch verschijnsel. Hij rekent de verlamming, de ziekte geene belemmering voor het subject, en spreekt zelfs niet gelijk anderen, die dit subject meer abstract beschouwen, van eene *libertas ab impedimento physico.* [2])

§ 77. Locke daarentegen onderscheidt kiesvermogen (*voluntas*) en vrijheid (*potestas id agendi quod ipsi visum fuerit*). Het wilsbesluit (*volitio*) beschouwt hij werkelijk als maatstaf, waardoor het vreemde bepaald wordt. Het andere, dat de vrijheid beperkt, bestaat volgens hem niet tegenover de natuur van den mensch, of zijn empirischen toestand (Hobbes), of het wilsvermogen abstract beschouwd, maar tegenover het voltooide wilsbesluit [3]): „For how," roept hij uit, „can we think any one freer, than the power to do as he wills?" want: „Liberty is the power a man has to do or forbear doing any particular action, according as the doing or forbearing has the actual preference in his mind, which is the samething as to say, according as he himself wills it."

Bijna eensluidend is de definitie van Edward: „Liberty is the power any one has to do as he pleases." [4]) Beiden beschouwen den wil als het uitgedrukte zelf.

---

1) Works vol. V, p. 367, 368. Vrg. vol. III, p. 196, 197.

2) Tr. Wagner, Untersuchung welches der wahre Begriff von der Freiheit des Willens sei? 1730, § 39.

3) Essay on the hum. Und., Bk. II. XXI. Sec. 21.

4) Edward's inquiry into the freedom of the will. New York 1820, p. 88.

§ 78. Daarentegen stelt o. a. Theod. Parker [1]) het ideaal van den volkomen mensch tegenover zijn werkelijken toestand als het andere. De perken, die hem de vrijheid benemen, zijn die van zijne eigene natuur. Hij zelf, die als onvrij wordt beschouwd, is nog niet, maar is uit de mogelijkheid door het denken te voorschijn geroepen.

„Onze vrijheid," zegt hij, „is van alle kanten beperkt door de uitwendige omstandigheden, den toestand en de voorvallen van het lot en het leven, de toevalligheden mijner opvoeding, het karakter mijner ouders en mijner dagelijksche makkers. In vergelijking met eene elft of meerle, heeft Socrates veel vrijheid; hij is niet zoo onderworpen aan zijn organisme en zijne omstandigheden als visch of vogel; maar in vergelijking met Gods oneindige vrijheid is zijne vrijheid van wil luttel. Figuurlijk gesproken, is het of de mensch aan twee halsters is vastgebonden, de omstandigheden zijns levens en zijn physisch organisme, die aan tegenovergestelde punten zijn vastgehecht. Maar de touwen zijn elastisch en kunnen door een goed gebruik langer gemaakt of door misbruik ingekort worden; en binnen den kring dezer veranderlijke banden heeft de mensch vrijheid, maar hij kan daar niet buiten gaan."

§ 79. Het Spiritualisme eindelijk beschouwt het stoffelijk deel des menschen als het hem vreemde, als het zijne vrijheid beperkende [2]).

„Comme être organisé et par la partie materielle de sa personne l'homme est englobé dans le monde physique, il en subit la loi. Sa liberté ne peut échapper entièrement à

Vrg. Colins, a Philosophical inquiry concerning human Liberty. 3e editie 1735. Preface III.

1) De hoogste belangen der menschheid. Uit het Engelsch door J. J. Swiers. Groningen, 1860, blz. 174.

2) M. Bautain Manuel, de Phil. Mor. 10, Paris 1866.

cette dépendance, sa Coaction est toute naturelle; c'est une violence faite à l'âme par le corps en raison de son union avec lui."

De waarheid in alle deze en meer dergelijke voorstellingen, ligt in de definitie: „vrij is datgene wat den grond van zijn bestaan en werken in zich, niet buiten zich vindt." Wij kunnen ze daarom alle met instemming overnemen, allermeest de oppervlakkigste, — door Hobbes met zooveel helderheid uiteengezet.

De eenige fout is, dat men aan den klank der woorden is blijven hangen, en aan het concrete of denkbeeldige subject metaphysische waarde toekent.

Wij wijzen hier alleen op de tegenstrijdigheid, waartoe deze definitie, nominaal opgevat als boven, aanleiding geeft, wanneer wij vragen naar den laatsten grond der handelingen.

§ 80. Is het niet duidelijk, dat de definitie van Hobbes al het organische dekt, en, daar aan het organisme geen waarlijk onafhankelijk bestaan kan toegekend worden, met evenveel regt ook op het anorganische van toepassing is? Is er iets zelfstandigs in den mensch, dat men tegenover het andere als het vreemde, het vrijheid benemende, plaatsen kan?

Hij heeft gelijk, wanneer hij den geheelen concreten mensch als eenheid opvat, en als subject tegenover het object stelt en niet die willekeurige scheiding maakt tusschen ligchaam en ziel, die wij in het Spiritualisme, hier vertegenwoordigd door Bautain, moeten laken. Deze consequentie echter maakt het ons gemakkelijker, om het verkeerde en oppervlakkige in zijn grondslag aan te wijzen.

Is het ligchaam, is de mensch niet gevormd onder allerlei invloeden met betrekking tot welke hij geene zelfstandigheid heeft? Wat is dan in hem het zich-zelf, van hetwelk men zeggen kan: het heeft den grond van zijn bestaan niet buiten zich?

„Der mensch ist das gemeinsame Resultat der Natur,

die ihn umgiebt, der Nährung, des Klimas, der Erziehung, und also das Resultat von Kräften, Zuständen und Verhältnissen, die er schlechterdings nicht zu bestimmen vermag" [1]); zóó spreekt de materialist en er is niet de minste reden, waarom hij, volgens de voorstelling van Hobbes, geen gelijk zoude hebben. Op die wijze of hoe ook ontstaan, blijft op dit standpunt de concrete mensch toch vrij, omdat hij subject blijft tegenover de natuur; onzes inziens echter altijd onvrij, omdat hij niet zelfstandig, geen zelf-grond, maar in en door het andere is.

Wij hebben een metaphysisch begrip van vrijheid verkregen en worden nu tot het logische teruggevoerd. Dit wordt nog duidelijker, wanneer wij op de voorstelling van Locke terugkomen.

In het voltooide wilsbesluit — of den wil, die zijn inhoud verkregen heeft (*voluntas*) en nu tot de uitvoering overgaat, vindt hij het moment, waarin de mensch zich als zelf te zamen vat en zich als subject tegenover het andere plaatst.

Maar nu volgt er dan ook uit, dat vrijheid gelijk gesteld wordt met magt om een besluit ten uitvoer te brengen, terwijl de vraag naar het kiesvermogen oprijst, daar het wilsbesluit zonder zulk een vermogen onzelfstandig zoude wezen.

Bij Locke zoo min als bij Hobbes komt het subject tot ware zelfstandigheid. Beide nemen de metaphysische definitie in nominalen zin en passen het begrip toe op de verschijning.

Parker bepaalt het wezen zeer willekeurig, als maatstaf nemende een ideaal, dat slechts voor zijn denken bestaat.

Bautain daarentegen gaat uit van de vooronderstelling, dat de eigentlijke mensch als ziel, of wil men liever als geestelijk wezen, moet gedacht worden. Even gemakkelijk echter als het is, om te bewijzen dat het zieleleven niet uit de stof is te verklaren, even moeijelijk is het om aan

---

1) J. C. Fisher, Ueber die Freiheit des Menschlichen Willens. 1858, S. 27.

de ziel *per se* zelfstandigheid toe te kennen, daar wij gedwongen worden, én door het begrip én door de ervaring, om er een substraat voor te zoeken.

Tusschen hen allen bestaat slechts verschil in toepassing. De spiritualist beperkt het begrip tot het onstoffelijke, terwijl Hobbes, wat voor de hand ligt, den mensch concreet neemt, maar bij geen van allen komt het tot een waar ZELF.

Noch op de definitie noch op de toepassing is, op zich zelve genomen, iets aan te merken. Op al deze beschouwingen is het woord van den denker van toepassing: „de menschen dwalen meer in hetgeen zij ontkennen dan in hetgeen zij bevestigen."

Wat metaphysisch waar is, met betrekking tot den grond, is logisch waar, van alles waaraan door het denken zelfstandigheid verleend wordt.

Wat in absoluten zin alleen van den zelf-grond kan gezegd worden, bezigen wij in relatieven zin van alles wat in steeds wijder kringen, immer meer oppervlakkig, eene betrekkelijke „zelfheid" tegenover het andere vormt.

Wij moeten ons echter niet door de definitie „vrij is dat wat den grond van zijn bestaan en werken in zich heeft" laten verleiden, om te vooronderstellen dat een empirisch „in zich" genoeg zou zijn; niets voldoet hier dan dat wat in en door zich zelf is, wat niet iets anders is.

§ 81. Het is dus niet voldoende om op de vraag naar den grond van 's menschen handelingen te antwoorden: die is in hem te vinden. Hiermede is alles of niets gezegd. Bedoelt men er mede, gelijk Ritter in zijn werk: Ueber das Böse, en Scholten in zijn Vrije wil [1]), die betrekking van het predikaat tot het subject, waardoor „die That dem Subject volkommen zugeeignet wird; dass sie keinem andern Dinge, sondern eben ihm wirklich und wahrhaft bei-

---

1) De Vrije wil, 217.

gelegt werden könne" — of zoo als Scholten schrijft, pag. 219, dat de oorzaak van het gebeurde in den mensch is te zoeken — dat het zijne schuld, sa faute, *suum est*, dan beroepen wij ons op hetgeen wij met betrekking tot de definitie van Hobbes reeds gezegd hebben om dit te bestrijden. De grond zoowel van het concrete subject als van zijne handelingen is dieper te zoeken. Wij vinden niets waaraan wij metaphysische zelfstandigheid toekennen, dat wij tegenover het andere plaatsen en waaraan wij een grond in zich, d. i. vrijheid toeschrijven kunnen.

De Hoogl. Scholten stemt dit ook toe. „Werpt het Indeterminisme tegen," zegt hij, pag. 219, „dat, ofschoon A de oorzaak der (verkeerde) handeling is, hij echter, volgens het Determinisme, niet de eerste oorzaak er van is,.... dan stemt de Determinist dit toe, doch merkt op, dat er in de wereld der eindige dingen nooit van oorzaken, maar alleen van eene eerste of eindoorzaak sprake kan zijn." „De erkenning hiervan," zoo vervolgt hij, „neemt evenwel niet weg, dat men van oorzaak spreken kan om daarmede de naaste oorzaak aan te duiden, zoodat men even goed kan zeggen: A is de oorzaak van eene handeling, als b. v. op het gebied der natuur: de stormwind is oorzaak, dat de boom ontworteld is, al stemt men toe, dat ook die stormwind zelf eene oorzaak had." Wij denken er niet aan dit tegen te spreken. In dergelijken zin hebben wij reeds toegegeven, dat er van betrekkelijke „vrijheid" sprake kan zijn. Noch het woord vrijheid, noch het woord oorzaak, wordt evenwel in dit geval in zijne eigentlijke, ware beteekenis gebezigd; want „in de wereld der eindige dingen" kan zoo min van het een als van het ander gesproken worden. Of, hetgeen genoemde Hoogleeraar verklaart omtrent de eerste of eind-oorzaak, wel geheel uitgemaakt is, nemen wij de vrijheid te betwijfelen. Maar dit daargelaten. Scholten zal het moeten toegeven, dat niets, waarvan het bestaan van iets anders afhangt, hetwelk „zelf eene oor-

zaak heeft," vrij kan zijn, uitgenomen in dien zin, waarin dit woord als predikaat van het geheel „der eindige dingen" ieder afzonderlijk kan gelden. — Wij kunnen geen ander dan een logisch subject verkrijgen voor dit predikaat.

§ 92. Vatte Locke het wilsbesluit op als uitdrukking van het zelfstandige in den mensch, er zijn andere voorstellingen, volgens welke een of ander bepaald vermogen dat zelfstandige is.

Dit is het geval o. a. bij de Stoïcijnen.

Deze voerden alle verschijnselen der ziel terug tot eene kracht, nu eens ἡγεμονικόν, dan weder διάνοια genaamd, die in hare eenheid bron van alle werkzaamheden was, ook van die, welke Plato en Aristoteles dualistisch tegenover de rede hadden geplaatst [1]). Hartstogt is slechts eene vervalschte, zinnelijke gewaarwording, een nog niet gevormd oordeel; wil en begeerte kunnen tot gedachte teruggebragt worden.

Met deze voorstellingen, hoewel wij de voortreffelijke grondgedachte van de eenheid des menschen, die de Kantiaansche empirische psychologie zoo schromelijk veronachtzaamd heeft, hier uitgedrukt vinden en er later in een ander verband op terug wenschen te komen, hebben wij ons hier ter plaatse niet in te laten.

De vraag is slechts: hoe staat de mensch, wiens wezen in deze kracht geconcentreerd wordt beschouwd, tegenover de natuur? Hun antwoord luidt: voorstellingen worden in hem opgewekt door omstandigheden, maar dringen zich niet aan hem op; dan alleen worden zij gedachten, wanneer zij bijval vinden, d. w. z., wanneer de redelijke mensch ze toelaat. Maar dan vragen wij weder: heeft

1) Cic. Tusc. IV: 7, 14. Sed omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione. — — — Est igitur aegritudo opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur. Laetitia, opinio recens boni praesentis in quo efferri rectum esse videatur. Metus opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur etc. etc.

die bijval, die toestemming haren grond in hem of in iets anders? Antwoord: alleen in de eigene natuur, in de neigingen door het noodlot gegeven.

Laat ons dit laatste wèl verstaan. Door noodlot drukten zij uit „*non id, quod superstitiose, sed quod physice dicitur, causa aeterna rerum, cur et ea, quae praeterierunt facta sint et quae instant fiant, et quae sequuntur futura sint*", of, nog nader bepaald: „*Fatum est ordo seriesque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna quod cumita sit — — nihil est futurum, cujus non causas id ipsum efficientes natura contineat*" [1]).

Met het oog hierop zegt Ritter: [2]) „Die Freiheit der Dinge, also ist ihr inneres Gesetz; das innere Gesetz aber hat ein jedes einzelne Wezen von der algemeinen Natur."

De vrijheid bestaat volgens hen dus hierin, dat de mensch zijn idee verwerkelijken, zijnen aanleg ontwikkelen kan.

Wij kunnen hem vergelijken bij de plant, die alleen die elementen uit de omringende stoffen in zich opneemt en absorbeert, waaraan zij behoefte heeft. De mensch bewaart zijne individualiteit te midden van alle invloeden, die van buiten tot hem worden gebragt, maar dát hij dit doet is door zijne natuur — niet door hem bepaald. Wij mogen zelfs niet van hem spreken in onderscheiding van die natuur waarin hij opgaat — die hem concreet voorstelt en die haren grond in de algemeene natuur buiten hem heeft. — Ook hier vinden wij dus geene ware metaphysische vrijheid, geen grond, geen werkelijk onderscheid in den mensch.

Hij die door zijne natuur bepaald wordt, is slechts logisch subject. Wanneer wij dit wegnemen blijft de algemeene natuur over, die wederom eenen waren metaphysischen

---

1) Cic. de Divin. I. 55. Vrg. Cic. de natura Deorum, I: 20. III: 6.

2) Geschichte Phil. III. 613.

grondslag mist. Ons zoude slechts overblijven te wijzen op de inconsequentie van het Stoïcisme, gelijk Carneades bij Cicero [1]) reeds gedaan heeft. „*Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali colligatione conserte contexteque fiunt. Quod si ita est, omnia necessitas efficit. Id si verum est, nihil est in nostra potestate. Est autem aliquid in nostra potestate. At si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt. Non igitur fato fiunt quaecunque fiunt.*" Maar ook dit zoude ons te ver van ons doel leiden.

Er zijn andere voorstellingen waar ZELF, niet slechts min of meer concreet gedacht — in het moment van uitvoering opgevat, — of in een of ander vermogen geconcentreerd wordt gevonden, maar volgens zijn zedelijk wezen wordt beschouwd.

§ 83. Müller begint het hoofdstuk over formele en reële vrijheid [2]) met eene schoone beschrijving van die inwendige noodzakelijkheid, die niet tot bewustzijn komt, maar het kenmerk is van alles wat voortreffelijk, volkomen en waarlijk goed kan worden genoemd.

Groote geesten weten zich organen van den goddelijken wil, dragers en vertegenwoordigers van den nationalen geest. De dichter, de kunstenaar gevoelt zich gedragen door die stille „noodzakelijkheid der natuur" waarmede het genie in hem werkt; wat als van zelf, wat onbewust komt is immer het beste.

Deze noodzakelijkheid is echter de hoogste vrijheid, omdat de mensch niet door iets vreemds bepaald wordt, maar zich uit het meest innerlijk wezen zelf bepaalt. Dit wezen, waaruit hij handelt en werkt, is wel is waar, reeds bepaald; maar zonder dit is zijn „concrete ik" niet

1) De fato, c. 14.

2) Lehre von der Sünde, II, 7.

te denken. Indien hij hiervan ging abstraheren, zou hij zich dit individu moeten denken als niet bestaande.

„Insofern er aus diesem selbst sich bestimmt, kommt ihm unstreitig eine Freiheit des Willens zu, die Freiheit deren Begriff die Macht des Subjects ist, sein eignes Wesen auch in seinem Thun zu verwirklichen."

Naauwelijks echter heeft hij deze beschouwing ontwikkeld, of wij worden er op voorbereid om ook in dit wezen een vreemd element te ontdekken. Het stelt het ware wezen van den mensch, tot hetwelk het kwade niet behooren kan, niet voor, anders kon hij door hetzelve niet in tweespalt met zichzelven geraken. Waarlijk vrij is de mensch niet, wanneer zijn wil van God vervreemd is, ook niet, wanneer hij evenzeer door het kwade (het aan zijn wezen vreemde) wordt aangetrokken als door het goede; evenmin, wanneer zijn wil een nog betrekkelijk onbepaalde is, zonder ethischen inhoud, — maar dan eerst is hij vrij in den volsten zin van dat woord, wanneer hij met beslistheid het goede wil en wanneer zijn handelen de uitdrukking van die noodzakelijkheid is, welke iedere gedachte aan de mogelijkheid van het tegenovergestelde buitensluit.

Misleid door het dubbelzinnig gebruik van het woord wezen, heeft Müller ons tot de zedelijke vrijheid teruggebragt. Ons wordt nu de keus gegeven om met de deterministen van alle tijden hierbij te blijven staan, of met Müller uit de tweespalt, die er tusschen empirisch en waar wezen bestaat, (uit het begrip van zonde) een nieuw onderzoek in te stellen naar de zoogenoemde formele vrijheid, met betrekking tot welke de eigentlijke strijd tusschen Determinisme en Indeterminisme zou moeten worden gevoerd. Iets dergelijks hebben wij reeds ontdekt bij Locke, in zijne scheiding tusschen vrijheid en kiesvermogen.

Deden wij het laatste, dan zouden wij het metaphysische vrijheidsbegrip geheel prijs geven, om zonder eenigen an-

deren grond of motief dan eene vermeende tweespalt tusschen het seyn en het sollen, waarvan het Pantheïsme ons op gemakkelijker voorwaarden verlossen wil, eene geheel nieuwe vraag te stellen naar de mogelijkheid van het toevallig handelen, of, anders uitgedrukt, van het ook niet en het ook anders zijn kunnen.

Indien wij echter weigeren zijn voorbeeld te volgen, dan zouden wij het moeijelijk vinden om de vraag te beantwoorden: moet het karakter, moeten de enkele wilsbesluiten beschouwd worden als normale ontwikkelingen uit het wezen des menschen? De determinist, in overeenstemming met de les: „expliquer la liberté par l'imperfection, c'est la faire évanouir", tracht ons te overtuigen, dat vrijheid als een vermogen om niet volgens onze ware, onze hoogere natuur, ons innerlijk wezen te handelen, eene lagere soort van vrijheid — een vermogen van willekeur zoude zijn. Is het niet dwaas in ons om op zedelijke willekeur zooveel prijs te stellen, om nog eenig zedelijk belang aan de handhaving daarvan te verbinden?

Is het minder dwaas, zoo vragen wij van onzen kant, van willekeur te spreken, daar deze niet kan bestaan? Gij kunt uwe definitie: bepaald worden uit het wezen, niet nader omschrijven, uit waar, uit innerlijk wezen, overeenkomstig de hoogere natuur, — zonder toe te geven dat mogelijkheid en werkelijkheid van afwijking bestaat, d. w. z. zonder de definitie op te heffen. En evenmin kunt gij dit nalaten, want wie uit het wezen bepaald wordt, moet zijn wat hij is en is wat hij zijn moet; gij kunt geen onderscheid stellen tusschen lager en hooger. Het wezen waaruit de mensch bepaald wordt is het ware wezen; òf gij moet de bestemming te hulp roepen (Sigwart), òf op ééne zijde van den mensch het oog vestigen, met veronachtzaming van de andere (Scholten); doet gij het eene, gij verkrijgt onvolkomenheid, geen onvolmaaktheid, d. i. gij verwerft u het regt om te oordeelen

dat dit of dat nog niet is wat het wezen zal, nooit dat het niet is al wat het wezen kan en bijgevolg wezen moet; doet gij het andere gij brengt een dualisme in den mensch, terwijl gij u de mogelijkheid afsnijdt om den overgang van het lagere, het zinnelijke, tot het hoogere, de heerschappij der rede, te verklaren.

§ 84. Wij hebben vroeger opgemerkt dat zedelijke vrijheid een logisch begrip is, uit het oogpunt van „het doel" te verklaren; — vrijheid, als een bepaald worden uit zich-zelven (hier gelijk gesteld met: uit zijn wezen), is een metaphysisch begrip, d. i. zulk een, dat geldt van den grond — den laatsten grond (in dit geval, onzer daden). Men moet deze zaken uit elkander houden. Er is ook geene aanleiding om ze te verwarren.

Hier is het punt waar wij op het dubbelzinnig gebruik van het woord wezen kunnen opmerkzaam maken, dat Müller aanleiding gaf om het metaphysische in een zedelijk begrip om te zetten.

Het wezen van iets kan gedacht worden tegenover den vorm, dan is het de inhoud; of tegenover het accidenteele, dan is het datgene wat werkelijk tot het begrip van iets behoort.

Schijnbaar dezelfde, zijn deze begrippen inderdaad verschillend, of liever, het eerste bevat eene bepaling, die wij niet altijd onvoorwaardelijk toe kunnen geven, n.l. dat het wezen van iets altijd in zijn inhoud bestaat.

Het wezen als inhoud is iets bepaalds, en als zoodanig staat het bepalend tegenover het subject, hetwelk daarin den grond van zijne handeling vindt; het onderscheid wordt dualisme en de zelfstandigheid van beide ontbreekt. Op deze wijze is de grond niet te vinden, komen wij niet tot een waar vrijheidsbegrip. Een weinig nadenken toch zal ons overtuigen, dat vrijheid niet met een bepaalden inhoud

te denken is. Zoodra wij aan het zelf zulk een inhoud geven, is het met vrijheid gedaan, kan er ook niet meer van zelf (onderscheiden van grond), gesproken worden.

Dit resultaat verkregen wij reeds bij onze ontwikkeling van het logische vrijheidsbegrip, en onze beschouwing van het stelsel van Leibnitz.

Het gebrek in de definities, die wij nu achtereenvolgens beschouwd hebben, is dat zij geen onderscheid in eenheid toelaten. Hierin toch hebben wij het wezen der vrijheid en de voorwaarden voor het bestaan van den laatsten grond gezocht.

Hoe het zelf bepaald wordt, doet minder ter zake, dát het bepaald wordt, heft, gelijk wij gezien hebben, het begrip „zelf" als het zelfstandige op. (§ 73)

§ 85. Hiermede zijn wij echter genoodzaakt te erkennen, dat de definitie ons niet verder kan brengen. In de empirische werkelijkheid, in de handeling zoowel als in de verschijning, vinden wij een inhoud, waarvan wij ons niet los kunnen maken, zonder eene abstractie te verkrijgen, die ons (gelijk wij gezien hebben) evenmin kan voldoen. In den grond zelven moesten wij eene onderscheiding maken tusschen de werkende oorzaak en het doel; evenwel moet het absolute als zelf-grond beschouwd worden, zoodat zelf als een vast punt zonder dieperen grond en toch niet zonder grond wordt gedacht.

Wij moeten de vraag naar het wezen van den mensch, naar de bepaling van het zelf, daarom onbeantwoord laten, totdat wij eerst eene andere behandeld hebben. Zij is deze: Gesteld wij nemen een onderscheid aan tusschen het subject en zijnen inhoud, hoe zullen wij de hoogere eenheid verkrijgen? Door het wezen, als inhoud gedacht, zelf als grond te beschouwen (Kant); of het, door dien inhoud, uit het subject te produceren (Schelling)? Beide pogingen zijn als mislukt te beschouwen; geene van

beide voldoet aan de voorwaarden, die wij aan den grond hebben gesteld: onderscheid in eenheid, zoodat beide in en door elkander zijn.

Wij willen het echter niet bij een beroep op hetgeen wij in abstracto ontwikkeld hebben laten, maar liever onze voorstelling aan die van Kant en Schelling toetsen. Hierdoor zullen wij meerdere helderheid verkrijgen, niet slechts over het begrip, maar ook met betrekking tot de geheele vraag; terwijl de verdere gang van ons onderzoek nader bepaald zal worden.

Vrijheid is, volgens Kant, een predikaat niet van eenige der empirische oorzaken, die in den tijd elkander bepalen en zelve, als behoorende tot het onzelfstandige (het phenomenon), bepaald zijn, maar tot den grond, die, in verband met zijn geheele systeem, buiten den causalen zamenhang, zoowel als buiten en boven den tijd, moet gedacht worden als het onkenbare ding an sich (noumenon).

De theoretische rede brengt slechts de antinomien tot het bewustzijn, die over zich zelve heenwijzen en door de postulaten der praktische rede wel niet in hoogere eenheid opgelost, maar toch bewezen worden naast elkander te kunnen bestaan, omdat zij in twee van elkander afgescheidene sfeeren worden verplaatst.

Deze scheiding is beide de zwakheid en de kracht van Kant's systeem. Zij bewijst ons denzelfden dienst als het kerkelijk dogma, door de nog niet gewaardeerde en schijnbaar tegenstrijdige elementen der waarheid in hunne integriteit te bewaren, maar gaat zelve in de poging onder. Er zijn twee radikale gebreken in de kritische wijsbegeerte. Het ding an sich is onkenbaar, het is onvereenigbaar met de werkelijkheid, en er is geen overgang van den grond tot de werkelijkheid.

Wij hebben hier slechts met de „intelligibele vrijheid" te doen. Reeds vroeger hebben wij op het verband tusschen dit begrip en de kosmologie in het systeem gewezen.

Het intelligibele wezen van den mensch is de grond, waaruit de empirische handeling voortvloeit. Nu wordt het de vraag: Is dit met de enkele handelingen het geval, waar blijft dan de noodwendigheid van het oorzakelijk verband, als de voorwaarde tot de mogelijkheid van alle ervaring? Waar is die wet van de wereld der verschijnselen, die ons noodzaakt voor alles wat in den tijd geschiedt eene oorzaak te zoeken in iets, wat daaraan in den tijd voorafgegaan is?

Wordt eene handeling, volgens Kant, toegerekend, het is omdat zij uit het intelligibele wezen voortvloeit. Zij is buiten allen zamenhang met hetgeen haar in de verschijning voorafgegaan is of volgt. „Jede böse Handlung muss, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre." De tegenstrijdigheid, hierin gelegen, bleef voor Kant niet geheel verborgen; hier en daar vindt men uitdrukkingen, die op een predeterminismus wijzen, d. w. z. op eene bepaling van het wezen door het subject zelf. In de Kr. der r. Vern. [1]), noemt hij namelijk den empirischen Charakter nicht der einzelnen Handlungen, sondern des Menschen, „das sinnliche Schema des intelligibeln Charakters."

Shopenhauer heeft zijne verdere ontwikkeling aan stellingen als deze vastgeknoopt.

§ 86. Het is echter Schelling, van wien gezegd kan worden, dat hij de beschouwing van Kant aangevuld, en met bewustheid de intelligibele vrijheid in verband met de zedelijke ontwikkeling van den mensch, als een geheel beschouwd, gebragt heeft. Aanleiding daartoe gaf een ander gebrek in de voorstelling van Kant, hetwelk als een gevolg van dat, waarop wij reeds gewezen hebben, kan

1) S. 430.

worden beschouwd, nl. dat zijn ding an sich slechts een postulaat bleef.

Het WEZEN van den mensch, waaruit hij zijne handelingen bepaalt, is zijne eigene daad. Door deze stelling trachtte Schelling de bezwaren, die tegen de beschouwing van Kant konden ingebragt worden, te ontwijken. Van het bepaalde uitgaande, kon deze wijsgeer op den weg van negatie, d. i. door eene afbreking der oneindige reeks wel het onbepaalde verkrijgen, maar nooit tot zelfbepaling komen. Steeds bleef datgene, waaruit het wezen bepaald werd, een dieper liggende grond buiten het wezen. Het ding an sich behoorde te huis in de kategorie van het eindige, en kon zich zelfs in het begrip daar niet boven verheffen.

In plaats van eene oplossing te geven, had Kant een probleem gesteld. — Van waar dat wezen? dat is de vraag waarop Schelling het antwoord zal geven. Als levenloos zijn, als grondelooze kracht kan het niet gedacht worden. Het is dus de daad van Selbstbegründung, waardoor de nieuwe persoonlijkheid ontstaat, en zoowel hare organisatie als haar toekomstig leven in den tijd bepaald wordt.

Wij worden hier onwillekeurig herinnerd aan het resultaat van Faust:

> . . . . . Im Anfang war die Sinn.
> Bedenke wohl die erste Zeile;
> Dass deine Feder sich nicht übereile!
> Ist es der SINN, der alles wirkt und schafft?
> Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!
> Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
> Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.
> Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rath
> Und schreibe getrost: Im Anfang war die That.

Deze voorstelling is dus niet zoozeer een tegenhanger,

als wel een complement van die, welke door Kant gegeven is.

De handeling kan uit het wezen slechts met noodzakelijkheid volgen[1]; dat is de grondslag, dien hij met Kant gemeen heeft. Hoe kan nu deze noodzakelijkheid met vrijheid vereenigd worden? Waaraan heeft dat wezen zijn ontstaan te danken? Op deze vragen bleef Kant het antwoord schuldig; maar Schelling heeft hier zijne taak overgenomen.

Indien het wezen waaruit de handeling bepaald wordt, een levenloos zijn was, zouden nóch dat wezen, nóch de handelingen, die daaruit voortvloeijen, den mensch toegerekend kunnen worden.

Zal de mensch vrij zijn, zal hij verantwoordelijk gesteld worden voor zijne daden, dan moet hem eene magt over zijn wezen toegekend worden, die men hem over zijne handelingen ontzegt.

Het WEZEN van den mensch is dus zijne eigene daad.

De bijbelsche voorstelling van een *status integritatis* of liever *innocentiae* heeft deze waarheid ten grondslag, dat de mensch in de oorspronkelijke schepping een onbepaald wezen is. Nur er kann sich selbst entscheiden.

Deze daad van Selbstbegründung is niet in den tijd te denken, want het leven in den tijd en de „Art und Beschaffenheit seiner Korporisation" worden er door bepaald. Het is eene „der Natur nach ewige That", die te zamen valt met de oorspronkelijke schepping, ofschoon zij daarvan verschilt. Zij maakt het wezen en gaat daaraan vooraf; daarom kan zij zelve niet tot bewustzijn komen, uitgenomen middellijk in het gevoel van verantwoordelijkheid en schuld.

Zij is de grond der toerekening, ook van de op zichzelve genomen noodzakelijke handeling.

---

1) Phil. Schr. I. 467.

Niets kon Judas verhinderen een verrader van Christus te worden, zelfs zijn wil niet, en toch was dit verraad eene vrije daad. Wij hebben de kiem van toekomstige misdaden ontdekt in het kind, en met eene beslistheid, die alleen door de beperktheid van onzen blik voorwaardelijk gemaakt werd, zijn toekomst voorzegd; — evenwel rekenen wij al datgene wat zich uit die kiem heeft ontwikkeld toe, alsof de wil zelf heer was geweest van de enkele handelingen.

Deze beoordeeling van een onwederstaanbaren trek tot het booze, alsof wij dien in onze magt hadden, wijst op eene daad, en dien ten gevolge op een leven vóór dit leven, hetwelk echter niet moet beschouwd worden, als voorafgaande in den tijd, omdat „das intelligible" buiten den tijd is.

Dit is dan ook, volgens hem, de kern van de waarheid der kerkelijke voorstelling omtrent eene predestinatie. Dán alleen is die als ongerijmd te verwerpen, wanneer de grond van 's menschen handelingen in den tijd gezocht wordt, in een absoluut raadsbesluit Gods, dat zelf geen grond heeft. Hiermede heeft echter de ware predestinatie niets gemeen.

Gelijk de mensch hier handelt, heeft hij van eeuwigheid en reeds in het begin van de schepping gehandeld. Zijn handelen wordt niet; even als hij zelf als zedelijk wezen niet wordt, maar eeuwig is.

De mensch is oorspronkelijk daad: — als geestelijk wezen heeft hij geen zijn vóór en onafhankelijk van zijn wil.

Ten einde het hier gezegde te kunnen begrijpen, moeten wij teruggaan tot de schepping, waarmede deze oorspronkelijke daad van Selbstbegründung zamenvalt.

Wat kan Schelling dan door deze daad van Selbstbegründung bedoelen? De mensch bestaat immers als geest door de eenheid der beide principiën?

Met betrekking tot deze zaak is hij zeer onvolledig, en vergenoegt hij zich met enkele korte, bijna geheel ongemoti-

veerde uitspraken. Wij achten het noodig om hier zijne eigene woorden aan te halen.

„Der Mensch," zegt hij, [1]) „ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der beiden Principiën in ihm, ist kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That sein: aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muss (?) und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann."

Maar deze „Unentschiedenheit" is een vreemd element in zijn systeem, waarvoor hij hoegenaamd geen reden weet op te geven dan de mogelijkheid van scheiding tusschen de beide beginselen, die in den grond één zijn en in God één blijven (pag. 451). Als geest is ook de mensch de eenheid van beide; hij kan dus niet Indifferenzpunkt wezen. Dit blijkt o. a. uit Schellings eigen gezegde (pag. 452). „Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit der beiden Principiën ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist, so würde, wenn sie in diesem eben so unauflöslich wäre, als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht verschieden seyn.

De mensch wordt dus niet goed door vrije keuze; hij is goed, en slechts de mogelijkheid van afval is bij hem aanwezig.

Wij kunnen hier echter niet te lang bij stilstaan. Het is ook voor ons doel onnoodig. Laten wij eens toegeven dat de mensch in zijne onbepaaldheid boven de beide beginselen staat en nu eene keuze moet doen; wat zal hem nopen om uit deze onbepaaldheid uit te treden? Hij zelf? Neen, want daartoe moest hij reeds bepaald zijn. De principiën dus? niet zoo lang zij elkander in evenwigt houden. Er moet dus een grond zijn in de principiën buiten het

---

1) Phil. ww. I, pag. 452.

subject, waarom hij meer neigt tot het eene dan tot het andere.

Maar hiermede wordt de zoogenoemde vrije daad van Selbstbegründung deel van het natuurproces, waarin de mensch begrepen is. Wat baat de verzekering van Schelling: „dat het booze, niettegenstaande deze algemeene noodzakelijkheid, toch nog de vrije keus van den mensch blijft;" wanneer onmiddelijk voorafgaat, dat „de angst des levens zelve den mensch uit het centrum drijft, waarin hij is geschapen geworden, omdat dit voor den individuëelen wil een verterend vuur is," zoodat de poging bijna noodzakelijk is, uit dit centrum in de periferie over te gaan om daar rust te zoeken?

De vrijheid heeft in zijn systeem geene andere wijkplaats dan het door hem verworpene, en „als de pest van alle moraal" veroordeelde *equilibrium arbitrii.*

Het is er zeer verre van verwijderd, dat het wezen, de inhoud, van den mensch, het zelf, waaruit hij zich bepaalt, uit het subject zoude voortkomen; daar eensdeels dat subject zelf een grond van zijn bestaan buiten zich heeft, en anderdeels de daad, waardoor de mensch zichzelven „begründet," niet alleen aan de hem gegevene stof gebonden is, maar ook door invloeden buiten zijne magt bepaald moet zijn, — indien wij hem n.l. niet een vermogen willen toeschrijven om zonder grond te handelen, d. i. zonder en tegen motieven te kiezen.

Indien wij de „Genesis der Natur" nagaan, volgens de voorstelling van Schelling, dan vinden wij den grond, het substraat, de materie en het transformatie-proces, — waarvan de Sehnsucht, of het eindeloos woelen en werken van den grond, (van zijne geestelijke, naar harmonie strevende zijde beschouwd), de tegenstand van het starre, wederstand biedende element, en de zelf-openbaring Gods door het woord, de factoren zijn, — meer en meer geörganiseerd en geïdealiseerd, de scheiding harer krachten meer

volkomen, en de latente geest in de natuur meer vrij gemaakt van de overmagt der stof, onder den invloed van den goddelijken Geest buiten en boven haar.

Indien wij het starre, wederstrevende in den grond object noemen, het goddelijke subject, dan kunnen wij zeggen, dat het toppunt en einddoel van de geheele ontwikkeling dáár is bereikt, waar het object geheel tot subject geworden is in het menschelijk bewustzijn. De wil der liefde heeft hier zijn doel bereikt, de nieuwere, hoogere eenheid is gevonden, die nú eerst in waarheid geest kan worden genoemd.

In einen Zwergen eingeschlossen, 1)
Von schöner Gestalt und g'raden Sprossen
(Heisst in der Sprache Menschenkind)
Der Riesengeist sich selber find't.
Vom eisernen Schlaf, vom langen Traum
Erwacht, sich selber erkennet kaum,
Ueber sich selbst gar sehr verwundert ist,
Mit grossen Augen sich grüsst und misst,
Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
In die grosse Natur zerrinnen,
Ist aber einmal losgerissen,
Kann nicht wieder zurückefliessen
Und steht zeitlebens eng' und klein
In der eignen grossen Welt allein.

De mensch, in wien de natuur persoon geworden is, heeft zelfbewustzijn, ikheid, ten gevolge van het proces, waarvan hij het noodzakelijke einddoel was. Hij heeft zich niet tot iets gemaakt, maar is iets geworden, even noodwendig als de verbinding van een zuur met eene basis een zout voortbrengt. Hij heeft geen bestaan onafhankelijk van de beide beginselen, waarvan hij de eenheid uitmaakt. Zoodra deze elkander dekten, kreeg hij het aanzijn, en trad als een

1) Schell. Sammtl. ww. Abth. I, Bd. 4, S 546 vv.

derde, als individuëele geest te voorschijn. Tot op dat oogenblik was alles onpersoonlijk proces.

Men kan dus niet zeggen, dat het eene daad was, waardoor hij van de algemeene natuur werd losgerukt. Het is geene daad, maar resultaat.

§ 87. Onze definitie van vrijheid weigert ons verder te brengen.

Te vergeefs trachten wij van relatieve (logische), tot absolute zelfstandigheid te komen. Hobbes, Locke, Parker, Bautain en Müller, om van Scholten en anderen niet te spreken, geven logische bepalingen aan het begrip, waaraan wij metaphysische waarde moeten ontzeggen. Kant en Schelling, die het begrip zelf in het moment grond opvatten, kunnen het niet tot een waar onderscheid brengen, daar zij de twee bepalingen van zelf, als subject en als wezen aan elkander opofferen, en nu uit de eene, straks uit de andere herleiden, zoodat ieder afzonderlijk zonder grond is.

Absolute zelfstandigheid is alleen in die betrekking te denken, waarin het eene, hetwelk „für sich" is, van het andere, door hetwelk het haren inhoud verkrijgt of bepaald wordt, waarlijk onderscheiden, en evenwel volkomen één daarmede gedacht wordt.

Vraagt men: waarom deze bepalingen dan niet zonder nadere ontwikkeling in het begrip werden opgenomen? Wij antwoorden: eenvoudig omdat zij eene tegenstrijdigheid bevatten.

Dat zulk eene betrekking niet in de sfeer van de stof, waar men een naast elkander van deelen vindt, kan toegepast worden, is duidelijk genoeg; maar ook in die van het denken kunnen wij voor haar geene plaats vinden. Eenheid en onderscheid kunnen geen predikaten zijn van hetzelfde subject, ter zelfder tijd en in den zelfden zin.

Het numerisch ééne kan inderdaad van zijne hoedanigheid onderscheiden gedacht worden; dit is echter geene ware eenheid.

Indien dit het geval is, zoo hooren wij weder: waarom heft gij het begrip dan niet op?

Dit kunnen wij niet doen; want: 1. Er is geen derde tusschen toeval en noodzakelijkheid, dan vrijheid, en daar wij de beide eersten in de sfeer van het onzelfstandige moeten achterlaten, moet in vrijheid beide de zelfstandigheid en de betrekking gedacht worden, zoodat er ware eenheid en toch werkelijk onderscheid in den laatsten grond wordt toegegeven.

Dit drukken wij uit door de stelling: vrij is, wat den grond van zijn bestaan en werken in zichzelven vindt; vrij is hij, die zich zelf bepaalt.

2. Wanneer wij toegeven dat iets niet gedacht kan worden, mogen wij het bewijs blijven vorderen, dat het niet zijn kan. Vindt ons denken zijn grond in de waarneming, dan kunnen wij daaruit geen besluit trekken ten opzigte van datgene, wat niet waargenomen kan worden, tenzij het vast staat, dat wij op geene andere wijze kennis kunnen verkrijgen, — iets, dat nog bewezen moet worden. In plaats van door deze schijnbare tegenstrijdigheid afgeschrikt te worden, levert zij ons het motief tot verder onderzoek.

Wanneer wij de verschillende beschouwingen van vrijheid, waarop wij hier, zoowel als in het vorige hoofdstuk het oog vestigden, voor ons plaatsen, dan vinden wij als het gemeenschappelijke dit: dat men het zelfstandige niet zonder inhoud, d. w. z. niet anders dan concreet denken kan, of, wanneer men dit tracht te doen, dat men er eene abstractie van maakt, waaruit het concrete niet kan voortgebragt worden. Het wordt dus duidelijk, dat men niet in of uit de empirische werkelijkheid (het concrete en bepaalde) tot de vrije zelfstandigheid kan komen.

De werkelijkheid toch heeft een bepaalden inhoud, die

ook in den grond niet anders dan bepaald kan worden gedacht.

Op deze wijze worden wij teruggebragt tot de stelling, die wij, als resultaat van ons onderzoek naar den oorsprong van het begrip in het probleem, verkregen en die wij nu kunnen aanvullen.

Dáár was het: bestaat het vrijheidsprobleem, dan moet het begrip terugwijzen naar eene andere dan de empirische werkelijkheid. Hiér wordt het: tot metaphysische vrijheid kan men niet komen door de werkelijkheid.

Dáár heette het: tot den grond kunnen wij alleen dan doordringen, wanneer wij dien vinden in ons. Wij hebben hiér reeds gezegd, dat aan de eene zijde vrijheid alleen op den laatsten grond kan toegepast worden, en aan de andere, dat die grond alleen in vrijheid te denken is.

Wanneer wij dus hier onze vraag: Bestaat het vrijheidsprobleem? bevestigend moeten beantwoorden, dan worden wij teruggewezen naar dat punt, waar weten en zijn, subject en object, eindig en oneindig, absoluut en relatief, niet gescheiden kunnen gedacht worden.

Het onderzoek naar de vrijheid valt zamen met dat naar den grond aller dingen, het absolute in de wijsbegeerte.

Om tot vrijheid te komen moeten wij dus den grond vinden, en omgekeerd. Wij hebben dus het regt om te zeggen, dat het vrijheidsprobleem bestaat. Daar wij echter slechts ten gevolge eener logische ontwikkeling uit de stelling: alles heeft een grond, tot dit inzigt gekomen zijn, wordt onzes inziens eene nieuwe vraag ter beantwoording voorgehouden, deze n.l.: Wat is de grond van het vrijheidsprobleem? Kunnen wij dien aanwijzen, dan wordt ons tevens de weg gewezen om tot datgene, wat in het begrip ligt opgesloten, te komen.

§ 88. Geen van de begrippen, die wij nu hebben ont-

wikkeld, vertegenwoordigt, — geen van de wegen, die wij hier geschetst hebben, leidt tot het absolute, tot den grond, als datgene, wat in en door zich zelven is.

In de bepalingen: zijn, substantie, kracht, subject, vinden wij slechts verschillende wijzigingen van het abstracte, algemeene, waaruit het concrete niet ontwikkeld kan worden, waarin geen onderscheid, en daarom geene betrekking bestaat, waarop zich het begrip vrijheid = grond alleen zou laten toepassen.

Van dien grond zelven kunnen wij geene kennis nemen, en tot denzelven niet komen, zoo min door en in, als buiten en boven het denken.

Vragen wij echter naar het gemeenschappelijke resultaat van de verschillende systemen, het is gegeven in het beginsel door Cartesius tot basis der nieuwere wijsbegeerte gesteld, t. w. dat wij slechts onmiddelijke zekerheid hebben van het subject, en van het object alleen voor zoo ver het hierdoor voorgesteld wordt en hierin vervat is.

Dat denken en zijn niet als tegenstellingen kunnen worden opgevat, volgt evenzeer uit de logica van Hegel, als uit het idealisme van Fichte en de philosophie van Schelling. Al onze kennis is antropocentrisch; ziedaar de stelling die wij hieraan ontleenen, en tot grondslag van de verdere ontwikkeling onzer gedachten aangeven kunnen.

Wij moeten den grond vinden, die alleen in vrijheid te denken is; maar hoe? Dat is de tot nog toe onbeantwoorde vraag.

Te vergeefs verwachten wij dit antwoord van de wijsbegeerte, die zich niet boven het begrip van noodzakelijkheid verheffen, en daarom niet tot dat van grond komen kan.

§ 89. Deze uitkomst, onbevredigend en weinig belovend, wijst ons op een ander verschijnsel, hetwelk tegenover de

belijdenis van de onmagt der wijsbegeerte alleszins onze aandacht verdient.

Wat wij belijden te zoeken, zoowel als wat wij getracht hebben te ontwikkelen, is in het geloof reeds gegeven en door de gemeente, of liever door de zedelijk ontwikkelde menschheid, geanticipeerd, zoodat het woord van Picus de Mirandola hierop van toepassing is: „Philosophia quaerit, theologia invenit."

Is het ons doel om een antwoord te vinden op de vraag: Hoe komen wij tot den grond? dan zien wij ons in dit feit een weg geopend om dit doel te bereiken. Wij veroorloven ons dien in te slaan, omdat hij ons een natuurlijken overgang aanbiedt en wij ook hier, aan het einde van ons onderzoek, hetzelfde resultaat verkrijgen, dat ons bij het begin daarvan reeds bevreemdde (§ 6, 7), t. w. dat vóórhet onderzoek en ín den strijd reeds vast schijnt te staan, wat wij, zeer natuurlijk, eerst aan het einde daarvan zouden verwachten. Dit geeft ons een maatstaf in handen, naar welken wij de verschillende Philosophische en Theologische stelsels, zoowel op zichzelven als in betrekking tot elkander, beoordeelen kunnen.

§ 90. Wanneer men van een of ander stelsel hoort zeggen, van het Spinozistische b. v., dat daarin voor vrijheid en God geene plaats overblijft, zullen wij dit gereedelijk toestemmen, maar op de vraag: met welk systeem zich deze begrippen dan laten vereenigen? luidt ons antwoord: zoo min met dat van Schelling en Leibnitz, als met dat van Spinoza en Hegel.

Het maakt wel is waar onderscheid of men uitgaat van de stof of den geest, of men het beweginglooze zijn ten grondslag legt of de kracht, of men het abstracte monisme tracht te handhaven of in het monisme de dualiteit tot haar regt laat komen, doch dit onderscheid heeft slechts betrekkelijke waarde. In geen van die stelsels komt óf het

begrip „grond" óf dat van „vrijheid" tot zijn regt; — nergens worden zij bepaald tot elkander in betrekking gesteld; — het Theïsme heeft zich nog niet voor de regtbank der wetenschap kunnen regtvaardigen.

Evenwel heeft de Christelijke Theologie zich in dienst van het Theïsme gesteld. Met welk regt? op welken grond? — Bezit de Theologie een ander orgaan om de waarheid te bereiken, dan de Philosophie? Is de eerste in het bezit van wat de tweede nog zoekt? Indien dit het geval is, waarom wordt de Philosophie dan niet overbodig gemaakt, of ten minste voorgelicht, door haar die meent reeds verkregen te hebben?

In onzen tijd is het niet noodig aan te toonen, hoezeer de Theologie juist van de Philosophie afhankelijk is, en in iederen tijd laat zich de betrekking aanwijzen tusschen het dogma en de heerschende wijsbegeerte. De wederzijdsche verhouding moge in verschillende tijden verschillend zijn, zij laat zich echter niet loochenen.

§ 91. Theologie en Philosophie, hoezeer zij dikwerf faktisch vijandig tegenover elkander geplaatst worden, vormen geene tegenstellingen, staan niet in eene betrekking van subordinatie evenmin als van coördinatie; zij completeren elkander; onafhankelijk, ontleenen zij wederkeerig aan elkander hare kracht en beteekenis.

De Theologie bezit geen Theïstisch Godsbegrip in den zin, waarin de Philosophie dat zoekt; evenmin is de „vrijheid" als begrip door haar aangenomen. In betrekking tot deze beide begrippen is zij van de Philosophie afhankelijk. Zij gaat uit van feiten die, als zoodanig, in het geloof gegeven zijn en door haar in verband met elkander gebragt en begrepen moeten worden.

De Philosophie daarentegen neemt het rein menschelijk denken tot uitgangspunt. Voor dit denken zijn deze feiten geene axioma's, maar stellingen die zij alleen dán kan legiti-

meren, wanneer zij de gronden er voor onderzocht en voor haar eene plaats in het systeem ingeruimd heeft, d. w. z. wanneer zij haar als vereenigbaar met haar eigen uitgangspunt heeft leeren kennen.

Van daar dat Theologie en Philosophie elkander wederzijds beperken en wijzigen, om eerst dáár in hare eenheid begrepen te worden, waar zij zamenvallen en elkander dekken.

De eerste moge als beginsel stellen, wat de andere op den weg van onderzoek tracht te bereiken, als systeem ontvangt zij van deze haren grondslag en begrip, en zoolang dit haar niet geschonken is, heeft zij onbewezene, onverklaarde, dikwerf tegenstrijdige stellingen in haar systeem, die haar soms teregt den naam van „onwetenschappelijk" doen dragen; want het geloof staat dikwerf tegenover de wetenschap — gelukkig niet tegenover het weten. Neen! ook dit woord nemen wij terug; waar het geloof nog geen grond heeft, nog niet beligchaamd is in het begrip, daar bestaat ook de wetenschap niet, — tenzij de feiten, die in het geloof gegeven zijn, ook nog op eene andere wijze verkregen kunnen worden, dat wij ten sterkste negeren.

Dit neemt echter niet weg dat de Theologie aan haar geloof niet genoeg heeft, zíen is nog niet bezítten, léven nog niet kénnen. Wij bezitten door het geloof dikwerf reeds datgene wat wij nog door reflectie moeten verkrijgen, maar daarom kunnen wij op de reflectie niet als op een lageren trap nederzien.

De Theologie wordt dán onwetenschappelijk, wanneer zij den weg van het denken verlaat en door een dogmatischen tooverstaf haar geloof tot begrip, tot weten verheft; hierdoor maakt zij de Philosophie tot vijandin, terwijl de tegenstrijdigheden, die zij hierdoor legitimeert, zich dikwerf door de verwoesting van het geheele stelsel wreken. Dan is op haar van toepassing:

„Verachte nur Verstand und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Gaben,
So hast dem Teufel dich ergeben —
Und musst zu Grunde gehen." 1)

§ 92. Wanneer wij nu het hier gezegde overzien en eene slotsom trachten te verkrijgen, waarin de betrekking van Theologie en Philosophie tot elkander en tot hare resultaten uitgedrukt is, dan ontleenen wij hieraan de stelling: Een wijsgeerig stelsel mag niet beoordeeld worden naar hetgeen het wenscht te handhaven; een dogmatisch stelsel, niet naar hetgeen het werkelijk handhaaft, m. a. w., het dogma is niet, gelijk het philosophema, te beoordeelen naar hetgeen het inhoudt, maar naar de vooronderstellingen, waarvan het uitgaat; want hier staat het resultaat aan het begin.

Hebben wij reeds gezegd, dat het den Theïst Leibnitz evenmin gelukt was zich tot de idee der persoonlijkheid en der vrijheid te verheffen als den Pantheïst Spinoza, hetzelfde geldt ook van iedere dogmatiek, die naar mate zij meer wetenschappelijk is, ook schijnbaar meer Deterministisch en Pantheïstisch wordt. Het verschil tusschen Pelagius en Augustinus, tusschen het Arminianisme en het Calvinisme, is niet dat tusschen vrijheid en noodzakelijkheid, maar dat tusschen toeval en noodzakelijkheid. Het Indeterminisme van den een is slechts minder wetenschappelijk dan het (dogmatisch) Determinisme van den ander. Tot vrijheid komt geen van beiden.

Evenwel moet het kerkelijk dogma beoordeeld worden naar zijn uitgangspunt, naar de feiten — vrijheid, persoonlijkheid Gods — die in het geloof gegeven zijn, en zich doen kennen als de grondslagen, in wier belang het 't Indeterminisme bestrijdt. Juist het diepere zondebegrip,

---

1) Mephist: in Faust.

waardoor het de gewaande vrijheid verwerpt, is ons hiervoor de waarborg; juist dat absolute raadsbesluit Gods, waarin ook de zonde begrepen is, zonder dat dit begrip hierom verzwakt of de volkomenheid en heiligheid Gods in twijfel getrokken wordt, geeft ons regt om dit boven alle verdenking te verheffen. Wil men van het Determinisme der Kerkvaders spreken, dan bedenke men dat dit een resultaat en met de feiten van hun eigen systeem in tegenspraak is, terwijl het door de wijsbegeerte tot uitgangspunt wordt gesteld.

Evenmin als de Philosophie, is de Theologie tot de ware opvatting van vrijheid en persoonlijkheid gekomen, maar deze heeft het feit in het geloof tot basis van haar stelsel, terwijl haar het begrip, evenzeer als aan de wijsbegeerte, ontbreekt.

Wij moeten dus voor alle dingen de gronden van dat geloof onderzoeken, maar tevens weten, dat indien men deze van onwaarde mogt verklaren, de Philosophie ons niets heeft aan te bieden dat meer geldig is.

§ 93. Het kan ons hierbij niet ontgaan, dat wij door gronden voor ons geloof te zoeken, het geloof zelf, als specifiek onderscheiden van het weten, opheffen. Geloof wordt dan overtuiging. Immers, juist voor zoover het bedrag dezer gronden verschilt van zekerheid, rust ons geloof op een onzekeren grondslag — hebben wij geen regt om te gelooven, want:

Nemen wij aan dat die gronden buiten ons zijn, dan verwarren wij de „objecten" van het geloof met zijne „gronden". Naarmate de zaak minder natuurlijk of meer bevreemdend is, zullen die gronden zelve moeijelijker te gelooven zijn en in objecten van het geloof veranderd worden.

Wanneer wij b. v. zeggen: Ik geloof aan de opstanding van Jezus uit de dooden, op grond van die of die ge-

tuigenissen, dan wordt het zeer spoedig de vraag: welke maatstaf hebben wij, waar naar wij de waarde van die getuigenissen beoordeelen kunnen?

1. Zullen wij die aan de betwijfelde gronden zelven ontleenen? Dit zou ons immers in een cirkel rondvoeren, en buitendien, wij gelooven toch niet alles wat men ons gelieft te vertellen, er moet toch altijd eene reden zijn waarom wij deze getuigenissen in deze zaak toelaten.

Willen wij met het Empirisme, het geheel onzer waarneming, met hetgeen zich daaruit verklaren en afleiden laat, tot maatstaf verheffen? Hierdoor veroordeelen wij onszelven, om binnen de sfeer van het eindige, — het in en door een ander zijnde — te blijven, terwijl de ideale mogelijkheid van hoogere beginselen en de inwerking van hoogere krachten, niet kan worden toegegeven, zoodat hare werkelijkheid nimmer kan geconstateerd worden; — en dat nog wel, terwijl de grondregel van onze wetenschap ons boven het eindige voert, en wij daarenboven met datgene, wat niet uit de ervaring afgeleid is, werken als met het ondoordringbare punt, dat door het object en als voorwaarde van al ons weten vooronderstelt wordt.

Kunnen wij ons vleijen met het negatieve getuigenis, dat zonder de werkelijkheid van die feiten, de geschiedenis onverklaarbaar blijft? [1]) Wij hebben geen regt tot de stelling, die hier uitgesproken wordt, en buitendien, het negatieve laat zich niet bewijzen.

2. Nemen wij daarentegen iets in het subject tot maatstaf, — gevoel, geweten of wat ook — dan kan dit ons het geloof verklaren, maar niet de geldigheid er van; het geeft niet aan hoeveel hiervan aan de invloeden te wijten is, waaronder het subject is opgegroeid.

Misschien mag een beroep op de menschelijke rede als

---

1) b. v. C. Ullmann, „Wat vooronderstelt de stichting der Christelijke gemeente door eenen gekruisigde?" (Uit het Duitsch). Leeuwarden, 1840.

meer geldig beschouwd worden, en is de maatstaf dien zij ons in handen geeft van meer waarde; welke goede diensten zulk een beroep kan bewijzen, zien wij in Prof. Scholten's methode; maar, helaas! onze rede verandert met onze overtuigingen, en wij worden te dikwerf herinnerd aan het onderscheid, reeds door de oude Dogmatici tusschen *rationem empiricam* i. e. *relativam* en *rationem effectivam* i. e. *absolutam* gemaakt, om hieraan veel waarde te hechten.

Wij achten ons geregtigd tot de conclusie: dat de gronden voor het geloof niet buiten het geloof zelf kunnen liggen; — want anders moesten zij door de wetenschap gelegitimeerd worden, en hierdoor werd het specifiek verschil tusschen gelooven en weten, m. a. w. werd het geloof opgeheven.

§ 94. Deze stelling moge paradox schijnen — de strijd, die voortdurend, en ook nog in den laatsten tijd is gevoerd over den grond en het wezen des geloofs, geeft ons regt die uit te spreken.

Achtereenvolgens hebben de objecten en gronden van het geloof zich gewijzigd, en zijn beide meer en meer van het afgeleide tot het oorspronkelijke teruggedrongen.

Eerst was de Kerk beide „object" en „grond"; toen de schrift, de inspiratie; later — terwijl de strijd met betrekking tot de schrift, en de *fides divina* zoowel als *humana* voortduurde, — meer bepaald de openbaring; wij kennen de gronden, waarop in het Deïstische en Rationalistische tijdvak beide de behoefte aan, en de mogelijkheid zoowel als de werkelijkheid van deze openbaring werden gehandhaafd. Deze gronden waren van tweeërlei aard: subjectieve en objectieve. Wij gelooven dat beide tot hunne laatste termen gereduceerd, in onze dagen te zamen vloeijen, en dat éene laatste en diepste vraag steeds duidelijker op den voorgrond treedt, waarin zich de geheele strijd tus-

schen de verschillende wéreldbeschouwingen concentreert.

Heeft God zich geopenbaard? In deze vraag liggen die naar de waarheid, beteekenis en oorsprong van de Christelijke godsdienst en den persoon van haren stichter zoowel als zijne betrekking tot het Mozaïsme aan de eene, en tot de Paulinische Theologie aan de andere zijde, opgesloten.

De gemeente gelooft, dat zij in het bezit is van eene openbaring, en de gronden, die zij aanvoert voor haar geloof laten zich in subjectieve en objectieve onderscheiden. Wij geven hier slechts de voornaamste, die tot ons doel noodig zijn.

Subj. { behoefte aan openbaring — zonde. . . . . VRIJHEID = persoonlijkheid van den mensch.

Obj. { openbaring — wonder — persoonlijkheid Gods = VRIJHEID.

Is het nog noodig deze ontwikkeling toe te lichten? De betrekking, die er bestaat tusschen het subjectieve en objectieve in het eerste lid, is duidelijk. Het noodwendige verband tusschen hamartologie en soteriologie kan niet ontkend worden, en daarin is ook het wonder begrepen. Is er behoefte aan? Heeft het een zedelijk doel? Dat zijn de eerste vragen, die in dit opzigt gedaan kunnen worden. Is er een persoonlijk God, die in kan werken op de schakel van eindige oorzaken? dat is de tweede vraag. Het antwoord op gene vraag hangt zamen met die naar de werkelijkheid van eene verstoring der oorspronkelijke harmonie — de zonde, en door dit moment met die naar de vrijheid van den mensch. Deze dringt ons terug tot andere vragen: Vloeit God te zamen met de natuur? Niet indien de zonde bestaat. Bestaat de zonde? Niet indien de mensch gedetermineerd is. Is hij dit niet, dan heeft hij zelfstandigheid tegenover God; dan is hij persoon, d. w. z. hij valt niet te zamen met God, in den grond van zijn bestaan.

Van hier: vrijheid = persoonlijkheid (in den mensch).

Nu kan de vraag: of God opgaat in de natuur? met neen beantwoord worden; maar dan volgt hier tevens uit, dat niet alles noodwendig uit God voortvloeit. In God is dus persoonlijkheid = vrijheid.

Zoo wordt het ons van lieverlede duidelijk, dat object en grond van het geloof beide te vinden zijn in de vrijheid; het geloof is: geloof aan onze eigene persoonlijkheid, aan onze zelfstandigheid tegenover God, d. w. z. in ons zelven als „zelfgrond".

§ 95. Tot dit geloof kunnen wij echter niet middellijk komen; de grond er voor kan niet buiten ons liggen; hij is identisch met ons wezen en juist daarom, noch voor waarneming vatbaar, noch door redenering te bereiken.

Op deze wijze laat zich verklaren: I. waarom de vrijheid een probleem vormt, terwijl het begrip er van nog gezocht moet worden; II. welk regt van bestaan het geloof heeft, zonder dat het eenerzijds zich gelijk laat stellen met het weten en anderzijds steunt op autoriteit. III. Waarom geen van de stelsels der wijsbegeerte zich boven het begrip van noodzakelijkheid hebben verheven. — Zij hebben vrijheid naast, niet in den grond gezocht, maar hebben dien grond niet in zichzelf gevonden, daar waar denken en zijn één waren.

§ 96. Zoo zien wij dat al onze kennis ANTHROPOCENTRISCH is, dat wij van de menschelijke Persoonlijkheid tot de idee der Goddelijke komen.

Wij hebben in een vorig hoofdstuk getracht het begrip van vrijheid te ontwikkelen, en vonden dat het in waarheid slechts op den grond kon toegepast worden. Nu zijn wij door het onderzoek naar den grond van het geloof, gekomen tot het probleem der vrijheid, en zien ons dus den

weg gebaand om op deze negatieve ontwikkeling eene positieve te laten volgen.

Wij ontkennen het regt van het Determinisme om ons uit het theïstisch Godsbegrip te bestrijden, omdat er op dat standpunt van geen Theïsme sprake kan zijn.

Hierdoor wordt wederom de gang van ons volgend onderzoek bepaald.

Wij zoeken vrijheid, waarvan wij op negatieve wijze het begrip verkregen hebben — als de absolute zelfstandigheid, die onderscheid toelaat en toch de uitdrukking der ware eenheid is — in den mensch, daar waar weten en zijn nog niet gescheiden gedacht moeten worden.

Hebben wij eerst den grondslag gelegd, het begrip van den mensch vastgesteld, dan kunnen wij op deze basis ons Godsbegrip ontwikkelen, en misschien de vraag doen of deze beiden vereenigd kunnen worden.

HOOFDSTUK IV.

HET SUBJECT IN HET ZELFBEWUSTZIJN.

IDEE DER PERSOONLIJKHEID.

Les hommes cherchent ce qu'ils savent, et ne savent pas ce qu'ils cherchent.

LEIBNITZ.

§ 97. Zullen wij den grond niet slechts als het onkenbare ding an sich poneren, dien niet tot een substraat maken, hetwelk wij ons niet anders dan als eene abstractie kunnen voorstellen; zullen wij hem veelmeer boven de waarde van eene, zij het dan ook onmisbare, veronderstelling verheffen, — dan moet hij dáár in ons gevonden worden, waar denken en zijn nog niet zijn gescheiden. De eenige grond, waarvan wij bewustzijn kunnen hebben, is het prius van al ons denken en weten, is het zijn in het bewustzijn, dat tevens zich zelf denkt.

Deze stelling, resultaat van de voorafgaande ontwikkeling, zullen wij in dit hoofdstuk trachten toe te lichten.

§ 98. Heeft de wijsgeer zoo vóór als na Cartesius eenen grond slechts voor het object gezocht — eene oorzaak van dit verschijnsel is hierin te vinden, dat men in de oudheid nog niet tot het ware begrip van subject was gekomen. Vóór Cartesius had het subject zich nog niet van de natuur onder-

scheiden, of zich tegenover haar geplaatst; het bezat geene centraliteit, maar vond eenen grond, hetzij in het algemeene, dat boven de natuur stond, of in die natuur zelve. De betrekking van de idee tot de werkelijkheid, van het eindige tot het oneindige, van gelooven tot weten, werd onderzocht; maar niet die van subject tot object, van stof tot geest: de ziel was entelechie van het ligchaam, het subject had geene zelfstandigheid. Wel heeft Socrates de aandacht van den geest op zich zelven gerigt, maar het was hem slechts te doen om door de idee van het weten tot de objectieve waarde der zedelijke begrippen te komen, die door de sophisten, als subjectieve meening, van de willekeur van het individu afhankelijk waren gemaakt. Wel vinden wij bij anderen den geest als waarnemend subject, maar altijd concreet opgevat.

Zoo zegt bijv. Cicero, [1]) „de mensch is geen organisme maar eene intelligentie, gediend door organen;" en Plato in den Theaetetus, „het zag er erg met ons uit, indien wij, gelijk houten paarden, slechts uitwendige zintuigen hadden, en er niet in ons eene ziel of hoe men het ook noemen mag aanwezig was, die door die organen ons kennis van zaken deed bekomen. De zintuigen zijn slechts boodschappers."

Eene passage uit den eersten Alcibiades, — ofschoon men betwijfelt of dit werk wel aan Plato mag toegekend worden, [2]) — is zóó schoon, dat wij niet kunnen nalaten die in dit verband weder te geven.

Soc. Het is dus Socrates die spreekt?

Alc. Zonder twijfel.

Soc. En Alcibiades die luistert?

Alc. Ja.

Soc. Spreekt Socrates dan niet door middel van de taal?

Alc. Immers ja.

Soc. Te spreken en gebruik te maken van taal is dus hetzelfde?

---

1) Somm. Scip. 8.

2) Ritter: Geschichte II. S. 164; Brandis: Geschichte der Gr.-Röm. Phil. II. 180.

Alc. Hetzelfde.

Soc. Maar is hij die gebruikt niet onderscheiden van hetgeen gebruikt wordt?

Alc. Hoe kunt gij het nog vragen?

Soc. Een lederbereider, gebruikt hij niet een mes?

Alc. Gelijk gij zegt.

Soc. Maar snijdt hij alleen met het werktuig, of ook met zijne handen?

Alc. Ook met zijne handen.

Soc. Wij zijn het eens, dat hij die iets gebruikt, onderscheiden is van de gebruikte zaak.

Alc. Dat zijn wij.

Soc. De lederbereider is dus onderscheiden van de handen en oogen waarmede hij zijn werk verrigt?

Alc. Het schijnt zoo.

Soc. Maar gebruikt de mensch niet zijn ligchaam?

Alc. Zekerlijk.

Soc. Wat is dan de mensch?

Alc. Ik weet het niet.

Soc. Gij kunt ten minste zeggen dat het ligchaam de mensch niet is.

Alc. Zekerlijk.

Soc. Is het iets anders dan de geest, waardoor het ligchaam gebruikt wordt?

Alc. Niets anders.

Soc. De geest is dus de mensch?

Alc. Niemand anders.

Het was Cartesius die, door het beginsel van zekerheid in zich zelven te zoeken, het subject tegenover het object plaatste — het subject namentlijk voor zoover dit zich in het bewustzijn van zijne werkzaamheden openbaarde.

„Ik denk, daarom ben ik" — het is duizendmaal gezegd — is het beginsel der nieuwere Philosophie.

Meermalen is er over den zin van deze woorden getwist, en heeft men met vermakelijken ernst menige geleerde verhande-

ling geschreven over de bewijskracht van datgene wat boven alle bedenking verheven moest zijn!

Bartholmess [1]) is van oordeel, dat wij hier niets anders in moeten zoeken, dan de gelijkstelling van denken en zijn in het subject: „Ik denk, d. w. z. Ik ben." Dit is al zeer onbeduidend; al willen wij het „daarom" in de stelling van Cartesius geene concluderende kracht toekennen, het is in ieder geval eene gevolgtrekking; — waar ligt anders de bewijskracht waardoor deze stelling, al is het slechts door overdrevene volgelingen, „een mirabile inventum" genoemd kon worden?

Hegel [2]) zoekt te betoogen, tegenover Kant, dat deze stelling „der Ausspruch der reinen, abstracten Gewissheit ist, die allgemeine Totalität, in der Alles an sich, nicht bewiesen ist." — Men moet de stelling van Cartesius, zegt hij, niet in eene sluitrede veranderen; de major zoude dan moeten wezen, „alles wat denkt bestaat" en de minor, „dewijl ik nu denk." .... Damit würde eben die Unmittelbarkeit aufgehoben, die darin liegt; aber jener Obersatz wird gar nicht aufgestellt, sondern ist viel mehr erst ein abgeleiteter von dem ersten. Ich denke, also bin ich..... Dies also ist hier nicht das also des Schlusses, es ist nur der Zuzammenhang gesetzt vom Seyn und Denken."

Het is waar, de stelling van Cartesius is geene sluitrede; — want de major ontbreekt — m. a. w. de grond van zekerheid voor datgene, wat haar als grond van alle zekerheid zal moeten doen gelden; maar juist omdat het geene sluitrede is, heeft Hegel geen regt om hier in naam van Cartesius den „Zusammenhang vom Seyn und Denken" anders dan in het „ik" te plaatsen, hetwelk alleen onmiddellijk zeker, maar dan ook niet door reflectie uit den inhoud verkregen is. In het „ik" alleen is het zijn en het denken beide begrepen. Alleen het „ik" is de uitspraak van de reine zekerheid.

Had Cartesius dit begrepen, had hij in waarheid het zelf-

---

1) Oordeelk. Geschied. der nieuwere wijsbeg. Holl. vertal. Utrecht 1862, blz. 49.
2) Geschichte der Phil. III. S. 540.

bewustzijn tot principp van zijne wijsbegeerte gemaakt, wij zouden in den grondslag van Hegel „Denken = zijn," waarbij het subject slechts de tijdelijke vorm wordt, waarin het denken zich openbaart, slechts eene onjuiste verklaring, niet, gelijk nu het geval is, eene consequente toepassing van zijne stelling kunnen vinden.

Het IK van Cartesius is slechts het Empirisch-concreet-denkend IK. Het attribuut (denken) heeft het wezen vervangen, en het beginsel der zekerheid wordt een feit, ontleend aan, — niet het primitieve feit van het bewustzijn. In de stelling „Ik denk, daarom ben ik," is het eerste ik de tijdelijke vorm van het denken; „het ik" is dus, en blijft tot op Fichte, eene logische abstractie door reflectie verkregen.

Het „ik" bestaat slechts als concrete-denkende zelfstandigheid voor Cartesius; maar dan is het ook, als substantie gescheiden van den *modus* gedacht, eene abstractie slechts voor het denken bestaande.

„Door het denken, wil hij zeggen, kom ik tot het „ik." Kunnen wij dit toegeven? Immers neen; door het denken worden wij slechts gedrongen een substraat voor hetzelve te veronderstellen, zoolang wij niet met Hegel de overtuiging erlangd hebben, dat het ook dit niet behoeft.

Voor Cartesius was het nog onmogelijk om zich eene gedachte voor te stellen zonder subject, een denken zonder denker; dit subject was hem en kon hem slechts zijn een substraat, („L'agent inconnu des phenomènes:" Voltaire) — „Je ne nie pas," zegt hij, „que moi qui pense, ne soit distingué de ma pensée comme une chose l'est de sa mode; mais où je demande qu'y a-t'il donc qui soit distingué de ma pensée, j'entends cela des diverses façons de penser qui sont là énoncées et non pas de ma substance, et où j'ajoute: qu'y a-t'-il que l'on puisse dire être séparé de moi-même? je veux dire seulement, que toutes ces manières de penser qui sont en moi ne peuvent avoir aucune existence hors de moi. [1])

---

1) Princc. de la Phil. IIe p. § 36—43. Ed. Cousin, III. p. 150—158.

Nadat hij zijn concreet „ik" geheel onbepaald, dus eigentlijk slechts zijn individueel bestaan in zijn denken zeker gesteld heeft, is het verder alles reflectie. Hij zoude zelfs niet geweten hebben dat hij als geest bestond, indien hij dit niet door abstractie geleerd had; — hij kan zijn ligchaam, de uitgebreidheid zelfs wegdenken, en bevindt dat hij niet ophoudt „d'être certain, d'être quelque chose;" hij behoeft niet voor te stellen, te herinneren, te oordeelen, te willen, maar al deze verrigtingen van den geest zijn slechts wijzigingen van het denken. Hij bestaat dus slechts als denkend wezen.

Hieruit blijkt, dat wij in de beschouwing van de stelling: „ik denk, daarom ben ik," twee dwalingen wel te onderscheiden hebben. De eerste is metaphysisch en bestaat hierin, dat het attribuut het wezen heeft vervangen, zoodat de substantie niet tot bewustzijn kwam, maar door abstractie verkregen werd en niet in de formule „ik ben ik," maar slechts in deze „ik ben het" — une chose qui pense — kon uitgedrukt worden; de tweede, psychologisch, daar het attribuut, dat het wezen van den mensch als inhoud moest representeren, dien inhoud niet uitputte, gelijk geen attribuut dit doen kan.

Ook wanneer wij déze fout trachten te herstellen, blijft de eerste in volle kracht bestaan.

Bartholmess [1]) heeft dit niet begrepen; hij stelt voor om het „ik denk" van Cartesius in „ik wil" te veranderen, nadat hij betoogd heeft, dat er behoefte bestaat aan „eene synthese, die van minder tijdelijken aard is en meer omvat, een beginsel dat alle vezelen der menschelijke ontwikkeling doordringt en omvat, dat er de wortel en het gemeenschappelijk brandpunt van is." Maar zelfs wanneer wij dat toestemmen, alsmede, dat denken den inhoud van den geest niet uitput, en daarom niet in staat is als eigenschap de substantie te vervangen en te vertegenwoordigen; zoo moeten wij toch zeggen, dat dit met willen nog minder het geval is. In het denken ligt het willen opgesloten, niet omgekeerd.

---

1) Bartholmess: Geschiedenis der nieuwere wijsbegeerte, I. 52.

Het was juist de bedoeling van Cartesius om in denken, als synthese, de verschillende werkzaamheden van den geest zamen te vatten; — „Par le monde pensé," zegt hij, „je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes, nous en avons une connaissance intérieure; ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées." [1])

Voor Cartesius was de wil de „grond" beide van het goddelijke en het menschelijke denken, — „les vérités dépendent de la volonté Divine, mais elles sont immuables parce que cette volonté ne change point; sa volonté créatrice n'obéit pas à des lois tracées préalablement par son intelligence, car l'intelligence ne les précède point, mais elles ne sont qu'un seul et même acte." Tusschen God en ons is slechts dit onderscheid, dat de waarheden in God „par sa volonté créatrice" in Hem zijn, maar dat zij in ons komen „volontairement" „et quoique les idées que je recois par les sens ne dépendent point de ma volonté, je ne pensais pas devoir pour cela conclure qu'elles procédaient de choses différentes de moi." [2]) Wij zijn verantwoordelijk voor onze besluiten en gedachten zoowel als voor onze daden: „parce que volontairement nous affirmons ou nions au delà de ce dont nous avons des idées claires et distinctes." Dit verder te ontwikkelen, of in eene beschouwing te treden van hetgeen hij over de verhouding van de verhouding, enz. van Cartesius tot het rationalisme gezegd heeft, zou ons te ver afleiden. Wij hebben hier slechts te doen met de metaphysische dwaling, die wij reeds genoemd hebben, en die zulk een noodlottigen invloed op de nieuwe wijsbegeerte heeft uitgeoefend.

Op de stelling van Cartesius bouwt Kant zijn systeem; het „ik" valt ook bij hem onder „die Dinge an sich;" „ik denk, is slechts de voorstelling, die alle onze voorstellingen begeleidt;" uit het denken komt geen zijn, hoe men het ook kwel-

---

1) Réponse à la 2de object-Oeuvres II. p. 74. Comp. Princ. T. I. 231.

2) Tome IV. Princ. § 34. p. 245. Comp. § 35 et 36: 4 médit. § 4. p. 137.

len moge, dan alleen voor zoo ver het zich in het denken openbaart.

Spinoza verlaat den vasten bodem van het bewustzijn, keert terug tot de problemen der oudheid en rekent met de abstractie van Cartesius — het begrip van substantie — als met iets reëels. Verlaat Spinoza het bewustzijn — Hegel en Schelling zullen trachten er zich boven te verheffen. Straks zal men bevinden, dat met de waarheid van het subject ook de realiteit van het object weggevallen is.

Heeft Cartesius den inhoud van zijn denken niet uit zijn verstand afgeleid, maar empirisch aangenomen — het Empirisme zal hem zijn regt op de idëen, het Idealisme op de objectiviteit zijner voorstellingen betwisten, het Sensualisme zal zelfs zijn uitgangspunt in het concreet subject verlaten, en met het object zijn onderzoek beginnen, en hoewel zij hem met den mond roemen, en hem om strijd met den eernaam van vader der nieuwere wijsbegeerte begroeten, zullen zij allen op zijn dualisme als een onhoudbaar en overwonnen standpunt nederzien. Dat het Materialisme teregt aan het attribuut „denken" een reëal substraat onderschuift, zullen wij later zien.

Ons blijft slechts over om de stelling „ik denk, daarom ben ik," nader te onderzoeken, ten einde daarin, zoo mogelijk, — het reale subject te ontdekken.

§ 99. Het bewustzijn geeft mij zekerheid, niet alleen omtrent mijn bestaan als individu maar ook als subject. Ik verkrijg dit niet als vrucht van reflectie — want voor dat ik zeggen kan „ik denk" heb ik reeds „ik" gezegd en in het oordeel „ik denk" heb ik mijzelven, als grond, — reeds van het denken als een *modus* gescheiden.

Op de vraag „hoe weet ik dat ik ben" is geen antwoord dan dit: „ik weet het d. i. ik ben er mij onmiddellijk van bewust."

Zelfbewustzijn is het primitieve feit, de voorwaarde en grondslag van speculatie en ervaring beide,

de eenheid van denken en zijn, als wezensbepalingen van EEN PERSOONLIJK subject.

§ 100. Daar het IK echter nooit als zoodanig maar altijd in een bepaalden toestand, d. w. z. met een inhoud wordt waargenomen, is het van belang te weten te komen of het toch eigentlijk, gelijk Hegel wil en uit het stelsel van Cartesius blijkt, niet slechts een bloot formeel bestaan heeft; of het geen resultaat is van eene abstractie, waardoor wij iederen inhoud wegdenken en het ledige „zelf" overhouden. Dit is het gevoelen van Herbart, [1]) die het „ik" eene eeuwige vraag naar zich zelf noemt. Het „ik" is volgens hem niets reëals (substantieels) maar alleen de grondvoorstelling van zoodanige substantie, waaraan de eigenschap (?) van bewustzijn toekomt. Het reale is = de ziel; deze is het, die zich „IK" weet, en onder dit oorspronkelijke „zich weten" worden nu de bijzondere voorstellingen gesubsumeerd, hieraan worden zij als nadere bepalingen vastgeknoopt. Hiermede stemt ook de jongere Fichte gedeeltelijk overeen, hoezeer zijne psychologie anders ook van de Herbartsche moge verschillen. Het ik wordt ook door hem slechts als wezenspredicaat van een (onbekend) „real-ding" beschouwd. Zoowel in hem als in Herbart kunnen wij ons dit verklaren. Deze is empirist, terwijl gene in zijne „Idée der Persönlichkeit" en o. a. ook in de „Ontologie" en „Gegensatz, Wendepunkt und Ziel der heutigen Philos." op onderscheidene plaatsen, trots al het oogenschijnlijk verschil, zich meer als een volgeling van Hegel, dan van zijn vader heeft doen kennen.

Had Hegel [2]) zich er op beroemd, niet slechts met Spinoza God als substantie, maar wezentlijk als subject gesteld te hebben; was het een zijner hoofdstellingen, dat het algemeene slechts in het bijzondere werkelijk is en in het in-

---

1) Psychol. § 260—280; Psychol. als Wissens. II. § 150 ff.; § 417 ff.; Hartenstein ed. Zeller: Jahrb. 5. 421.

2) Geschichte der Phil. III. 407 ff. vrg. Phaenom. Einl. s. xx.

dividu zich openbaart, het strekt hem tot verwijt, volgens Fichte, dat hij het met zulke uitspraken niet ernstig genoeg gemeend heeft, die hem boven het „abstracte" pantheïsmus zouden verheven hebben; „der Begriff endlicher Substantialitäten ist ein nothwendiger Wechselbegriff zu der nicht mehr bloss abstract (oder unvolständig) gedachten, der absoluten Substanz....." [1])

Het begrip is voor Fichte een waarborg voor het bestaan van eindige substantiën. Het begrip heeft hem tot theïsme gebragt. Of deze grondslag voldoende is, willen wij hier niet beoordeelen; blijkens hetgeen door ons reeds in § 88 gezegd is, zouden wij dit moeten betwisten; maar hoe dit ook zij, hieruit vloeit voort, dat de substantie in het zelfbewustzijn bij hem niet tot zijn regt komt; en ofschoon dit zijn uitgangspunt meer invloed heeft op zijne methode dan op zijn resultaat, omdat terzelfder tijd de eindige substantie (de ziel) reale drager van het „ik" is, het „ik" wederkeerig kenteeken, Selbstankündigung, van de substantie mag heeten, — toch moeten wij betwijfelen of zich het zelfstandig bestaan van de ziel laat bewijzen, zonder dat wij met het substantiëele ik in het bewustzijn rekenen, hoeveel waars, voornamelijk Fichte, ook tegen het Materialisme moge aangevoerd hebben, zoowel in zijne psychologie en anthropologie als in andere geschriften en artikelen. Indien het materialisme tot nog toe vele verschijnselen van het inwendig leven, voornamelijk dat van het bewustzijn, niet kan verklaren, daaruit volgt immers nog niet dat het aannemen van het zelfstandig bestaan van de ziel meer dan eene hypothese is? Dat de ziel als iets reaals moet gedacht worden, omdat, gelijk Fichte zegt, wij het reale in het bewustzijn vinden, — dit ontkennen wij en gelooven juist te kunnen bewijzen dat het substantiëele in het bewustzijn niet de ziel maar het persoonlijk subject is. Later komen wij op zijne voorstelling terug, waar wij deze in het

---

1) J. H. Fichte, Ueber Gegens. Wendep. und Ziel heutiger Phil. 1ster Kritischer Th. 1832 § 11. s. 49.

verband met het Spiritualisme en het stelsel van Cartesius zullen beschouwen. Hier hebben wij slechts te vragen: is het „ik," dat nooit anders dan met een inhoud verschijnt, als subject ook zonder inhoud te denken; wordt het dan eigentlijk niet weder eene abstractie. Dat het „ik," empirisch, met een inhoud verschijnt geven wij toe; dat wij om tot hetzelve in de reflectie te komen, het moeten afscheiden van iedere hoedanigheid in den mensch, — evenzeer; maar hiermede hebben wij nog niet ontkend, dat het subject *an sich* zonder eenige bepalingen moet gedacht worden en zich als zoodanig openbaart. De abstractie veronderstelt reeds een „ik" waardoor die plaats vindt. Ik zoek mijn ik omdat „ik" ik ben. Het ik is grond van de gedachte en daarom zoek ik een grond vóór en afgescheiden van de gedachte. Indien het ik niet het primitieve feit van het bewustzijn was, zoodat dit, afgezien van iederen inhoud, als het zich gelijk blijvende reale kon beschouwd worden, — dan kon ik mij van dien inhoud niet onderscheiden achten als abstract subject (Reines Ich), maar evenmin weten dat ik bewust was of dat de inhoudsbepalingen de mijne waren.

Wanneer wij het ik als abstract, d. i. afgescheiden van iederen inhoud beschouwen, behoeven wij er met Cartesius geene logische substantie van te maken, iets waaraan alle leven en realiteit ontbreekt. „Abstract" noemen wij het alleen, om daarmede aan te toonen, dat het op zich-zelf gedacht kan en moet worden als een rein subject, dat geen noodwendigen inhoud heeft, maar zich in iederen inhoud als grond openbaart.

In het oordeel „ik denk," b. v. scheid ik mij van het denken als van mij zelven af. Ik denk, voel, wil, maar dit denken, voelen, willen, is *accidens*, ik kan dit alles buiten mij plaatsen, als object beschouwen, hypostaseren; het „ik" daarentegen blijft altijd als (rein) subject bestaan, er kan van gezegd worden „ik ben ik" en niets meer.

§ 101. Het weten vordert een punt hetwelk „für sich" is,

waarop alles betrokken kan worden, iets dat zich ook van het object in mij onderscheidt, en dit is het geval met iedere bepaling, met iederen inhoud, — het kan een voorwerp van beschouwing zijn. Het ik alleen waarvan wij ons onmiddelijk bewust zijn in zijnen inhoud, blijft, zoodra wij het door reflectie trachten te vinden, eeuwig eene abstractie. Wij kunnen van het concreet subject (het ik en zijn inhoud) zeggen, dat het zich-zelven voorstelt; maar het eigentlijke subject wordt nimmer object.

Hieraan ontleenen wij juist den regel: dat alles wat het ik van zich kan abstraheren, — wat het zich kan voorstellen, — geen eigentlijk subject en daarom geen „waar ik" zijn kan.

Indien wij daarom het „ik," subject, rein of abstract ik noemen, dan gebruiken wij deze woorden slechts in een betrekkelijken zin tegenover den inhoud. Ver van eene abstractie te zijn is het, gelijk wij gezien hebben, iets substantiëels, — niet in iets anders inhererend — substantiëel, niet als ondergeschoven substraat maar als „grond."

Het eerste feit in het bewustzijn waartoe wij kunnen komen is dus de uitspraak der onmiddelijke zekerheid, die tevens, door reflectie bevestigd, uitgedrukt kan worden in de formule „ik ben ik," — ik = ik. Het ware subject, de reële substantie wordt in het bewustzijn gevonden.

Indirect vinden wij dit resultaat tevens bevestigd door de overtuiging, vroeger verkregen, dat indien de substantie niet in ons, d. w. z. (gelijk wij nu gezien hebben) niet in ons „ik" te vinden is, wij die buiten ons nimmer kunnen bereiken, juist omdat de laatste grond niet uit iets anders afgeleid kan worden.

Eene beschouwing van de strijdvragen die na Cartesius zijn opgekomen en tot zijn beginsel kunnen teruggevoerd worden, moge dit nader bevestigen.

§ 102. „Dass die Seele, d. h. der Complex bewuster Thätigkeit, nothwendig eines realen Substrates bedürfe, lässt sich als die bleibende Wahrheit betrachten, welche dem

Materialismus, als verborgene Prämisse zü Gründe liegt," zoo spreekt I. H. Fichte, [1]) en de geschiedenis der Psychologie kan dienen om zijn getuigenis te staven.

Wij worden genoodzaakt een reaal substraat voor het denken te zoeken; is het aannemen van eene ziel hiertoe voldoende? Immers neen; want òf de ziel is slechts eene kracht, maar dan ontbreekt het subject; òf zij is iets reaals, maar dan is het dualisme onvermijdelijk. In het eerste geval kunnen wij, in eenen anderen zin dan den door hem bedoelden, het gezegde van Bouillier [2]) toepassen: qu'est ce donc que l'âme? Rien que la conscience de ce qu'elle est, ou le souvenir de ce qu'elle a été, rien qu'une collection de sensations sans sujet, c'est-à-dire une pure abstraction? Il n'y a donc plus dans la conscience de réalité vivante, plus d'activité, plus d'unité, plus d'identité ou du moins il n'y a plus qu'une unité et une identité purement nominales, qu'une succession de modes fugitifs et involontaires? Ici encore manquent le sujet et la cause. In het tweede geval verkrijgen wij eene menigte tegenstrijdigheden, die slechts door de zonderlingste hypothesen bemanteld kunnen worden. Men denke aan het occasionalismus van Cartesius, aan de *harmonia praestabilita* van Leibnitz, aan de voorstelling van Malebranche, aan de poging om het „*sensorium commune*" of „Seelenorgan" te vinden (terwijl er geene plaats in de hersenen is, waar men dit niet heeft gezocht, — alsof de allerkleinste plaats geene ruimte beslocg) [3]).

Te vergeefs tracht het Dualisme zich op wetenschappelijke gronden te handhaven. Maar hoe zullen wij zijn regt van bestaan bewijzen? Kan niet de stof het substraat voor het denken zijn? Wanneer de Materialist [4]) zegt: Seele is lediglich ein

---

1) Anthrop. III. § 41. S. 81.

2) Du principe vital et de l'âme pensante. 13.

3) Zie Hagen: Beiträge zur Anthropologie. — Hartmann: Der Geist des Menschen. — Fichte: Zeitschrift. XII. 257. ff.

4) H. Burmeister: Die Seele und ihre Behälter, 251. in zijne Geol. B,B. z. Gesch. d. Erde. Leipz. 1851. I. S. 251.

Complex von Fähigkeiten und Kräften, welche ein bestimmter thierischer oder menschlicher Organismus an den Tag legt, kan het Dualisme het tegendeel niet bewijzen, al moge er ook niet weinig tegen deze opvatting te zeggen zijn: wij behoeven slechts te wijzen op de nieuwste geschriften van Westhoff [1]) en P. Janet, „Le materialisme" en nog later „Le cerveau et la pensée." [2]) Zoo is het Materialisme niet in staat om de eenheid van het bewustzijn te verklaren, of aan te toonen, hoe het blijvende het resultaat van het wisselende zijn kan, of te bewijzen dat het hoogste niet reeds in het principe, of het geheel vóór de deelen zijn kan. Uit de harmonie tusschen organen en verrigtingen kan het slechts tot de gevolgtrekking komen, dat er een verband tusschen deze beide bestaat, niet dat het laatste product van het eerste is, omdat „*haud sine eo*" nooit gelijk staat met „*per eum.*" Maar bewijst dit alles nu dat er eene ziel is? Getuigt de onmagt van mijn tegenstander voor mijne kracht? Indien wij al geneigd waren te vergeten, dat dit niet het geval is, de driestheid van het Materialisme zou er ons wel aan herinneren.

§ 103. Maar al hebben wij ons regt bewezen, om zulk een substraat te stellen, — welke scheiding zullen wij dan nog tusschen ligchaam en ziel ter eener, tusschen Physiologie en Psychologie ter anderer zijde aannemen?

Cartesius is consequent: wat niet tot het denken behoort, is niet tot het wezen der ziel te rekenen, zegt hij. Buffon maakte eene uitzondering met betrekking tot den hartstogt, dien hij niet uit het mechanisme van het ligchaam, maar uit een afzonderlijk beginsel, ook van „ziel" te onderscheiden, wil afgeleid hebben (homo duplex). In onzen tijd echter, kunnen deze veronderstellingen zelfs niet meer in aanmerking komen. Niet alleen wordt men genoodzaakt, op het standpunt al-

---

1) Ferd. Westhoff: Stoff, Kraft und Gedanke. Münster 1865.

2) Paris 1867.

thans van Cartesius, in de dieren automaten, — kunstig zaamgestelde machines, — te zien; maar ook een groot gedeelte van de zielewerkzaamheden in den mensch, aan hetzelfde automatisch beginsel toe te schrijven. Wij kunnen daarom het gevoelen van Carus overnemen, uitgedrukt in zijne Psyche:[1]) Dem der nun freilich ganz im Dunkel darüber ist dass jenes unbewuste Leben des Blutes auf demselben Göttlichen ruht, von welchem das bewuste Geistige bedingt ist, dem muss in Wahrheiten dieser Art allemal eine furchtbare Abhängigkeit dieses Geistigen von jenem unbekannten Etwas, was er Lebens kraft oder Leibliches nennt, erscheinen, eben weil er ja dann immerhin das Höchste und Reichste in sich an das Niedrigste und Materielste gebunden zu denken hat."

Geen wonder dat de reactie tegen het mechanisme van Cartesius reeds vroegtijdig opkwam, met Stahl in Duitschland, en Claude Perrault in Frankrijk.

Inzonderheid de eerstgenoemde wees op de teleologische inrigting van het ligchaam, op het onloochenbare verband tusschen physiek en moraal, op den invloed dien hartstogt, hoop en vrees uitoefenen, om te bewijzen dat de denkende ziel de functiën van het organisme verrigt.

Vitalis nutritivus appetitus est voluntas edendi atque bibendi. [2])

„L'âme douée," zegt hij in zijne Théorie de la Fièvre,[3]) „l'âme douée de raison et de volonté préside aux actes de la vie organique. L'âme veut la circulation, elle active la circulation et n' hésite pas à donner à son corps une agitation salutaire; on appelle cela une fièvre et les bons gens s'imaginent que la fièvre est une maladie. La fièvre est l'effort de l'âme pour guérir le corps, l'âme est le premier des medecins." Dat de ziel deze verrigtingen niet tot bewustzijn brengt, kan ook (zoo beantwoordt hij zijne bestrijders) van erkende psychische toestanden gezegd worden. Wil men ech-

1) Blz. 221.

2) Phys. sect. III. de nutratione. Stahl.

3) Theoria medica vera. De aanhaling is te vinden in het werk van M. Albert Lemoine: Stahl et l'animisme. p. 86 suiv.

ter het bewustzijn aanmerken als iets dat tot het wezen van den mensch behoort en niet als iets accidenteels, dan moet men bedenken, dat alleen in het onbewuste volkomene harmonie te bespeuren is. Bewustzijn is beperking en bevat in zich de mogelijkheid van afdwaling, ziekte en afmatting.

Er is veel waars in deze theorie, en dit zijn wij te meer geneigd te erkennen, naarmate mannen als Tissot en Bouillier, met veelvuldig protest tegen de overdrijving van Stahl, haar verdedigen. — Dit verhindert ons echter niet in te zien, dat zij niet in staat is om het bestaan van die ziel, waaraan deze werkzaamheden worden toegeschreven, te bewijzen. Het Materialisme wenscht geene betere argumenten, dan die deze theorie aanbiedt, en het is daarom ligt te begrijpen, dat zij door haren tegenstander, het Dynamisme, (hoewel dit, door het aannemen van eene afzonderlijke levenskracht, — die, even hypothetisch als de ziel, tevens overbodig geacht kan worden, en ruimte overlaat voor de vraag: of deze levenskracht dan tot het hoogere of wel tot het lagere behoort, — de moeijelijkheid niet vermindert,) beschuldigd kan worden de grenzen tusschen ligchaam en ziel uitgewischt te hebben, en in hare consequenties, tot het Materialisme vervallen te zijn.

Onafhankelijk van deze voorafgaande beschouwingen, en buiten alle betrekking tot het principe van Cartesius, heeft men getracht, uitgaande van het bewustzijn, eene scheiding tusschen ligchaam en ziel daar te stellen. Reid en Stewart stelden het gebied der Psychologie gelijk met de sfeer van het bewustzijn (als het waarnemingsvermogen dat, niet gelijk de zintuigen, slechts uitwendige feiten ter kennis brengt). Jouffroi neemt daarin slechts op, wat zich als werkzaamheid van het persoonlijk subject in het bewustzijn doet kennen „tout phénomène, qui se produit dans l'homme et qui est donné par la conscience comme un acte dans moi est un phénomène psychologique, tout le reste appartient à la Physique. [1])

---

1) Mélanges, Philos. Art. Psychol. p. 181 suiv. Des facultés de l'âme. III. I. pag. 61 suiv. Vrg. Mém. sur la distinction de la Psychol. et de la Physiol.

Maine de Biran meent zelfs, dat wij door het bewustzijn de twee soorten van feiten leeren kennen, die, specifiek verschillend, den grondslag vormen van de twee onderscheidene wetenschappen boven genoemd.

„Tel est le fait primitif de la connaissance, dualité absolue, irréductible, qui est celle d'une cause agissante et d'un terme résistant, non celle d'une substance et d'un mode." [1])

Of wij evenwel het regt hebben om, — daargelaten de betrekkelijke waarde van deze onderscheidingen, beoordeeld naar het standpunt dat zij gemeen hebben, — op den grondslag, en het getuigenis van het bewustzijn een specifiek onderscheid tusschen Psychologie en Physiologie te bouwen, zoolang dat bewustzijn zelf nog niet bewezen is iets reaals, of, gelijk Fichte wil, „Selbstankündigung" van iets reaals te zijn, nemen wij de vrijheid te betwijfelen.

Dit is juist de groote moeijelijkheid: is het reale of substantiëele niet als primitief feit en grondslag van het bewustzijn gegeven, dan blijft het eene hypothese — zeer aannemelijk misschien, maar nooit bewijsbaar. — Gaan wij daarbij uit van eene of andere hoedanigheid, van iets dat tegenover stof en uitgebreidheid kan worden geplaatst, dan kunnen wij ons, gelijk wij zagen, nooit boven het Dualisme verheffen.

Hieruit blijkt, indirect, de behoefte aan het beginsel in de vorige paragraaf uitgesproken: de substantie is, afgescheiden van iederen inhoud, in het bewustzijn als eenheid der tegenstellingen gegeven.

Terwijl wij dus met het Materialisme substantialiteit aan de ziel ontzeggen, vinden wij het reale als primitief feit in ons bewustzijn. In welke verhouding het echter staat tot de predikaten stof en geest, zullen wij later zien; het is ons hier slechts te doen om met een enkel woord de mogelijkheid van hunne vereeniging aan te wijzen.

Wij hebben reeds gezegd dat het „ik," terwijl het als rein subject moet gedacht worden, als zoodanig met predikaten

1) Oeuvres: préface. E. Naville. CXX.

verschijnt, m. a. w. dat het tevens concreet is. Het „ik" heeft geen inhoud waarmede wij het kunnen identifiëren, maar is er ook niet van ontbloot.

Terwijl ik mij bewust ben iets anders te zijn dan het denken, niet op te gaan in eenigen toestand, onafhankelijk van het ligchaam te bestaan, weet ik mij tevens één met dat ligchaam. Ik zeg „mijn arm," zoowel als „mijn gevoel," „mijn wil." Het is één subject dat de grond is van alles. Ik word mij bewust van de deelen van het ligchaam. Ik beweeg mijn arm niet als iets anders, niet door een intermediair, maar dikwerf zonder bewustzijn.

In het zelfbewustzijn is dus ook de grond voor het ware Monisme aanwezig. [1])

---

1) Ééne opmerking vergunnen wij ons in dit verband, hoewel die niet regtstreeks hier te huis behoort. Zij is deze: gewoonlijk wordt het Christendom met het Spiritualisme geïdentifiëerd, het Materialisme er vijandig tegenover geplaatst. Dit is verkeerd: op zich zelve genomen zijn Spiritualisme en Materialisme even eenzijdig; beide moeten door een hooger standpunt overwonnen worden. Het Spiritualisme verdient onze dankbare hulde in zoover het getracht heeft, de hoogste belangen der menschheid in bescherming te nemen, en hierdoor getoond heeft hoe onwankelbaar zijn geloof was aan de realiteit van zedelijkheid en een leven na den dood; maar het Materialisme maakt evenzeer aanspraak op onze achting, als dát stelsel dat naar eenheid streeft in het denken en naar verklaring van het onverklaarde, ook dáár waar de zedelijkheid protest schijnt aan te teekenen tegen zijn streven. Wat het Christendom echter betreft, het is onafhankelijk; dankbaar neemt het de hulpe aan die een stelsel het aanbiedt, om zijne resultaten voor de regtbank der wetenschap te verdedigen; maar zonder daarom verantwoordelijk te willen zijn voor hetgeen deze pleitbezorger goed vindt te betoogen, en zonder aan dit betoog zijn regt van bestaan te verbinden.

De feiten van het Christendom redden het van de eenzijdigheid der stelsels, waarmede het tijdelijk verbonden is geweest, en niet zelden wordt de schijnbare vijand in het eind zijn warme vriend.

De hardnekkige strijd in den laatsten tijd omtrent de realiteit der opstanding gevoerd, is inderdaad een strijd tegen het Spiritualisme en vóór het Monisme.

Zóó wordt het ons duidelijk, hoe zelfs de orthodoxie gevaarlijk kan zijn voor het Christendom. Schelling heeft ergens gezegd: wij verkiezen eene diepzinnige dwaling boven eene onbeduidende waarheid; wij voegen er bij: „Onze vijand is dikwerf onze bondgenoot in den strijd tegen de dwaze voorliefde onzer vrienden, voor de stutten waarvan het Christendom zich tijdelijk heeft bediend." Zoodat onze sympathiëen soms op zonderlinge wijze tusschen die beide verdeeld zijn. Een voorbeeld moge dit ophelderen. Er was een tijd, toen de leer der onsterfe-

§ 104. Hiermede zijn wij tot ons uitgangspunt teruggebragt. Wij komen tot ons zelven, voor dat wij tot de dingen, ook voor dat wij tot den inhoud van ons bewustzijn komen.

In ieder oordeel onderscheiden wij het „ik," het subject, van zijn bepaalden inhoud en drukken het als de grond van dien inhoud, of liever als absoluut subject uit in de formule: „ik ben ik," (ik = ik).

Nu is er wel, gelijk wij gezien hebben, geene werkzaamheid van den geest, geene reflectie noodig om hiertoe te komen, omdat wij er van uitgaan; maar wél om het tot bewustzijn te brengen; daartoe moeten wij het van zijnen inhoud scheiden en het an sich beschouwen, want het „ik" bestaat empirisch, als concreet ik. Dit doende verkrijgen wij het oordeel: ik ben. . . . .; zoodra wij echter deze plaats trachten in te vullen, verdringen zich de opmerkingen:

1. Dat het persoonlijke „ik ben ik" vervangen moet worden door iets onpersoonlijks „ik ben het" (dit of dat), dat dan als subject-object tegenover het ik wordt geplaatst.

Met betrekking tot iederen inhoud zeg ik: „het is mijn", niet het is „ik." Ik kan het van mijzelven in de gedachte afscheiden, en het abstract, d. w. z. zonder grond, voorstellen.

2. Wij kunnen het ik met een verschillenden inhoud denken en bijgevolg de plaats: „ik ben . . . ., verschillend invullen: „ik ben voelende = ik voel, denk, lees; en het woord dat ik hier bezig vertegenwoordigt den inhoud van het ik, of die bepaaldheid die het op dit oogenblik in zich weet.

3. Door dat woord, waarmede wij het bloote zijn van

---

lijkheid veilig rustte op de grondzuilen der Cartesiaansche wijsbegeerte. Was het niet zeer verklaarbaar, dat menigeen, toen het bleek dat dit stelsel gedoemd was te vallen, zich aangordde om het te verdedigen, als de grondslag van onze dierbaarste belangen? „Met het dualisme viel de onsterfelijkheid" dit oordeel was juist; maar alleen voor zoover het nog geen anderen en beteren grondslag bezat; dit werd vergeten. Dat de heftige voorstander met deze premissen in een even hevigen tegenstander veranderen moest, zoodra zijne oogen voor de onhoudbaarheid van het stelsel waren geopend, zag men niet in. Wij denken hierbij aan zekere geschiedenis, door Dr. Pierson in zijn „Richting en leven" verhaald; verander de factoren en pas het gezegde op andere vraagstukken toe!

het ik voorstelden, werden wij genoodzaakt lijdelijk te beschouwen, wàt wij dadelijk tot eene werkzaamheid van het ik terugleiden moesten: „ik ben....," in: ik voel, denk, enz. In het oordeel: „ik ben voelende," kunnen wij dus het laatste woord elimineren en moeten wij het koppelwoord in een werkwoord opnemen; slechts „ik = ik" blijft onveranderd. Een bewijs dat deze inhoud niet in staat is den geheelen inhoud van het ik te vertegenwoordigen, omdat, ik veel meer ben, dan ik mij op het oogenblik bewust ben. Hieruit volgt, dat het ik zich bewust is werkzaam te zijn.

4. Het zijn in het subject is werkzaamheid (*vis activa*).

„L'homme," zegt Naville,[1]) „ne se dit moi qu'en raison de sentiment d'une activité intérieure, qui lui révèle sa propre existence. Être, pour lui c'est agir. Le moi n'a pas de fondement dans une mode quelconque de la sensibilité, comme le pense l'école de Locke, il ne se manifeste que dans l'action."

5. Terwijl voelen, denken, etc. niet den geheelen inhoud van het ik vertegenwoordigen, is het ik in het oordeel ik denk, voel, etc. toch geheel. Ook wanneer ik deze predikaten door andere laat vervangen, bijv. „ik loop, eet, zing," blijft het ik-subject onveranderd.

Het — „zijn" in het subject blijft, ook waar de inhoud verandert; het — „wordt" niet — het „is."

6. Wij hebben zoo even gezegd, dat „het ik" zich werkzaam betoonde. Maar wanneer wij den genoemden inhoud: „ik denk, voel," opmerkzaam beschouwen, dan bemerken wij spoedig, dat wij dit niet met hetzelfde regt en in denzelfden zin, van beide deze verrigtingen kunnen prediceren. Zij zijn niet in denzelfden graad van mij afhankelijk. Het ik weet zich in eene verschillende betrekking tot een verschillenden inhoud; — ik *heb* een ligchaam, ik *ben* aangedaan, ik *denk*, *voel*. — Dit wordt nog duidelijker

---

1) Préface, Oeuvres de M. de Biran. LV.

wanneer wij een of anderen inhoud onpersoonlijk trachten uit te drukken. Wij zeggen bijv.: „ik heb eene gedachte, ik heb een gevoel." De inhoud is in beide gevallen onpersoonlijk voorgesteld, maar niet op gelijke wijze. Aan het laatste kunnen wij eene bepaling toevoegen: „ik heb een gevoel van ontevredenheid," aan het eerste niet. „Ik heb eene gedachte aan huis," dat gaat niet, omdat hier de werkzaamheid niet uitgedrukt wordt, die op het oogenblik plaats vindt; wel: „ik DENK aan huis." Het denken heeft een object, het voelen een inhoud.

Op eene andere wijze komen wij tot hetzelfde resultaat. Wij kunnen verschillende werkzaamheden tot een secundairen grond terugvoeren, hoewel wij ze allen evenzeer persoonlijk kunnen uitdrukken. Zoo zegt men: „mijn verstand zegt," „mijn geweten gebiedt dit of dat," maar nooit: „mijn wil wil dit of dat," dit zoude tautologie zijn. Wanneer men spreekt van „mijn wil," dan bedoelt men den gevormden wil, het wilsbesluit, den wil die een inhoud in zich opgenomen heeft.

Wil kan slechts in een oneigentlijk, verstand in meer eigentlijken zin onpersoonlijk gemaakt worden.

Wanneer wij na deze ontwikkeling terugkeeren tot de stelling, waarvan wij uitgegaan zijn, dan krijgen wij eene tweede formule: „het ik-subject vindt een ik-object," d. w. z. het vindt een inhoud, met de nadere bepaling: „het staat tot dezen inhoud in eene verschillende betrekking." Waarom wij ons hiertoe bepalen, blijkt uit het voorafgaande. Het ik-subject deed zich aan ons eensdeels wel als de substantie kennen, terwijl zijn inhoud als *modus* of *accidens* te denken was; maar hieruit mogen wij de gevolgtrekking niet maken, dat deze inhoud uit en door het ik was, omdat wij het eerst concreet, d. w. z. met een inhoud hebben gevonden, en het daarvan slechts door eene werkzaamheid van het denken konden onderscheiden. Wij vinden de eenheid oorspronkelijk niet anders dan in dualiteit.

Wij hebben in het concrete ik twee elementen gevonden,

doordat wij subject en object, substantie en modus, onderscheiden; maar voor het ik zelf bestaat dit onderscheid niet. In het oordeel: „ik denk, voel," dat den bewustzijnstoestand van het subject uitdrukt, is dit tot eenheid gebragt. Dit is het wat wij bedoelen met de uitdrukking: „het subject is zich van zich-zelven bewust." Het zelf is hier niet = subject. Indien dit het geval ware, dan zou er geen subject meer wezen, voor hetwelk deze inhoud bestond. Wij kunnen dus eigentlijk niet spreken van „zelfverdubbeling," „het zich stellen tot subject-object," of van „reflectie van het ik in zich zelf." Evenmin is het iets anders dan het subject, want dan zoude het geen zelf meer zijn. Hierbij merken wij in het voorbijgaan op, hoe weinig de pantheïstische definitie van zelfbewustzijn de werkelijkheid uitdrukt; — zelfbewustzijn toch is niet: „sich-selbst zuzammenfassende Einheit gegen Anderen;" maar het bewustzijn dat het ik heeft van het object ALS VAN ZICH-ZELF en van zich in het object als zijn inhoud."

Of wij ons van iets anders buiten het subject bewust kunnen worden, weten wij nog niet; dat andere, waarvan ik mij onderscheid, ben ik, — het is mijn inhoud, het is het ik-object, dat tegenover het ik-subject staat.

Hoe ik aan dien inhoud gekomen ben, onderzoeken wij later. Het kon ook wezen, dat het ik een object buiten zich noodig had om tot bewustzijn te komen, maar dan zou dit alleen zijn, omdat het zonder dat geen inhoud verkrijgen kon. Wij zullen zien, dat zulk een „object — niet ik," — de genesis van het bewustzijn, het verkrijgen van een inhoud, slechts als medewerkende factor verklaart. Het principp is immers vóór de ontwikkeling? — het weten vooronderstelt een die weet, en daar het eerste niet kan zijn zonder het tweede, kan het ook niet vóór hetzelve zijn. Het weten verklaart het bewustzijn niet, wel het bewustzijn het weten. Hier is het slechts de vraag: welke zijn de elementen van het bewustzijn? en het antwoord hierop moet luiden: het ik, het niet-ik en de eenheid van beiden

door het ik gesteld. Zoo verkrijgen wij onze derde formule: het ik weet zich één met het niet-ik.

§ 105. Van een bewusten, d. w. z. bepaalden toestand uitgaande, hebben wij de elementen van het bewustzijn leeren kennen. Alleen in deze betrekking kunnen wij spreken van „ik, niet-ik en eenheid van beiden." Denken wij het bepaalde echter weg, dan verkrijgen wij slechts het concrete subject met zijn veelzijdigen inhoud. In welke betrekking staan deze beide tot elkander? Er moet eenheid hier zijn; maar niet, gelijk in het bewustzijn, door het subject gesteld; er moet onderscheid zijn, maar niet door dit subject veroorzaakt. De poging, om het subject buiten eenen inhoud te denken, is ijdel; om het uit dezen inhoud te doen voortkomen is even dwaas, want wat men niet bezit kan men niet geven; — daarenboven, de onderscheiding die in het bewustzijn plaats heeft, wijst op een onderscheid terug; maar dan moet dit onderscheid ook oorspronkelijk zijn en zich niet tot hoogere eenheid laten reduceren.

Wij krijgen dus drie vragen: 1. In welke verhouding staat subject tot inhoud, in, vóór, en buiten het bewustzijn? 2. Hoe hebben wij ons het ontstaan van dit bewustzijn te verklaren? 3. Hoe gaan deze beide toestanden in elkander over.

Gedeeltelijk hebben wij de eerste en tweede vraag reeds beantwoord, evenwel dienen wij ze, vergeleken met elkander, nog nader te beschouwen, voordat wij het antwoord op de laatste kunnen vinden.

§ 106. Dat het niet-ik in het bewustzijn, den geheelen inhoud van het concrete ik niet uitput, hebben wij reeds gezien; veel bestaat er in mij, dat niet vóór mij bestaat. Slechts een gedeelte van mijn inhoud wordt tot bewustzijn gebragt. Ik denk aan iets, maar weet veel waaraan ik niet denk, — mijn gevoel drukt mijn zijn niet uit.

Hoe moeten wij ons nu de verhouding van dezen bewusten tot den concreten inhoud voorstellen? Onder het beeld van

twee sfeeren, waarvan de eene meer omvat dan de andere, terwijl beide een gemeenschappelijk punt van aanraking hebben, omdat het concrete subject geen ander is, dan dat, hetwelk zichzelf bewust is? Immers neen; want de inhoud van het concrete ik blijft subject, terwijl dat, wat tot bewustzijn komt, tot object wordt gesteld. Hebben wij dan wel regt, om op dezelfde wijze van een bewust ik te spreken, als wij dit van een concreet ik hebben gedaan? Wij gelooven het niet; bewustzijn is geen predikaat of vermogen van het subject, wij worden ons iets bewust, en dat, door het tot object te stellen. Van hier dat het bewustzijn iets accidenteels, iets veranderlijks is.

Wanneer I. H. Fichte daarom zegt: [1]) „Das Bewusstseyn erzeugt nichts, sondern erleuchtet nur vorhandene Zustände," kunnen wij het eerste toestemmen, niet het laatste. Het bewustzijn brengt niets te voorschijn, want het is niets, het vormt slechts een predikaat van toestanden, daarom kan men niet zeggen, dat het voorhandene toestanden verlicht, alsof deze onafhankelijk daarvan waren ontstaan. Evenmin kunnen wij zijne redenering goed keuren, waar hij het ontstaan van bewustzijn uit deze toestanden verklaart, zoodat zij „gewisse gesteigerte Veränderungen ihres Trieblebens" volgt, even noodzakelijk (om een beeld te gebruiken), als de vonk na den slag van het staal op den vuursteen volgt.

Dat zich iets, onder bepaalde voorwaarden, als object aan ons opdringt, gelooven wij gaarne; men wordt zich echter van iets bewust, niet omdat het zich opdringt, maar omdat het object wordt. Wat zijn hier de noodwendige factoren? dát is op het oogenblik de groote vraag. Wanneer ik iets tot object stel, heb ik dit van den totalen inhoud van mijn geest geabstraheerd; het algemeene is bepaald geworden, de ééne daad, waardoor dit geschiedt, is dus abstractie aan de eene zijde, concentratie aan de

1) Psych. Die Lehre vom menschlichen Bewustseyn, § 72.

andere. Wanneer ik mijne aandacht bijv. op iets buiten mij gerigt heb, dan heb ik daardoor tevens andere voorwerpen buitengesloten. Schijnbaar bestaan zij in het geheel niet, inderdaad bestaan zij slechts niet voor mijn bewustzijn.

Ik ben in mijne lectuur verdiept, zoodat ik het tikken van den klok op de tafel niet waarneem; het boek wordt weggelegd; de geest is ledig en vatbaar voor iederen indruk die zich aan hem opdringt; nu eerst hoor ik het geluid, dat altijd hoorbaar geweest is. Een belangrijk gesprek doet mij een ander, dat digter bij mij gevoerd wordt, vergeten; ik hoor mijn naam noemen en plotseling is mijne aandacht hierheen gerigt; — was nu die naam zooveel luider gesproken dan het andere, of welligt veel zachter?

Uit deze voorbeelden blijkt, dat ik mij van een inhoud onderscheid, door mijne aandacht op iets anders te vestigen. Wij bezigden boven de uitdrukking: „aandacht op iets vestigen," als gelijkluidend met: „concentratie van den geest in eenen bepaalden inhoud." Dit zou onjuist geweest zijn, indien de objecten, die wij daar als beeld gebruikten, niet door waarneming tot ons gebragt werden, en alleen op waarneming is deze uitdrukking geheel toepasselijk.

Waar wij echter de objectivering van een bepaalden inhoud in den geest bedoelen, daar hebben wij slechts regt om het woord concentratie te bezigen; door concentratie toch heb ik het geheel van mijn inhoud, als niet-ik buiten mijn bewustzijn geplaatst, d. w. z. daarvan geabstraheerd; en het zelf, waarvan ik mij bewust ben, is dit object of deze inhoud, waarin ik aanwezig ben.

Ik herken mij zelven in den inhoud van mijn bewustzijn. Ik weet mij daarin geheel.

Door een gevoel van blijdschap overmeesterd bij de ontmoeting van eene bloedverwante, werp ik mij, alles en allen vergetende in hare armen. Gevoel is op dat oogenblik mijn bepaalde toestand: ik ben geheel gevoel.

Deze concentratie van mijn ik kan zóó groot zijn, dat

niets anders invloed op mij uit kan oefenen. Ik weet mij alleen en geheel in datgene, waarin ik verdiept ben. Syracuse wordt ingenomen, Archimedes werkt voort aan zijn probleem en heeft slechts één woord voor de soldaten, die met woest gedruisch hem in zijne kamer overvallen: „*nolite bare circulos meos.*"

Dit kunnen wij dus noemen de immanentie van het ik in zijne toestanden. Wanneer ik mij van iets bewust ben, dan vormt dat iets op dit oogenblik de inhoud, waarmede mijn ik zich één weet. Maar is dit niet tegenstrijdig? Kan het subject iets tot object stellen door zich daarin te concentreren, is het tegendeel niet waarschijnlijker? — Indien het ik-subject, vóór dat het zich van iets bewust werd, daarmede vereenigd was en slechts door eene daad van onderscheiding zich daartegenover kon plaatsen, zouden wij hierop toestemmend moeten antwoorden. Dit onderscheid tusschen ik en inhoud vormt echter het wezen van den mensch, en behoeft slechts door concentratie in een gegeven inhoud gepotenzeerd te worden. Hierdoor wordt schijnbaar de bepaalde inhoud tot object gesteld, wezentlijk wordt hij slechts van het geheel van den concreten inhoud gescheiden. Dat een gedeelte van den inhoud van het geheel gescheiden en tot subject gemaakt wordt is iets toevalligs; dat het subject in zijnen inhoud niet opgaat maar zich daarin onderscheidt, dit is iets blijvends, wezentlijks, tot het wezen van den mensch behoorende; ik wordt mij van iets (object) bewust, ik ben mij van mijzelven (subject) bewust, ik heb zelfbewustzijn. Waarom dit verschil in uitdrukking? Omdat het subject, zoolang het een deel van den concreten inhoud niet tot object heeft gesteld, door het bepaald te maken, slecht zijne eenheid tegenover het vele en onderscheidene van dien inhoud vasthoudt, en zich niet van, maar in dien inhoud onderscheidt.

Wij spreken hier dus niet tegen wat wij pag. 179 hebben gezegd, dat zelf nooit subject kan zijn, omdat er dan

geen subject meer zou wezen, waarvoor het object zou zijn, want zelf is hier = concreet (niet abstract) subject. In den zelfbewusten toestand is mijn geheele inhoud nog ik, en alleen omdat het mijn wezen is er van onderscheiden te zijn, weet ik mij dezen inhoud als den mijnen; want het „ik-subject" is, gelijk wij gezien hebben, geen beweegbaar punt, maar is geheel in zijnen toestand, terwijl het ook geheel daarvan onderscheiden is. Ik heb zelfbewustzijn als iets blijvends, ik word mij van iets bewust, door dat dit zich van het overige afscheidt en bepaald wordt. Dit laatste is toevallig. Deze bepaalde toestand, dien ik als den mijnen ken, of waarmede ik mij één weet, wordt straks door een anderen vervangen, die op zijne beurt weder zal verdwijnen; maar ik blijf dezelfde; zonder dit zoude er geen bewustzijn van identiteit, geene herinnering, geene reflectie mogelijk zijn. Wanneer ik echter in een of anderen inhoud opging, d. w. z. indien ik er mij niet van onderscheidde, maar met hem veranderde, zoude ik het volgende oogenblik niet zijn die ik nu ben. Terwijl ik mij derhalve één weet met den bepaalden inhoud, weet ik mij tevens één met mij zelven.

Het zelfbewustzijn is dus de grondslag van het menschelijk bewustzijn, of liever bewust worden, het is de vorm van mijn bestaan, die slechts met mij kan vernietigd worden, — gelijk Miltons engelen, „vital in every part; who can but by annihilation die." Zelfbewustzijn is niet iets dat wij verkrijgen, maar iets dat wij zijn. Het is niet gegrond in een toestand of in eene daad, het is met de dualiteit, waarin wij ons vinden, gegeven.

Zoodra wij dit uit het oog verliezen, wordt het ontstaan van het bewustzijn een raadsel. Hoe kan iets zich van zichzelven onderscheiden, indien het daarvan niet onderscheiden is? Te vergeefs heeft men getracht dit raadsel op te lossen. [1])

---

1) Fichte: Psych. IX. Anthropol. K. Fortlage: System der Psychol. Leipzig. 1855. Bruch: Theorie des Bewusstseyns. Ein phychol. Versuch. Strasburg. 1859. F. Ed. Beneke: Lehrbuch d. Psychol. als Naturwissensch. Berlin. 1861. Friedrich Dittes: Das menschl. Bewusstseyn. Leipz. 1853. C. G. Carus: Psyche. 10 § I.

Beneke klaagt er over, dat wij omtrent het bewustzijn niets vinden dan „bildliche, nichts sagende Ausdrücken" Carus belijdt: „es ist ein Wunder dass es ein Bewusstseyn giebt." — Krüg [1]) ontwikkelt zelfs wáárom wij het niet verklaren kunnen. „Bewusstseyn ist wissen vom Seyn, eine unmittelbare Verknüpfung von beiden, die, eben weil sie durch nichts vermittelt ist, auch nicht weiter erklärt und begriffen werden kann." — „Der Ursprung des Bewusstseyns ist uns also völlig unbekannt oder vielmehr es hat für uns gar keinen Ursprung, es ist etwas Ursprüngliches schlechthin. Dahermüssen alle Versuche das Bewusstseyn zu construïren schlechterdings mislingen."

Het bewustzijn is slechts te verklaren wanneer wij inzien, dat het subject zelf-bewust is, d. w. z. zich in zijn geheelen inhoud weet en daarvan zich onderscheidt. Het gaat niet op in den bepaalden inhoud; maar terwijl het zich daarin immanent weet, is het tevens transcendent.

Augustinus [2]) vraagt hoe het komt dat, wanneer wij ons b. v. een naam zoeken te herinneren, wij zoo vrijmoedig zeggen: „die is het niet," indien een verkeerde ons aangegeven wordt, zoo het waar is dat wij dien vergeten hadden: „*quod, omnino obliti fueramus, amissum quaerere non possemus, „cujus*" — zoo gaat hij voort „*nisi mèmor essem, etiamsi offerretur mihi, non invenirem, quia non agnoscerem; ergo* — dit is zijn besluit — *non totum exciderat.*" Hetzelfde zegt ook Tissot, in zijn in vele opzigten voortreffelijk werk [3]) (waar hij de zaak echter uit het oogpunt van de werkzaamheid van het subject beschouwt): „Ce qui prouve le travail secret, involontaire et inconscient de l'âme, c'est l'effort, d'abord inutile, que nous faisons souvent pour évoquer un souvenir et l'apparition subite de ce souvenir dans un moment où nous n'y pensons plus; quelquefois assez longtemps

1) Encyclop.-Philos. lexicon. Art. Bewusstseyn.
2) Confessiones lib. X. c.c. 18, 19.
3) La vie dans l'homme, par M. Tissot.

après, et lorsque l'âme, consciente de son activité volontaire, est occupée à toute autre chose, ou lorsque le sommeil a passé sur la tentative infructueuse du rappel. Si rien ne s'était passé dans l'âme à propos de ce souvenir depuis l'abandon d'une tentative de rappel avortée, à coup sûr l'état de l'âme serait toujours à cet égard tel qu'il était à la fin de cet effort inutile de la mémoire. Il faut donc qu'un travail intime, exécuté au-dessous et en dehors de la conscience, et du moi, et sans le moi, quoique certainement dans l'âme et par l'âme, il faut, disons-nous, qu'un tel travail ait eu lieu dans l'intervalle et qu'il ait en quelque sorte exhumé des profondeurs les plus secrètes et les moins éclairées de l'âme, pour l'amener à la surface éclairée par la conscience, le souvenir qu'il avait en vain demandé à la mémoire." Wij kunnen hierbij voegen: alle werkzaamheden van den geest vooronderstellen, dat wij kennis hebben van datgene wat nog niet tot ons bewustzijn gebragt is; niet alleen herinnering, ook abstractie en generalisatie, ook vergelijking en redenering vorderen, dat wij datgene voor ons hebben wat wij niet dadelijk tot object hebben gesteld.

De onware voorstellingen van zielsvermogens hebben ons langen tijd verhinderd deze feiten naar behooren te verklaren.

Onder het schrijven herinner ik mij vroeger iets gelezen te hebben, dat in dit verband te pas komt, — wat het is en waar ik het gevonden heb, dit is mij niet regt duidelijk. Ik heb den draad niet in handen, die mij er heen voert. Ik zit een oogenblik — wandel een en andermaal de kamer op en neêr — zie! ja, dat is het! ik heb nagedacht, opgespoord, en bezit nu met bewustzijn, wat ik voor dien tijd in mijn zelfbewustzijn, maar ongescheiden daarvan, bezat. Laat iemand mij vragen: wat hebt gij nu eigentlijk gedaan, hebt gij met bewustzijn gezocht? „Volstrekt niet," zal mijn antwoord zijn, „het was slechts een turen in mijnen geest, een in — zien daar binnen, totdat ik vond."

Dit is het geval met het meeste dat wij denken noemen.

Ik wandel daar langs de straat met gebogen hoofd, diep

in gedachte; wát ik gedacht heb weet ik niet, of anders weet ik slechts het onderwerp waarmede ik mij bezig hield, en eenige momenten van de gedachtenreeks die ik mij gevormd heb, — maar er was een onbeschrijfelijk genot in. — Wanneer mijn geest ledig is en ik mij zoo arm gevoel, dan wéét ik het wél; want dan zwerf ik en dool ik, verlies de gedachte, waarvan ik daar het schaduwbeeld zag, en word vermoeid door de poging om het onzamenhangende tot eenheid te brengen.

Carus heeft zeer waar gezegd: [1]) „die Schlüssel des bewussten Lebens ist in das Unbewusste zu finden." Zóó is het: Ik heb zelfbewustzijn — d. w. z. — ik ken mijn concrete ik. Hoe komt het anders dat ik naar den kansel ga met vertrouwen, maar, ook na zorgvuldige voorbereiding, naar het examen met wantrouwen? De reden ligt voor de hand, de preek staat vóór mij, ofschoon ik er niet aan denk; maar de tentamens die ik mij-zelven onbewust afneem, zijn niet altijd even gelukkig, — het geheel staat mij niet zamenhangend genoeg voor den geest, ofschoon iedere vraag een gedeelte, en ieder deel het overige tot mijn bewustzijn kan brengen. — Hoe dikwerf gebeurt het niet, dat ik iets doe, waarvan alleen het bewuste, maar niet het verborgene en ware motief prijzenswaardig mag heeten. Onbewust ga ik voort, en het namelooze gevoel van schuld wordt niet begrepen, of verkeerd uitgelegd; maar daar wordt een oog op mij gevestigd, — een los daarheen geworpen woord brengt mij tot inkeer, en mijne handeling staat in hare ware beteekenis voor mij: wist ik nu niet dat ik verkeerd deed?

Juist het hoogste in ons, wat het meest en blijvend ons eigendom is, bezitten wij zonder bewustzijn. Wij mogen hier nogmaals de woorden van Carus aanhalen: „het kunnen wordt dan eerst kunst, wanneer het bewuste tot het onbewuste (wij zouden willen zeggen: zelfbewuste) overgaat." [2])

---

1) Vergleichende Psychologie. od. Gesch. der Seele. Wien. 1866. S. 16.

2) Psyche S. 98.

Vooral in de Schotsche school is de vraag geopperd, of die handelingen die wij niet langer met bewustzijn verrigten mechanisch worden. De pianospeler, de acrobaat, zij behoeven de afzonderlijke handelingen niet tot hun bewustzijn brengen — maar kunnen zij het daarom niet? immers ieder oogenblik. In het volgende hoofdstuk zullen wij dit uit het organisme van bewegingen nader verklaren. Hier wijzen wij slechts op het feit. Bij het aanleeren is het noodig om iedere handeling afzonderlijk te objectiveren, en zorgvuldig zoowel alléén te beproeven, als met de volgende in de reeks te verbinden. Zoodra echter iets tot eigendom van mijn geest geworden is, dan behoef ik het niet meer tot bewustzijn te brengen; het is niet onbewust maar zelfbewust. Wij kunnen zeggen te weten wat wij kunnen objectiveren, wat door ons, niet door vreemden invloed, voor ons bewustzijn kan geroepen worden. Zoo worden wij van zelven er toe geleid, om te spreken van de verschillende graden van zelfbewustzijn in verschillende menschen.

§ 107. Dat iets ons eigendom is geworden, rust, gelijk wij gezien hebben, op den grondslag van onze activiteit; hier hebben wij dus een maatstaf en grens voor het zelfbewustzijn. Ik kan een of ander object in mijn geest, maar niet de deelen van mijn ligchaam tot mijn bewustzijn brengen. Dit laatste hangt ten minste niet van willekeur af, — een bewijs dat ik op eene geheel andere wijze één ben met mijn geest als met mijn ligchaam. Wij zullen dit verschil in het volgende hoofdstuk ter sprake brengen. Van hier dat, indien het Dualisme niet geregtvaardigd wordt door het zelfbewustzijn, omdat ik mij ook van het stoffelijk organisme als het mijne bewust wordt, dit ook evenmin het geval is met het Materialisme.

Wat het eerste betreft, kunnen wij een voorbeeld, door Emile Saisset [1]) gegeven, over nemen. Lorsque, par une froide

1) L'âme et la vie, p.p. 44, 45. Paris 1864.

journée de Décembre," zegt hij, „je m'approche du feu et que je sens une châleur bienfaisante s'insinuer par degrés dans mon corps, je me répands en quelque sorte dans toute l'étendue de ma sensation. Et de même, lorsqu'un repos trop prolongé a engourdi mes jambes et que je veux leur rendre leur élasticité en me promenant, la tension que je donne à mes muscles n'est pas un fait complétement extérieur à la conscience et au moi. Je sens mon muscle et mon énergie s'y localise." Maar hoewel wij ons van ons ligchaam bewust worden, is het door invloed van buiten.

Hetzelfde echter nemen wij ook in onzen geest waar, met dit onderscheid, dat wij daar zelve onzen inhoud kunnen veroveren. Het geheel mijner kennis staat niet voor mij, in denzelfden zin als b. v. het gedicht dat ik van buiten geleerd heb, maar het kan voor mij gebragt worden. Dit vordert echter inspanning; het ik moet zich dieper onderscheiden van zijn inhoud, het moet tot zich zelf komen.

Wat wij bij het ontwaken waarnemen, heeft in steeds meerdere mate plaats met betrekking tot dezen dieper liggenden — wij zouden kunnen zeggen, meer onpersoonlijken — inhoud van het ik Het is ons alsof wij opduiken uit een vloed, alsof wij ons losrukken van de natuur, — langzamerhand komen wij tot meerdere klaarheid, gelijk er bij het inslapen eene trapswijze verduistering plaats vond. Zoo is onze ontwikkeling eigentlijk eene voortgaande magt van onderscheiding, en ofschoon in den eindigen mensch altijd een duister achter- en natuurgrond overblijft, zoo is toch de een daar verder in doorgedrongen dan de ander. Zullen wij spreken van die verborgenheden, die uit het latente leven soms plotseling te voorschijn treden, wanneer het subject tot bovennatuurlijke krachtsinspanning wordt gedrongen; van de verheldering van het bewustzijn in drenkelingen; van de ervaringen die een De Quincy in zijn „Opium eater" ons mededeelt?

Wij weten het allen, hoe het ons dikwerf bij ons denken is, alsof wij, tusschen bergpassen doorreizende, op het onverwachts een waarlijk verrassenden blik mogen slaan op

zooveel in onzen geest, waarvan wij het bestaan niet hadden vermoed. Het ligt daar voor ons als een uitgestrekt panorama, onbereikbaar voor ons in de diepte. Wij haasten ons om het te bereiken, maar vinden ons ingesloten door wouden en rotsen, waardoor onze gezigtseinder beperkt wordt — wij verliezen onzen weg en behouden slechts de indrukken van het visioen. Of wel, het is ons alsof een bliksemstraal den nacht doorsnijdt en het tafereel verlicht — wij hebben haar gezien, die heerlijke waarheid, die hooge roeping — maar beperkt, — en als in den blinde voorttastende, gaan wij straks voort in het duister. Zulke voorbeelden doen ons beter begrijpen wat wij hier trachten neêr te schrijven, dan de meest ingewikkelde redenering. Zij stellen ons de idee onzer persoonlijkheid, de mogelijkheid die wij in ons dragen voor; eene mogelijkheid, die in ons zelfbewustzijn gegeven is.

§ 108. Hoewel verschillend in graad, is het wezentlijke in dit bewustzijn in iederen mensch voorhanden, en hier maken wij in het voorbijgaan de opmerking, dat er van eindig zelfbewustzijn geene sprake kan zijn; slechts van een inhoud, die grooter of kleiner, en minder of meerder doorzien is.

Het wezentlijke in dit bewustzijn is het onderscheid, dat bestaat tusschen het ik en zijn inhoud; het bijkomende is de onderscheiding, die het ik dien ten gevolge maken kan. Meestal wordt, echter ten onregte, slechts het laatste bedoeld; men spreekt van het „ontstaan van het zelfbewustzijn," alsof dit uit het onbewuste voortkwam en niet veeleer het wezen van den mensch vormde; men verwart de waarneming van eigen activiteit — het bewustzijn van kracht, de reactie tegen den wil van anderen, het zich vrijmaken van louter zinnelijke motieven, het weten van of denken aan zich-zelven, (afgescheiden van het organisme), — met het zelfbewustzijn; vergetende dat er een groot onderscheid is tusschen het bestaan van iets

en zijne openbaring, alsmede dat iets potenticel voorhanden moet zijn, voordat het actueel kan worden.

Voorzeker, de psyche van het kind in den moederschoot of pas na de geboorte, is in hare openbaring niet zóó volkomen, als die van een volwassen specimen der hoogere diersoorten; maar het is en blijft eene menschelijke psyche; evenzoo is het met het zelfbewustzijn: het bestaat hierin, dat er een „onderscheid" tusschen het subject en zijn inhoud is, dat eene „onderscheiding" kan worden.

Een voorbeeld van de verwarring waarop wij hier wezen, wordt gevonden in de levenschets van Jean Paul, door hem zelven geschreven. Hij zegt daar: „Nie vergesse ich die noch keinem Menschen erzählte Erscheinung in mir, wo ich bei der Geburt meines Sebstbewusstseyns stand, von der ich Zeit und Ort anzugeben weiss. An einem Vormittag stand ich als ein sehr junges Kind unter der Hausthüre und sah links nach der Holzlege; als auf einmal das innere Gesicht „Ich bin Ich!" wie ein Blitzstrahl vom Himmel vor mich fuhr und leuchtend stehen blieb, da hatte mein Ich zum ersten Mal sich selbst gesehen und auf ewig."

Het bewustzijn, dat hier bedoeld wordt, is in verschillende mate in verschillende menschen, en in denzelfden mensch niet altijd in dezelfde mate voorhanden. Ieder heeft zijne oogenblikken van passiviteit, wanneer de ziel in zijn organisme terugzinkt. — Men laat zich medevoeren door den stroom zijner voorstellingen; men geeft zich over aan zijne verbeeldingskracht; men gaat op in deze of gene aandoening of hartstogt.

Wij kennen die toestanden; zij zijn niet uitsluitend of zelfs niet bij voorkeur eigen aan het tijdperk van vroege kindschheid. Niet altijd waakt en werkt de persoonlijkheid; soms wordt zij gedragen door hare natuur, gelijk een vogel, die, rustende op zijne vleugelen, zich overgeeft aan de vaart, die hij zich zelven gaf of aan den stormwind, die hem voortzweept en zijne kracht vruchteloos of noodeloos maakt. Soms werpt zij zich met welgevallen in de armen van de natuur, als een

die zich ter ruste begeeft en, tusschen waken en droomen in, ledig toeschouwer blijft van die aaneengeschakelde voorstellingen, die, zich uit elkander ontwikkelende, in bonte verscheidenheid voorbijtrekken en gedurig minder diepe sporen in het bewustzijn achterlaten.

Het persoonlijke ik is dan toeschouwer van het spel der gedachten, waaraan het geen werkzaam aandeel neemt; maar toch altijd toeschouwer, totdat het, geheel met zijne natuur vereenzelvigd, in haar is opgegaan. Tot zóó lang blijft het bewustzijn behouden. Het onderscheidt zich van zijn inhoud en maakt daardoor bewustzijn mogelijk; — maar het passive ik dat zijn invloed niet of weinig laat gelden, komt daardoor niet tot helder bewustzijn van zichzelven, als van eene persoonlijkheid, onderscheiden van zijnen inhoud.

§ 109. Het is daarom slechts gedeeltelijk waar, wat Kant zegt: dat de gedachte „ik denk" al onze voorstellingen begeleidt; zelfbewustzijn blijft altijd de grondslag van het bewustzijn; maar het bewustzijn van zich zelven ontstaat eerst dan, wanneer de aandacht van het object op de werkzaamheid van het subject wordt gerigt; wanneer het subject zelfstandig optreedt, zich van de magt van zijn inhoud bevrijdt, en dien inhoud zelf voortbrengt, als eigene daad herkent. Dan alleen, wanneer de mensch zichzelven bezit, kan hij in dezen zin zeggen: „ik ben ik," maar dat is het zelfbewustzijn niet. In den slaap, waar zelden genoegzame activiteit van het ik is, om eene zamenhangende reeks van voorstellingen te vormen, die tot bewustzijn kan komen (immers slechts in dit geval kunnen wij den draad, die ons bij het ontwaken in handen bleef, terug vervolgen, totdat het geheel ons voor den geest staat) of waar wij ook anders ons geheel één gevoelen met onzen inhoud, daar blijft ook het zelfbewustzijn bestaan. Steffens heeft zeer schoon gezegd: [1]) „Der Schlaf

1) Die Carrikaturen des Heiligsten. Bd. I. S. 7.

ist das tiefe besinnen der Seele in sich selber, wie es auch wohl am Tage, aber nur in einzelnen Momenten, hervortritt, wenn die einseitige Reflexion der stillen Sammlung des Gemüthes weichen muss." Bij het ontwaken vinden wij ons niet, waar wij bij het inslapen waren, en ofschoon wij ons door associatie dikwerf laten medeslepen, wanneer de buitenwereld met hare geluiden als chaotische stof tot ons doordringt, toch weten wij de reeks af te breken, wanneer de verwikkelingen tragisch worden.

Dit alles en zooveel meer, dat wij hier uit gebrek aan ruimte achterwege laten, bewijst het bestaan van het zelfbewustzijn ook in den slaap. Waar dat bewustzijn ten gevolge van een accident ophoudt, dáár knoopt de nieuwe gedachte of het nieuwe woord zich weder aan het laatst uitgesprokene vast.

Na hetgeen wij hier omtrent bewustzijn en zelfbewustzijn ontwikkeld hebben, kan het niet moeijelijk zijn een antwoord te vinden op de vraag: hoe komt iets tot ons bewustzijn? Wij hebben ten minste eenige gegevens verkregen, die ons hiertoe den weg kunnen wijzen.

1. Het ik onderscheidt zich van, en weet zich evenwel één met zijnen inhoud.

2. Is het bewust worden aan voorwaarden verbonden, het is gegrond in eene daad.

3. Het ik weet zich één met dien inhoud, waarvan het zich bewust is geworden, het is zich van zich zelven bewust (zelf = concreet ik), ofschoon niet overal en niet altijd even helder.

Het heeft dus (in diezelfde mate) de magt om door concentratie het geheel tot bewustzijn te brengen.

4. Zelfbewustzijn en zelfbepaling is één begrip, van twee zijden beschouwd, — er worden geene toestanden verhelderd in het bewustzijn, die reeds vooraf voorhanden zijn, en evenmin toestanden bepaald, die reeds helder zijn. Dezelfde daad van onderscheiding die de toestanden schept, brengt ze tot bewustzijn.

§ 110. Op de vraag: „Hoe worden wij ons van iets bewust?" geven wij dus ten antwoord: „het ik stelt een niet-ik", en dit is onze derde formule. Evenwel vereischt dit verklaring: Het ik heeft eerst zijn niet-ik als inhoud gevonden; dit volgt ook uit den aard der zaak; daar het, gelijk wij gezegd hebben, geen inhoud bezit, kan het dien niet scheppen. Wat men niet heeft kan men immers niet geven? Wij moeten dus aan deze formule de bepaling toevoegen: „Het ik stelt een gedeelte van zijn inhoud tot een niet-ik; zijne werkzaamheid is dus niet materiëel, maar formeel, m. a. w. het produceert den inhoud niet, maar reproduceert dien.

a. Deze formele werkzaamheid van het ik is niet zonder beteekenis; zij vormt het wezentlijke in het resultaat. Misschien kunnen wij onze bewering door een voorbeeld ophelderen.

Iemand werpt mij een bal toe; ik vang dien op en kaats hem terug in de rigting van het huis, — een glas wordt gebroken — een mensch wordt getroffen — dat is mijn werk. De bal is niet door mij geschapen, zelfs niet in beweging gebragt, maar het formele is hier het wezentlijke in het resultaat.

b. Door de werkzaamheid van het ik aan den voorhanden inhoud te binden, beperken wij schijnbaar zijne vrijheid, inderdaad constateren wij die. Maken wij het ik (of den wil) tot een scheppend beginsel, dan stellen wij het tot eene oorzaak, wier vorm en inhoud door haar wezen bepaald is, — dan maken wij het tot eene kracht. Is er geen onderscheid tusschen het zelf, dat bepaalt en het zelf, dat bepaald wordt, — dan krijgen wij de oneindige serie, gelijk alle Deterministen min of meer duidelijk hebben te kennen gegeven [1]) en ook wij in het vorige hoofdstuk trachtten aan te toonen.

c. Is in het bewustzijn het onderscheid in volkomene een-

1) Zie o. a. Herbart, Ueber die Freiheit.

heid gegeven, ook in het zelfbewustzijn blijft deze eenheid volkomen bewaard.

Het ik gaat niet op in een bepaalden toestand, het is niet alleen immanent, maar weet zich één met den geheelen inhoud van den geest, die op de basis der activiteit rust; het is op datzelfde oogenblik transcendent.

Dit is het juist wat tot vrijheid noodig is, gelijk wij gezien hebben. Er moet onderscheid wezen, anders blijft het wezen dat bepaalt, en het wezen dat bepaald wordt, hetzelfde, en zelfs wanneer wij, gelijk b. v. Shopenhauer deed, met eene consequentie, die voor niets terugdeinst, aangetoond hebben, dat iedere daad uit het wezen voortvloeit, — zullen wij moeten eindigen, gelijk hij, met te zeggen: Die Freiheit [1]) ist durch meine Darstellung nicht aufgehoben, sondern bloss hinaus gerückt; nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, hinauf in eine höhere, aber unserer Erkenntniss nicht leicht zugängliche Region." [2]) Ons komt hierbij onwillekeurig de vraag in de gedachte, die eens op de catechisatie aan onzen leermeester gedaan werd, — die ons had uitgelegd, dat de voorstelling van wateren boven en onder de aarde joodsch was; maar dat dit ons evenwel niet behoefde te doen twijfelen aan den Goddelijken oorsprong der schrift, omdat de bijbel ons geen onderrigt geeft in de natuurkunde maar alleen in den godsdienst: — „maar Dominé, indien de bijbel geen waarheid spreekt in hetgeen wij weten, waarom zullen wij hem dan vertrouwen in hetgeen wij niet weten?" Zóó zeggen wij ook hier: „indien de vrijheid eene absurditeit is in de sfeer van ons weten, wat geeft u dan het regt, om haar buiten en boven die sfeer te plaatsen en zoo tot een mysterie te maken?

Aan de andere zijde moet er eenheid zijn; ware het subject alleen als een *motor* te denken, dat zijn invloed van buiten op den inhoud deed gelden, dan zou de zaak even

---

1) Eigentlijk: Zufälligkeit.

2) Shophenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1860 sub fin.

onbegrijpelijk zijn; er zou niets in den *motor* zijn, dat óf de beweging óf de rigting er van verklaarde.

Er moet een ik wezen dat bepaalt, een zelf dat bepaald wordt, en deze beide moeten elkander in eenheid doordringen — zoodat de grond van de bepaling weder in het bepaalde te vinden is — zonder dat de aard van deze bepaling voor het bepalende (het subject) noodzakelijk wordt, of anders gezegd, zoodat het ik inhoud krijgt, en de inhoud vrij wordt.

Aan deze voorwaarde nu wordt in het bewustzijn en in het bewust worden, volkomen voldaan, — het ééne komt niet uit het vele voort, staat ook niet daarnaast; maar de abstracte eenheid, die tevens concreet één met haar inhoud bestaat, wordt zich te zamen vattende eenheid in het bewustzijn (§ 104), ook dáár waar zij hare eenheid tegenover dien inhoud weet vast te houden.

Dit ééne is dus tevens het algemeene, dat boven de verscheidenheid staat.

Zoodra het ik in een toestand opgaat, zoodat het er zich niet van onderscheidt, kan het van dezen toestand geene bewustheid hebben; het verliest er zich in — en het object, indien het er een verkrijgt, is niet een ik, dat door het ik tot een niet-ik gemaakt wordt, het is een niet ik, dat zich aan het ik opdringt. De wijze, waarop wij ons van de deelen van ons ligchaam bewust worden, kan ons hierbij tot beeld verstrekken. Niet het bewustzijn — dat altijd een object heeft (hoe ook verkregen) — maar het zelfbewustzijn — dat het wezen van den mensch, en in hem de mogelijkheid van iets tot zijn bewustzijn te brengen, uitmaakt — is de grondslag der vrijheid.

Dit nu is het wat den mensch tot persoon maakt. Schelling is begonnen met het subject van den inhoud te scheiden, maar hij verkreeg weder een kwalijk verborgen dualisme. Had hij in zijne eerste Idéalistische periode gezegd: „Im endlichen Ich ist Einheit des Bewusstseyns d. h. Persön-

lichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Object, also auch kein Bewusstseyn, und keine Einheit des Bewustseyns d. h. Persönlichkeit. Mit absolute Freiheit ist auch kein Selbstbewusstseyn mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein Object, keinen Wiederstand mehr giebt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht Bewusstseyn;" [1]) later komt hij tot het inzigt, dat er een onderscheid moet gedacht worden tusschen „dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist." [2]) God heeft den grond van zijn bestaan in zich; het is de natuur in God. [3]) „Gott ist durch die Verbindung des idealen Princips in ihm, mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit. Dieser Grund seiner Existenz ist die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabhängliches, aber doch unterschiedenes Wesen, und nicht Gott zu nennen.

Hier en in de geheele voorstelling van Schelling, ontbreekt de ware éénheid; beide factoren worden slechts één in de liefde. Schelling is uitgegaan van het begrip. Het is alsof hij zich het volgende probleem gesteld had: Gegeven is het bestaan van het eindige, het booze, — hoe is het absolute dan te denken? Hij is gedreven tot zijne stelling door de behoefte om het bestaan van datgene te verklaren, waarvan de grond zoo min buiten als in God kon gezocht worden.

Alléén in het zelfbewustzijn worden subject en object gescheiden gevonden, zóódat zij elkander wederkeerig produceren; het persoonlijk wezen onderscheidt zich van zich-zelven, van zijne eigene voortbrengselen en werkzaamheden en trekt zich gedu-

1) W. W. I. § 180, 220, 335, Abhand. I. 401, sq.

2) Phil. Schr. I. 429. X. Zeitschr. für Spec. Physik. B. II. heft 2. § 54. Anm. und Anm. zu § 92.

3) I. 429, 487.

rig in zijne eenheid terug. Het is geene abstractie; maar in het bewustzijn de FORMEELE, in het zelfbewustzijn de MATERIËELE en in beide de REËELE grond van zijn inhoud.

Zoolang de inhoud met het ik vereenzelvigd wordt, is er geene vrijheid mogelijk; uit het bepaalde kan slechts het bepaalde voortkomen. [1]) Op dit standpunt is het Determinisme onvermijdelijk, en wanneer de handhaver der vrijheid zich daarop verplaatst, kan hij zich slechts door eene inconsequentie redden. Vrijheid wordt dan noodwendig de mogelijkheid van toevallig handelen.

Eene aanhaling uit de Rechts-und Staatslehre van Stahl, een leerling van Schelling, [2]) kan ons dit duidelijk maken. „Das Ich ist nicht ein abstractes, leeres, es ist Selbstbefriedigungsstreben in seinem innersten Centrum..... Die Person nämlich in ihrem innersten Centrum hat eine Macht absoluten Anfangs. Aber es hat auch einen Grund und Inhalt an dem Streben nach Befriedigung, das von der Person schlechthin unzertrennlich ist."

De kerk heeft negatief, maar daarom toch wezentlijk, èn in de Christologie, èn in de Anthropologie, zich tegen de vereenzelviging van subject en natuur verklaard.

Tegenover Nestorius en Eutyches beiden heeft de formule van Chalcedon, de eenheid van den persoon niet uit maar in de naturen (die daardoor tot onwezentlijke momenten werden gemaakt) gehandhaafd. Ook waar men tegenover het oppervlakkige Pelagianisme eene *dura necessitas peccandi* stelde, werd het Manicheïsme en het gevoelen van Flacius verworpen, omdat deze noodzakelijkheid haren grond niet alleen in de natuur, maar in den wil zelven vindt.

Dat deze voorstelling gebrekkig is geven wij toe, — het wezentlijke in het dogma is ook te zoeken in de handhaving van het feit, niet in de wijze waarop dit geschiedt, omdat

1) Spencer: Princ. of Psycolog. London 1855.
2) I. 130, 131.

zulks, gelijk wij gezien hebben, afhangt van het inzigt der gelijktijdige wetenschap of liever van de heerschende philosophie, — maar door die voorstelling wordt de weg voor de ontwikkeling open gehouden, omdat de wil hier de uitdrukking van de concrete persoonlijkheid is.

Is zelfbewustzijn = zelfbepaling = persoonlijkheid = vrijheid, dan volgt er uit, dat het als zelfbewustzijn ook tevens bewustzijn van vrijheid is.

Onder allerlei vormen voorgesteld, is hier het punt, waarop de aanvallen van het Determinisme het meest en met het beste gevolg gerigt zijn geworden, en waar zij ter zelfder tijd met niet minder goed gevolg zijn afgeslagen. Waaruit zullen wij ons dit verklaren? Immers hieruit, dat het bewustzijn van vrijheid even onverdelgbaar is, als de verschillende verklaringen die er van gegeven zijn, onhoudbaar mogen heeten.

Evenwel gelooven wij, dat er op de deterministische voorstelling van dit bewustzijn veel valt af te dingen, en dat, indien er al ter eener zijde iets in het bewustzijn zelf is, dat ook die voorstelling schijnt te regtvaardigen, er ook veel is dat haar logenstraft. Wij kunnen in dit verband toepassen, wat J. H. Fichte [1]) van den *consensus gentium*, als argument voor het bestaan van God, heeft gezegd: „hij erlangt zijne beteekenis niet zoo zeer hierdoor, dat hij vele getuigenissen voor eene waarheid aanvoert, als dat hij op eene eeuwige bron er van wijst." Niet minder waar is het wat M. de Talleyrand eens zeide in de zaal der vertegenwoordiging, „Il y a quelqu'un, qui a plus d'esprit que Napoléon, plus d'esprit que Voltaire — c'est tout le monde."

Wij willen deze getuigenis dus niet versmaden, maar liever onderzoeken.

1. Het populaire bewustzijn stelt vrijheid niet in betrekking tot magt of tot doen en kan daarom niet in de formule „ik kan doen wat ik wil," uitgedrukt worden,

1) Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen S. 17, Leipzig 1867.

gelijk o. a. Mill tracht aan te toonen: „We shall find that this feeling of being able to modify our character, if we wish, is itself the feeling of moral freedom, we are conscious of." Dat menigeen het *agere* van den wil, door „doen" uitdrukt, gelooven wij gaarne — maar dat hij aan uitvoering denkt, verder dan deze hierin ligt opgesloten, ontkennen wij ten sterkste.

2. Wanneer wij deze beteekenis echter opheffen, dan is de verklaring van den Determinist toch nog te verwerpen. „Ik kan doen wat ik wil," zegt het bewustzijn, — „wanneer ik wil," zegt de Determinist. Dit spreekt wel van zelf, zeggen wij, maar nu maakt gij iets, dat stilzwijgend vooronderstelt is, tot voorwaarde. — Dit staat gelijk met: „ik kan doen — wat ik kan doen." — Het Determinisme predikt meer zulke gewigtige waarheden!

3. Het populaire bewustzijn stelt vrijheid niet slechts in betrekking tot doen, maar ook tot laten.

„Hebt gij gedaan wat ik u vroeg?"

„Ik heb het vergeten."

„Gij had het niet mogen vergeten."

4. Het bewustzijn van vrijheid gaat gepaard met dat van onmagt (in een dronkaard b. v.), zoowel als met dat van volgens motieven gehandeld te hebben. Het motief is juist de maatstaf der zedelijkheid.

5. Het bewustzijn zegt mij, dat ik nooit zonder doel handel, en indien ik dit schijnbaar doe, acht het dit geene voortreffelijkheid; waar het eene of andere daad met den naam „willekeurig" bestempelt, daar bedoelt het niet dat die daad zonder grond, maar alleen dat zij door zelfzucht gedicteerd en buiten betrekking tot het belang van anderen of de hoogere wet uitgevoerd is.

Het bewustzijn van vrijheid is in geen geval met het gevoel van vrijheid gelijk te stellen; anders zou de tegenwerping van Bayle en Hobbes volkomen gepast zijn." [1])

---

1) Bayle: Cursus Philos.; lectiones Philosophicae. Spinoza, Ethices Pars III,

Het gevoel is iets subjectiefs; het zelfbewustzijn is de grond van alle zekerheid; het gevoel kan slechts getuigenis afleggen voor zichzelf: het kan niet voor de juistheid instaan, van datgene wat aangevoerd wordt om het te verklaren; — het zelfbewustzijn heeft geene verklaring noodig; het valt zamen met het wezen van den mensch; het kan ook uit niets anders verklaard worden, omdat het zijnen grond in niets anders vindt; het gevoel is veranderlijk, het zelfbewustzijn blijvend; niet allen hebben hetzelfde gevoel, het zelfbewustzijn daarentegen kan alleen met den mensch vernietigd worden. Dit zelfbewustzijn nu is het wezentlijke in het bewustzijn van vrijheid.

Het ik kent zich zelven en zijn inhoud als den zijnen; weten en zijn kunnen in het zelfbewustzijn niet worden gescheiden.

Het zijn de twee zijden naar welke zich het zelfbewustzijn, niet als eene abstractie, maar als het wezen van den mensch gedacht, openbaart.

Hebben wij gezien welke gevolgen het had, dat Cartesius van het subject eene abstractie gemaakt had, die niet in het bewustzijn gevonden werd, maar slechts voor de reflectie bestond: — wij hebben dit slechts in betrekking gesteld tot het onderzoek naar het reaal substraat van het denken. Er is echter eene slechts oppervlakkige kennis van de geschiedenis der wijsbegeerte na Cartesius noodig, om in te zien, dat diezelfde dwaling ook haren invloed op de vraag naar de realiteit van het object, d. w. z. naar het weten, deed gelden.

Cartesius had slechts een concreet subject met een empirischen inhoud, waarvan men niet bepalen kon, hoe het dien uit zich-zelven, en waarvan men niet bewijzen kon, dat het dien van iets buiten zich ontleend had.

De zekerheid, door Cartesius verkregen, kon alleen voor het

Prop. II, Schol.-Shopenhauer: Grundprobleme der Ethik. Vatke: Willensfreiheit. Zie ook eene schoone illustratie in Sigwart: „Das problem der Freiheit." 102. blz.

subject gelden, en het idealisme — wij meenen dat Prof. Opzoomer het ergens gezegd heeft — bleef onoverwinnelijk.

Bestaat er, zóó wordt dus de vraag, een object buiten het weten?

Hoe kunnen wij hierop antwoorden, indien in het reale subject geen maatstaf is, om subject van object te onderscheiden? Het weten is „de bewuste overeenstemming van de gedachte van een denkend subject met het wezen van het object," — in de gedachte ligt de eenheid van beide.

Tot het weten wordt vereischt: een subject, dat zich-zelf, in en met de gedachte, van het object onderscheidt en zeggen kan: „niet uit mij!" In zich-zelf heeft het de zekerheid, in het object de waarheid van het weten.

Hierdoor wordt het aannemen van een bestaan buiten het weten, meer dan eene hypothese. Het ik kent zich-zelf als ik, en daarom kent het 't object als niet-ik.

Hebben wij tot nog toe alleen van het „niet-ik" in het bewustzijn gesproken, als inhoud van het ik, — datzelfde bewustzijn leert mij het object hiervan afscheiden. Zóó verkrijgen wij een nieuw element in het bewustzijn.

1ste (zelf) het ik-subject.

2de (zelf) het niet ik-subject. (Deze beide zijn van homogene natuur).

3de (niet zelf) het niet ik-object, de werkelijkheid buiten mij.

Het ik moet zijn inhoud objectiveren, zich als niet-ik stellen, om zich als concreet ik, van het object buiten en het objectief element in het weten, te kunnen onderscheiden.

Wanneer wij nu op den inhoud van het weten zelf het oog vestigen, dan verkrijgen wij hetzelfde resultaat. Om te kunnen weten, heb ik noodig een object, dat op mij inwerkt, dat zich in mij afspiegelt, een subject, dat als ondoordringbaar punt tegenover het object staat, om den ontvangen indruk zelfstandig te kunnen bemagtigen en verwerken, en daartoe in het subject de magt, om zich-zelf te objecti-

veren en, onafhankelijk van het object, de verschillende indrukken te combineren en reproduceren.

Zonder het object zou aan het weten alle inhoud ontbreken, of liever, zou al ons gewaarworden, denken, voelen en willen een doelloos spel van den geest zijn, in het stellen en weder opheffen van een inhoud, waarvan men niet zou kunnen verklaren, hoe hij er toe kwam. Zonder subject zou het object eene doode massa zonder leven zijn, eene veelheid zonder eenheid, een iets, dat geweten kon worden, zonder een iemand, die wist, m. a. w. iets, waarvan geen kennis genomen kon worden.

Zonder de magt in het subject om zich-zelf te objectiveren, zou er geen zelfbewustzijn, geen zelfstandig inwerken op den inhoud, de stof der kennis, en bij gevolg geene zedelijke ontwikkeling zijn. De gewaarwordingen, voorstellingen en physisch-psychische toestanden van het ééne oogenblik, waren dan de factoren, waaruit die van het volgende noodwendig ontstonden; — onder de leiding, niet van het subject, maar van den veelsoortigen inhoud van den geest — of liever, van de wetten en krachten, — die met dien inhoud gegeven zijn, onder den invloed waarvan de voorstellingen elkander zouden wijzigen, onafhankelijk van alles, behalve van het object, dat, van buiten af inwerkende op het proces, zich evenzeer met noodzakelijkheid, als factor zou laten gelden.

Het subject zou dan de spiegel zijn, waaraan de buitenwereld zich steeds zou blijven opdringen; terwijl de verschillende voorwerpen, die er in teruggekaatst werden, het een door het ander en allen door de buitenwereld zouden gewijzigd worden.

Geen weten dus zonder een object, dat geweten kan worden, een subject dat weet en in het subject eene magt, waardoor datgene wat geweten wordt, — als eigendom van het subject vrij gereproduceerd, en met zelfstandigheid in een niet toevallig, maar bedoeld verband met den anderen inhoud van mijne kennis gebragt kan worden, — als eigene daad, niet als product van het geheel mijner voor-

stellingen of als laatste schakel eener reeks, die slechts door zich zelve bepaald is.

De grond, die het eerst in het subject is, wordt het laatst in het object verkregen: wat hier gevonden is, wordt daar gezocht.

Hebben wij vroeger (§ 27) het bestaan van de eindige werkelijkheid aangenomen in het geloof; nu hebben wij een grond voor dat geloof, zoowel als een waarborg voor datgene, wat geloofd wordt. Het subject heeft zekerheid, niet slechts aangaande zijn eigen bestaan, maar weet tevens dat het de grond is van datgene, wat het als „niet-ik" tegenover zich plaatst, en daarom komt het niet alleen tot het bestaan van het object, maar ook tot een grond voor dat bestaan.

Daar het subject dien grond echter niet waarnemen, of uit iets anders afleiden kan, moet het dien stellen, en is geregtigd dit te doen, omdat het in zich zelven een maatstaf heeft voor het begrip.

Het ik, dat weet de grond te zijn van de, op zich zelve onpersoonlijke, bepalingen in hem, stelt het ik in het object, en komt noodwendig tot het aannemen van een persoonlijk God, als grond voor de onpersoonlijke natuur.

Het ontologisch argument is het ware, indien het zich slechts niet wil doen gelden op een gebied, dat daarbuiten ligt; wanneer het slechts geen sprong doet van het denken tot het zijn. Hier wordt het aangevuld: wat wij als grond denken is tevens vóór en zonder dat wij het als grond denken. Hij (de grond = God) wordt gedacht, omdat hij is.

Het Kosmologisch argument breekt de reeks van eindige oorzaken af, om de Oneindige oorzaak te poneren. Dit is het gevolg hiervan, dat het begrip grond, als begrip, maar zelf losgerukt van zijn eigen grond, — de onmiddelijke uitspraak van het zelfsbewustzijn, — wordt toegepast op de empirische werkelijkheid; en nu, juist omdat het dien grond heeft laten vallen, louter negatieve waarde bezit. Hier erlangt het zijne volle beteekenis; het positieve in dit begrip is de per-

soonlijkheid die zich zelve grond weet, en niet bevredigd is totdat het ook voor het object een zelf-grond heeft gesteld. Anders uitgedrukt: het bestaan van God wordt geloofd.

De grond van dat bestaan wordt gezocht; geloof wordt weten, zoodra wij in den grond van het geloof ook dien van het bestaan hebben erkend, in den vorm van het begrip, dat op subject en object beide van toepassing is, — wanneer, in een woord, het geloof aan het begrip zijn grond heeft gegeven. Dit te doen is dan ook het bestendig streven des geloofs geweest; immers wanneer het geloof het bestaan van God tracht te bewijzen, dan vooronderstelt het dat bestaan reeds, en acht het zich tevens in het bezit van eene idee van God, iets dat niet te regtvaardigen is, wanneer wij hier bewijzen in den eigenlijken zin van dat woord nemen.

Het geloof zoekt schijnbaar een grond voor het object, werkelijk slechts een grond voor zich-zelf. De wijsbegeerte heeft niets te bewijzen; zij zoekt, zij vraagt niet óf er een grond is, maar hoe die gedacht en waar die gevonden kan worden. Tegenover de wijsbegeerte heeft het geloof dus slechts te bewijzen, dat de grond, dien het vooronderstelt, persoon moet zijn.

De idee van persoonlijkheid is dus uitgangspunt van het geloof en resultaat van de wijsbegeerte, die zich door de feiten laat voorlichten, door het geloof haar aangeboden.

Wij gaan van het subject uit, om aangaande het object tot zekerheid te komen, en vinden in dat subject de voorwaarden voor den grond ook van het object.

Uit het denken kunnen wij niet tot den grond komen, wel uit den grond van dat denken — het persoonlijke ik.

Zoodra stellen wij ons echter God niet als persoon voor of wij hooren de beschuldiging: gij denkt u het absolute anthropomorphistisch! Inderdaad? maar welk begrip zult gij u dan daarvan kunnen vormen, zonder dat dit aan dezelfde beschuldiging blootstaat.

„We cannot reason but from what we know." Dit is volkomen waar: maar nu moet ge dan ook van daar uit uw

uitgangspunt kiezen. Welk zal dat zijn? de wereld der stof? of de mensch? — want een derde is er niet.

Het begrip van onmetelijke ruimte, waarnaast niets te denken is, of van het abstracte óéne, dat het vele, als iets anders, buitensluit, moge al niet anthropomorphistisch zijn, het is toch physisch en dat is, onzes inziens, nog erger.

Wat beteekent uwe beschuldiging dan? — Indien wij van eene *cognitio Dei* spraken (*vera* of *adequata*, dat is hetzelfde), ja, dan zou tegen onze voorstelling velerlei kunnen ingebragt worden. Immers wij zouden dan absolute kennis in ons moeten vooronderstellen; maar wanneer wij belijden geene *cognitio* van God te bezitten, dan alleen door, of liever van de openbaring, dan spreken wij hier van „cognitie" met hetzelfde regt, waarmede wij dit woord, met betrekking tot de wereld buiten ons bezigen. Voltaire heeft in een zijner philosophische romans eene ontmoeting voorgesteld, tusschen Mkromegas, bewoner van eene der vaste sterren, en den Secretaris van een wetenschappelijk genootschap op de planeet Saturnus, die verbaasd staat over het aantal zintuigen waarin deze zich verheugt. „Zeg mij," vraagt hij eindelijk: „hoeveel eigenschappen heeft de stof op Saturnus?" „Indien gij de wezentlijke eigenschappen bedoelt, was het antwoord, die tot het bestaan onzer planeet vereischt worden, dan tellen wij er drie honderd." — „Nu," hernam de vorige, „het kan zijn, dat dit gering aantal genoeg is voor het doel, waarmede de Schepper u in uwe eigene woning geplaatst heeft. De bol is klein, de bewoners zijn het evenzeer; gij hebt weinig zintuigen; de stof bij u heeft weinig eigenschappen. In dit alles heeft de Schepper u naar elkander geaccommodeerd."

Wij zouden hieruit het besluit moeten trekken, dat wij slechts waarnemen, wat wij waarnemen kunnen. Of er met andere, meerdere en beter geoefende organen, meer tot onze kennis zou komen, daarvan weten wij niets. Zóó is het ook in het andere geval.

Wij hebben kennis van God, juist voor zoover wij vatbaar-

heid hebben om zijne manifestatie in ons op te nemen. 't Absolute als zóódanig, d. i. in zijn wezen, is geen object van het menschelijk denken. Dát het bestaan moet, — wij kunnen niet nalaten dit te stellen; — hóe het bestaan moet? — dit leeren wij door de voorwaarden te kennen, waaronder iets als grond kan gedacht worden. Dat het bestaat, dit kunnen wij, wanneer het voorgaande vast staat, weten uit de manifestatie.

Al onze kennis is anthropocentrisch.

Maar wat zullen wij nu antwoorden op de tegenwerping, dat het begrip persoonlijkheid noodwendig als eindig moet gedacht worden?

Prof. Scholten b.v. zegt: [1]) „De vraag of niet het begrip der Goddelijke liefde meêbrengt, dat God als persoon tegen andere personen overstaat, wier aanzijn de oneindigheid Gods beperkt, heeft haren grond, gelijk alle reeds behandelde zwarigheden, hierin, dat men op indeterministische wijze het schepsel, bepaaldelijk den mensch, van God isoleert. Het indeterminisme stelt zich God niet enkel voor als persoonlijk, — dit begrip toch is van God onafscheidelijk — maar anthropomorphistisch in den vorm der menschelijke persoonlijkheid. Het begrip der menschelijke persoonlijkheid brengt mede, dat de eene persoon buiten en onafhankelijk van den anderen bestaat. Wordt dat begrip van persoonlijkheid anthropomorphistisch overgebragt op God, dan wordt God als persoon tegen andere, van Hem niet afhankelijke, van hem geïsoleerd bestaande personen overgesteld, en ontstaat er eene voorstelling van God, bij welke de hoogste, de absolute vorm der liefde, het inleven of zijn van God in de eindige redelijke wezens, m. a. w. de liefde, zooals Jezus haar beschrijft, verloren gaat."

Wij moeten deze voorstelling als onverdedigbaar afwijzen.

Het predikaat eindig toch is niet noodwendig van toepassing op het begrip persoonlijkheid.

---

1) De vrijë Wil, blz. 382.

De concrete persoon kán eindig wezen, kán geworden zijn — maar dan is hij dit omdat zijn inhoud eindig is, geworden is. De mensch heeft een inhoud, hem gegeven in zijne natuur en door het object; omdat hij persoon is bezit hij de magt om dien inhoud tot den zijnen d. w. z. vrij te maken; m. a. w. voor den mensch is noodzakelijkheid de grondslag der vrijheid. — In God is een oneindige inhoud en die is door, en in, en onafscheidelijk van Hem. — In den mensch is een duistere achtergrond. Hij bezit niet alles wat hij in zich heeft; en daarom is zijne magt over zijn inhoud niet volkomen. In de duisternis worden zijne gedachten geboren; in hem is dat wat als eene magt tegenover hem staat; dit moet onderworpen en dienstbaar gemaakt worden aan het doel, dat hij zelfstandig gesteld heeft. „Durch zu dringen zum Licht!" [1]) dat is zijn streven — de natuur moet geest worden; het organisme moet ophouden eene magt te zijn, die voor zich zelve werkt. Maar bij God is het volle licht; bij Hem is het eeuwig dag. — De eindige persoonlijkheid is eindig, niet omdat zij persoonlijk is, maar omdat er zooveel onpersoonlijks in haar is overgebleven. — Bij God is de inhoud, de grond, de natuur niet vrij geworden (Schelling), maar eeuwig één met het subject, altijd vrij, d. w. z. altijd persoonlijk geweest.

Neen, wij zijn het niet die God eindig maken; dat doet hij, die zich een God schept, die in eindige geesten leeft en wordt en die slechts de som van al het eindige is.

Het begrip Persoonlijkheid omvat zoowel wat een eindigen als wat een oneindigen inhoud heeft. Het is een generisch begrip, dat wij van twee zeer onderscheidene zaken kunnen gebruiken, zoolang de overeenstemming in datgene wat door het woord te kennen wordt gegeven, wezentlijk en het verschil slechts bijkomstig is. [2])

Hiermede is het resultaat, dat wij beoogden bereikt en de

1) Zinspreuk van J. G. Fichte.

2) Prof. Sengler: Die Idee Gottes. Heidelberg 1845. o. a. I. 1. 151.

beteekenis van het probleem der vrijheid voor het Theïstisch Godsbegrip in het licht gesteld. Vrijheid is het wezen van de persoonlijkheid. De mensch is niet slechts individu, maar ook subject en ook zelfgrond. Als subject kan hij instaan voor het bestaan van een object — als grond zoekt hij een grond ook voor dat wat buiten hem ligt — en ofschoon hij dien grond niet kan bereiken, evenmin door zijn denken als door waarneming, toch draagt hij in het onverdelgbare wezen van zijne eigene persoonlijkheid, den maatstaf in zich van hetgeen die grond zijn moet. — Reeds het object is hem daarom eene openbaring van den grond; maar dan alleen, wanneer in dat object de grond als subject te voorschijn treedt, zich in meer eigentlijken zin, d. i., als persoon openbaart, vindt de mensch rust in zijn zoeken, bevrediging voor zijn denken; dan eerst wordt zijn Godsbegrip Godsdienst, d. i. gemeenschap met den Persoonlijken, van wien hij zich afhankelijk weet. — Afhankelijk weet? — Ja, hij de eindige, die een object buiten en eenen inhoud in zich vindt, welken hij niet gemaakt, maar slechts tot zijn eigen gemaakt heeft, weet zich beperkt en eindig — vindt zich in eene drievoudige betrekking tot zijne eigene natuur, tot de dingen buiten zich, en tot Hem, die de grond is van beide. Het resultaat van dit onderzoek is slechts uitgangspunt voor menig ander.

Hoe staat de mensch tegenover zich zelf, tegenover God? Ziedaar twee hoofdvragen, waarvoor een antwoord nog is te zoeken. Het metaphysisch vrijheidsbegrip, dat wij nu ontwikkelden, vormt slechts den grondslag van het onderzoek naar de betrekking tusschen vrijheid en magt; den persoon en de natuur, het eindige en het oneindige. Is het waar wat Schelling zegt: „Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht ausser und neben dem Göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar is. Wie die Sonne an's Firmament alle Himmellichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Causalität in einem Wesen, lässt allen

andern nur unbedingte Passivität übrig," [1]) — dan is er voor eene eindige persoonlijkheid geene plaats, maar daarmede verliezen wij dan èn het Theïstisch Godsbegrip èn iederen waarborg van zekerheid. Is het tegendeel waar, dan kunnen wij verwachten, dat vrijheid en het Godsbegrip elkander wederkeerig nog meer zullen ophelderen, gelijk zij dit tot hiertoe reeds hebben gedaan. Hieraan wenschen wij later een afzonderlijk onderzoek te wijden. Nu vestigen wij nog even het oog op den mensch, en zijne natuur. Hebben wij vroeger gezegd: dat het ik een niet-ik vindt, dat het zich zelf niet heeft gegeven, de vraag: „Hoe is zijne vrijheid met dit feit te rijmen?" is allezins gepast. Deze vraag doet ons spreken van „het ik en zijnen inhoud:" de wordende persoonlijkheid. Hiermede leggen wij den grondslag voor de onderscheiding tusschen vrijheid en magt, en banen ons den weg voor de behandeling der hiergenoemde vraagstukken.

1) Schelling: Freiheit. 403.

HOOFDSTUK V.

HET SUBJECT IN ZIJNE NATUUR, VERMOGENS EN AANLEG.

DE CONCRETE PERSOONLIJKHEID.

Die Natur gehorcht dem Menschen nur, wenn der Mensch zuerst auf der Natur gehorcht hat.
BENEKE.

§ 111. Het organisme vooronderstelt een levensbeginsel, dat niet als een product van materiëele krachten te denken en evenmin uit het organisme te verklaren is; immers het beheerscht die krachten en stelt ze in dienst van eene idee en schept dat organisme in harmonie met die idee uit de stof, waarin het is nedergelegd. Is het waar dat groei niet door uitwendige toevoeging maar door inwendige ontwikkeling plaats vindt, dan moet datgene reeds *in embryone* bestaan, wat zich later ontvouwt, dan moet het hoogste, het beginsel reeds aan het begin aanwezig zijn. Heeft geen deel van het organisme een afzonderlijk bestaan, is ieder deel daarentegen met het oog op de andere gevormd, terwijl het evenmin het doel als den grond zijner werking in zich-zelf vindt, dan vooronderstelt de functie het orgaan reeds en het orgaan de functie, zoodat die beiden volkomen corresponderen, en elkander wederkeerig mogelijk maken; dan is het levensbeginsel ook geene kracht (in de gewone beteekenis van het woord), maar het organiserend beginsel zelf, dat

eene idee onthult in den vorm, waarin het zich beligchaamt, terwijl het in het karakter en den aanleg der organen, de bestemming van het geheel openbaart.

Hiermede nu hebben wij toegegeven, dat er het naauwste verband bestaat tusschen de stoffelijke organisatie en de idee waarvan zij de uitdrukking is; beide toch hebben haren grond in één beginsel en staan tot elkander als wezen en verschijning.

Maar hierdoor is het Materialisme niet geregtvaardigd, wanneer het nu het leven, straks de ziel als entelechie van het ligchaam beschouwt. Wij zijn echter hiervoor dankbaar, dat het het Spiritualisme bestrijdt en ons toont hoezeer de werking afhangt van het instrument, waarmede gewerkt wordt. Er is dezelfde overeenstemming tusschen het leven en het organisme, die er is tusschen eene gedachte en hare uitdrukking; is de eene onvolkomen, de andere is het evenzeer. Het ligchaam is substraat van de werkzaamheden der ziel (enkele nog niet ten volle verklaarde verschijnselen van wat de „Nachtseite," van het zieleleven genoemd wordt, daargelaten), maar hiermede ontkennen wij niet, dat het organiserend beginsel nog iets anders is dan het organisme, en dat de producerende grond niet zamenvalt met het substraat zijner werkzaamheid.

Wij spreken van levensbeginsel en bedoelen daarmede — gelijk uit het reeds gezegde kan blijken — iets dat verschilt van het organisme waarin het zich openbaart, en dat een ander is in de plant en een ander in het dier, een ander in den mensch.

Wanneer wij dus onderscheid maken tusschen levensbeginsel en ziel, verstaan wij onder deze woorden iets anders dan wat men er gewoonlijk door wil uitdrukken.

De ziel in den mensch is ons evenzeer als het ligchaam eene openbaring van het levensbeginsel; zij is niet, zij wordt; [1])

1) Van hier dan ook de verschillende beschouwingen over haar wezen, zooals wij in de volgende coupletten zien:

staat niet tegenover en bestaat niet vóór of zonder het ligchaam, maar heeft daarmede éénen gemeenschappelijken grond.

Wij willen dus geene scheiding maken tusschen levenskracht en ziel — eene scheiding, die zich niet alleen niet op wetenschappelijke gronden regtvaardigen laat, maar ook regtstreeks weêrsproken wordt door de waarneming, dat hetgeen dan het hoogere zou moeten zijn, dermate afhankelijk is van het lagere, dat zich geene vaste grenzen tusschen die beiden laten aangeven. Dat ziel zich tot levenskracht laat reduceren of omgekeerd, gelooven wij evenmin, om redenen hierboven en reeds in het vorige hoofdstuk, waar wij spraken van het Animisme, vermeld.

Het levensbeginsel is niet hetzelfde als de stof en kan dit ook als organiserend, leidend en werkend principe niet zijn, maar terwijl het zich een stoffelijk organisme vormt, schept het zich tevens organen voor eene geheel andere soort van werkzaamheid (op welke wijze zullen wij later zien), en

---

Musicians think our souls are harmonies;
  Physicians hold that they complexions be;
Epicures make them swarms of atomies;
  Which do by chance into our bodies flee.

One thinks the soul is air; another fire;
  Another blood, diffused about the heart;
Another saith the elements conspire,
  And to her essence each doth yield a part.

Some think one gen'ral soul fills every brain,
  As the bright sun sheds light in every star;
And others think the name of soul is vain,
  And that we only well-mix'd bodies are.

For no craz'd brain could ever yet propound,
  Touching the soul so vain and fond a thought;
But some among these masters have been found,
  Which, in their schools, the self-same thing have taught.

Sir John Davies, On the Immortality of the soul. Stanza 9. 10. 11. 13.
Cf. Cicer. Tusc. Quaest. I. C. 9 & 10.

vormt zich eene ziel, die dus openbaring van eene bijzondere soort van leven is, maar mogelijk gemaakt wordt door de meer ontwikkelde stoffelijke organisatie, die evenzeer verschijning van dat leven kan genoemd worden.

Evenmin als er in de kiem van de plant eene afzonderlijke kracht is, die de kelk en eene, die den stengel voortbrengt, evenmin mogen wij in den mensch een dubbel beginsel stellen, als grond van het leven des ligchaams en dat der ziel; beide hebben één gemeenschappelijk levenscentrum.

§ 112. In de plant gaat het levensbeginsel geheel op in het organisme, waarin het zich ontvouwt, maar juist daarom zoude het hier mede vernietigd worden, indien het zich niet op nieuw in het zaad concentreerde; m. a. w. het is generisch leven; het individueele ligt in den verschijnings-vorm en gaat daarmede verloren.

Het dier onderscheidt zich van de plant, door dat het leven hier een meer inwendig organisme vormt, — een zamenstel van organen, waarvan het centrum in de hersenen is en de radiën, zich over het ligchaam uitbreiden — door middel waarvan het zijn ligchaam verder ontwikkelt en bestuurt. In het dier staat dit inwendige organisme tot het uitwendige als middel tot doel; en ofschoon het de basis is van een in menig opzigt merkwaardig zieleleven, zoo is dit evenwel geheel aan het lagere gebonden.

Wij vinden hier, wel is waar, reeds den grondslag van het individuëele leven, gelijk dit zich openbaart in de eigenaardige gewoonten, en verworvene eigenschappen, — maar dit individuëele gaat over op het geslacht. [1]) Het leven heeft zich ontvouwd in het dierlijk organisme en gaat nu daarin verloren.

Hierop mooten wij meer van nabij het oog vestigen.

Bij de behandeling van het zieleleven in het dier is men gewoon om uit te gaan van den mensch; de verschijnselen, die zich in de dieren-wereld voordoen, worden vergeleken

---

1) J. L. C. Schroeder van der Kolk: Ziel en Ligchaam. Utrecht 1864. blz. 127.

met die, welke wij bij ons zelven waarnemen. Het onderzoek is dus gebaseerd op analogie; de vermogens, die wij met het dier gemeen hebben en die welke ons uitsluitend eigen zijn, worden onderscheiden (gelijk men in de vroegere Theologie gewoon was van mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen Gods te spreken), en zóó worden dan waarneming, voorstelling, herinnering aan het dier toegekend, verstand en rede den mensch voorbehouden.

Dit is echter eene gebrekkige psychologische voorstelling, gegrond op het aannemen van afzonderlijke zielsvermogens.

Is er een specifiek onderscheid tusschen mensch en dier, dan moeten ook de herinnering en de voorstelling van het dier dierlijk in tegenstelling van menschelijk zijn. Op deze wijze alleen zullen wij alle verschijnselen van het zieleleven tot hun regt laten komen, zonder vrees dat wij aan de dieren meer zullen moeten toekennen, dan wij in het belang der menschelijke waardigheid meenen te mogen doen.

Het dier heeft, gelijk wij gezien hebben, zoowel een inwendig als een uitwendig organisme. Ieder orgaan nu is met het het oog op de behoeften van andere organen, zoowel als van het geheel ingerigt, en vormt zelf nieuwe behoeften, die zich openbaren in een gevoel van gemis, dat reactie veroorzaakt en neiging doet ontstaan. In deze neigingen nu zijn de voorwaarden, waardoor zij vervuld kunnen worden, *implicite* reeds voorhanden. Het woord van La Fourrier is hier gepast: „Les attractions sont proportionnées aux destinées."

In het dier zijn dus neigingen, die door aprioristische en daarom bewusteloos blijvende voorstellingen geleid worden. Is er, behalve de behoefte en haar object, ook de bekwaamheid aanwezig om datgene tot stand te brengen, waardoor in die behoefte kan voorzien worden, dan ontstaan hieruit nieuwe neigingen, die de Duitschers „Kunsttriebe" genoemd hebben. Hier vinden wij dus de kiem van een zieleleven, van het instinct, dat een gevolg is van de organisatie, die de idee van het dier dienen moet. Door dit instinct wordt de aandacht gerigt, wordt er kennis verkregen.

Straks treedt de voorstelling in de plaats van het object; „zien" wordt „voorstellen," en de combinatie van voorstellingen vormen een nieuw, meer inwendig organisme, hetwelk in zoodanig verband staat én met de objecten én met de behoeften, dat het door beide kan bereikt worden.

Het dier, dat zijnen dorst vroeger gelescht heeft aan een stroom, die op eenigen afstand van zijn verblijfplaats gelegen is, begeeft zich voortdurend derwaarts, wanneer de behoefte het dringt. De hond vreest den stok, waarmede hij vroeger geslagen is. Wij vinden hier dus de kiem van een dierlijk verstand. Immers zulke feiten laten zich niet verklaren gelijk Jouffroi [1]) tracht te doen, door aan de organen een herinneringsvermogen toe te schrijven. Neen: wij vinden hier een afzonderlijk ziele-leven, dat tevens vatbaarheid voor ontwikkeling heeft.

Beide de organen worden meer geoefend en het fonds van kennis uitgebreid.

„De eerste proeven van een hond om een stuk toegeworpen brood onder het vallen op te vangen, mislukken meermalen of zijn althans onhandiger dan de latere, welke door oefening geholpen worden. Het paard kan eerst door oefening gevoel voor de muzijk krijgen en op de maat leeren loopen.

„Volwassen dieren bezitten in den regel meerdere bekwaamheid dan die, welke nog in jeugdigen leeftijd verkeeren, en de spreekwijze, aan een ouden en doortrapten vos ontleend, mag geacht worden op waarheid gegrond te zijn. Ook aan de dieren moet dus een instinctmatige en later met bewustheid gepaard gaande oefening der zintuigen toegekend worden, en als zoodanig moeten vele onvermoeide en speelzieke bewegingen, gelijk wij die bij vele jonge dieren in de gelegenheid zijn op te merken, gedurende den tijd, dát zij de moederlijke hoede en zorg ondervinden, beschouwd worden.

„Les premiers mouvements sont donnés à l'etude et lorsque

---

1) Mélanges, p. 222.

nous le croyons tout occupé à jouer, c'est proprement la nature, qui joue avec lui pour l'instruire." [1])

Hoe ver evenwel de ontwikkeling van het dier moge gaan, zijn doen en laten is gedetermineerd. Het levensbeginsel put zich uit in de totaal-organisatie.

Voorstellingen zijn verbindend, nooit analyserend. De hond vreest den stok, waarmede hij geslagen is in de handen van den vriend zoowel als van den vijand. Van hier ook dat hij geene idealen schept; het vermogen toch om dit te doen, vooronderstelt abstractie en generalisatie, zoowel als een subject, dat voorstellingen afhankelijk van de objecten combineert. Bij het dier nu hangt alles af én van de objecten én van de behoeften. De verbeelding geniet daarom ook niet vóór de vervulling. Het geheele zieleleven is in dienst van het uitwendig organisme.

Er is dus eenige waarheid in hetgeen Carus zegt: „Das Thier sei, wenn man seine merkwurdige Instincte und Triebe recht studire, ansusehen als eine Art von Sonnambule." [2])

Hetzelfde vinden wij reeds bij Cuvier, [3]) die duistere en aangeborene voorstellingen te hulp roept bij de verklaring van het instinct. — „On ne peut pas se faire," zegt hij, „d'idée claire de l'instinct, qu'en admettant que ces animaux ont des images ou sensations innées et constantes, qui les determinent. C'est une sorte de rêve ou de vision qui les poursuit toujours, et dans tout ce qui a rapport à leur instinct on peut les regarder commes des espèces de sonnambules."

Na hetgeen wij in een vorig hoofdstuk gezegd hebben omtrent den grondslag van het zelfbewustzijn, zal het niet moeijelijk vallen om het zieleleven van het dier te verklaren en daarin ook eene bevestiging te vinden van de beginselen, die wij daar uitgesproken hebben.

§ 113. Ook de mensch heeft een in- en uitwendig orga-

---

1) Suringar, Ontwikkeling der zintuigen, pag. 82.
2) Psyche. 142.
3) Régne animal. vol. 1.

nisme, dat zijne idee uitdrukt, [1]) en gelijk het levensbeginsel het ligchaam gevormd heeft uit materiëele stoffen, zoo ontwikkelt het ook door het ligchaam uit de voorstellingen en het geheel der neigingen een nieuw en hooger centrum van werkzaamheid, eene ziel.

Het levensbeginsel in den mensch is echter, potentiëel, het hoogere IK dat niet in zijnen inhoud opgaat en daardoor niet aan het uitwendig organisme en evenmin aan den inwendigen toestand gebonden is.

Vóór de geboorte kunnen wij nog van geen ziel of geest spreken in den mensch — maar ook de foetus bezit eene menschelijke psyche, die de mogelijkheid van eene oneindige ontwikkeling in zich draagt. Zelfs het uitwendig organisme wordt gevormd met het oog op de toekomst, en in dienst van het hoogste gesteld, zoodat wij zouden zeggen met Schiller: „Es ist der Geist, der sich das Körper bauet." [2])

Het lagere is ook in den mensch; maar gelijk wij dit overal in de natuur zien, slechts als doorgangspunt voor het hoogere. Schreijend en hulpeloos komt het kind ter wereld; straks evolveert het zich uit de natuur, waartoe het behoort en verkrijgt, wat het in beginsel gehad heeft: eene ziel, en wordt wat het in beginsel geweest is: een geest.

§ 114. Het persoonlijk ik is dus middelpunt van de geheele ontwikkeling, maar, daar het zich tevens georganiseerd heeft, verkrijgt het, omdat ieder orgaan eene afzonderlijke magt is, met behoeften en neigingen, die niet willekeurig gewijzigd kunnen worden, onpersoonlijke bepalingen. Het inbegrip hiervan met de wetten, waaraan zij onderworpen zijn, noemen wij zijn natuur. In die natuur zijn geest en ziel geene afzonderlijke wezens of krachten, maar alleen onderscheidene begrippen van verschillende graden of soorten van werkzaamheid.

---

1) Carus: Symbolik der menschlichen Gestalt.
2) Wallenstein.

Daarom moeten wij, wanneer Zeller zegt: „Die Seele des Menschen unmittelbar nach der Geburt ist erst der Möglichkeit nach Geist; dass sie diess wirklich wird, ist auf jedem Punkt durch ihre Selbsthätigkeit bedingt; der Geist ist nur wozu er sich gemacht hat," [1]) de juistheid dezer voorstelling bestrijden en antwoorden: de ziel is geen geest en zal het nooit worden, maar datzelfde ik, dat zich een ligchaam en een ziel heeft gevormd en daarvan het principe en middelpunt blijft, wordt geest en is dit reeds in beginsel. Hetzelfde geldt ook tegen Fichte en Carus, die de tot zelfbewustzijn gekomene ziel, geest noemen. Zelfbewust is de mensch potentiëel, omdat hij niet in een inhoud opgaat; actuëel, omdat hij zich daarvan onderscheidt; het zelfbewustzijn is geen afzonderlijk gebied in mij. Ik — de eene persoon — ben mij zelf als ligchaam, ziel en geest bewust.

Het ik wordt niet, het is; maar de ziel ontstaat.

Wanneer wij, na deze ontwikkeling, tot het bewustzijn terugkeeren, dan vinden wij daarin eene bevestiging van het gezegde.

Maine de Biran heeft gelijk, wanneer hij beweert, dat het bewustzijn onmiddellijke kennis van dualiteit geeft — ongelijk, wanneer hij het „niet-ik" als iets anders tegenover het ik stelt.

Het „ik" is elastisch; nu vat het zich in eenheid met het ligchaam te zamen, dan onderscheidt het zich daarvan (wij denken hier aan het woord van Maarschalk Turenne, toen hij zijn ligchaam voelde beven bij den aanvang van den slag: „Tu trembles, carcasse! tu tremblerais encore plus si tu savais où je te conduirai); zoo is het ook met de ziel en met de enkele gedachten of toestanden. [2])

Nu blijft ons nog over om het ik in zijne natuur, d. w. z. gelijk het zich georganiseerd heeft, te beschouwen, om dan

---

1) Zeller: Jahrb. V. 412.

2) Wij stellen dus dualiteit op monistischen grondslag, tegenover Dr. G. H. Lamers, in zijne Bijdragen, I. Dl., 1. Stuk, bl. 18:

de vraag te beantwoorden, in welke verhouding het staat tot zijne onpersoonlijke bepalingen; dat wij geen oorzakelijk verband tusschen het ik en zijne natuur, of tusschen verschillende zijden van deze natuur (gelijk geschiedt wanneer wij de Rede als den mensch [1]) beschouwen) mogen aannemen, volgt uit het gezegde.

Het ééne subject openbaart zich in alle zijne bepalingen als het principe dier bepalingen. Hierin bestaat zijne vrijheid, dat het in geen van die allen opgaat, maar dat het zich van die allen onderscheidt en zelfstandig op haar kan inwerken. Het is echter beperkt voor zoover het dit middellijk doen moet en wel door datgene waarvan het zich de mogelijkheid door de natuur ziet aangeboden.

Vrijheid is het onverdelgbare wezen van den mensch; mindere of meerdere magt is zijn feitelijke toestand.

§ 115. In plaats van een enkel begrip, dat zich op verschillende wijze openbaarde, nam men vroeger algemeen in de ziel een aantal verpersoonlijkte krachten aan, vermogens genoemd.

De Psychologie beschouwde verschillende bewuste toestanden als eigenschappen van de ziel, en paste daarmede het beginsel toe, waardoor de natuurkundige evenveel afzonderlijke krachten stelt als noodig zijn om verschijnselen te verklaren, die niet uit elkander konden afgeleid worden. Met betrekking tot deze gehypostaseerde soort-begrippen is het soms moeijelijk te weten te komen, of er van vermogens of wel van zoovele zielen sprake is; zóó heeft men o. a. omtrent de bedoeling van Plato getwist, wat betreft zijn drievoudige (τριμέρης) verdeeling der ziel.

„*Plato*" zegt Cicero [2]), „*triplicem finxit animam: cujus principatum, id est rationem, in capite, sicut in arce, posuit: et*

1) Roorda: Zielkunde 1e Ed. p. 166.
2) Tusc. Quaest. I, 10, 20.

duas partes parere voluit, iram et cupiditatem: quas locis disclusit; iram in pectore, cupiditatem subter praecordia locavit."

Geen wonder! waar vermogens tot subjecten gemaakt worden, daar moet de eenheid van het subject te loor gaan. En vinden we niet bij menigen lateren wijsgeer de voorstelling, dat het zoogenoemde „vermogen" eene kracht is, die sluimert en ontwaakt, vaste benamingen draagt en bepaalde functiën verrigt, zoodat wij de klagt van Seneca met betrekking hierop konden overnemen: „*Talem ergo nobis faciem animi proponitis, qualis est hydrae multa habentis capita, quorum unumquodque per se pugnat, per se nocet.*" [1])

In de middeleeuwen werd er gestreden over de vraag: of de vermogens onderscheiden waren van het wezen der ziel of slechts van elkander.

Thomas beweerde het eerste; Hendrik van Ghent het laatste.

Scotus stelde slechts een logisch onderscheid, gelijk ook Augustinus [2]) en Alcuinus [3]).

Dat er door de partijen over de bedoeling vooral van de beide laatsten getwist is geworden, is evenwel ligt te verklaren. Het is toch niet genoeg om de eenheid te beweren, indien men niet heeft aangetoond, dat zulke verschillende werkzaamheden aan één beginsel toegeschreven kúnnen worden.

Wat het aantal en de rangschikking der vermogens betreft, daaromtrent vinden wij de meest verschillende inzigten. De Peripatetici verdeelden de vermogens in *facultates cognoscendi*

---

1) Seneca: Epist. CXIII „An virtutes sint animalia."

2) Augustinus, de Trin. lib. X, c. 11. § 18: haec tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita; nec tres mentes, sed una mens; consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia.

3) It is called by various names; the soul while it vivifies; the spirit while it contemplates; sensibility when it feels; the mind when it knows; the intellect when it understands; the will when it consents; the memory when it remembers; but these are not distinct in substance as they are in names; they are but one soul (Alcuinus).

et appetendi; meestal wordt eene drievoudige verdeeling gevolgd. Malebranche [1]) onderscheidt „verstand en wil." L'esprit de l'homme n'étant pas materiel ou étendu est sans doute une substance simple, indivisible et sans aucune composition de parties; mais cependant on a coutume de distinguer en lui deux facultés, savoir *l'entendement* et *la volonté*.... il me semble que les notions qu'on a de ces deux facultés ne sont pas assez nettes et assez distinctes," en om de duidelijkheid te vermeerderen vergelijkt hij de eerste bij de vatbaarheid van ligchamen „de recevoir différentes configurations;" en de tweede „de recevoir différents mouvements."

Hobbes voegt aan deze beide nog ondergeschikte vermogens toe. Over het algemeen genomen vinden wij bij de Duitschers in den laatsten tijd de meer eenvoudige verdeelingen; bij de Engelschen de meer ingewikkelde. [2])

Aan protesten tegen de splitsing der ééne ziel in zulke onderscheidene vermogens heeft het evenwel nooit ontbroken [3]), evenmin als aan pogingen om deze verschillende werkzaamheden der ziel tot een enkel beginsel der ziel terug te voeren en daaruit af te leiden.

Zoo zegt Condillac: „C'est l'âme seule qui connait parceque c'est l'âme seule qui sent; et il n'appartient qu'à elle

---

1) Recherches de la vérité, pag. 2, in 4°.

2) Hamilton bijv., wiens „Lectures on Metaphysics" een schat van geleerdheid bevatten, en daarbij door buitengewone klaarheid en scherpzinnigheid uitmuuten, en wiens philosophie in Engeland nog altijd aan de orde is, onderscheidt alleen het kenvermogen als volgt:

I. Presentative { external = Perception.
{ internal = self-consciousness.

II. Conservative = memory.

III. Reproductive { without will-suggestion.
{ with will-reminiscence.

IV. Representative = Imagination.

V. Elaborative = Comparison (faculty of Relations).

VI. Regulative = Reason, common sense.

3) Hobbes of liberty and necessity, cap. 21. Locke: Essay, bk. 2 and bk. 3 cap. 10. Leibnitz: Nouveaux ess. II. cap. 21. Opera Philos. ed. Erdm. 251.

de faire l'analyse de tout ce qui est connu par sensation. Certainement cette faculté enveloppe toutes celles, qui peuvent venir à notre connaissance." [1])

Laromiguière, die uit de school van Condillac is voortgekomen, heeft onder invloed van de Schotsche wijsgeeren, het passieve beginsel van zijn meester met een actief beginsel „aandacht" verwisseld — evenwel zonder eenige metaphysische basis. Hij zegt: [2])

„Le Système des facultés de l'âme se compose de deux systèmes: le système des facultés de l'entendement, et le système des facultés de la volonté. Le premier comprend trois facultés particulières: l'attention, la comparaison, le raisonnement. Le second en comprend également trois; le désir, la préference, la liberté.

Comme l'attention est la concentration de l'activité de l'âme sur un object, afin d'en acquérir l'idée; le désir est la concentration de cette même activité sur un objet, afin d'en obtenir la jouissance.

„Souvenez-vous de la manière dont toutes les facultés de l'âme sont liées les unes aux autres. La liberté dérive de la préférence; la préférence, du désir; le désir naît de l'action des facultés de l'entendement, qui sont *l'attention*, *la comparaison* et *le raisonnement*. Le raisonnement n'est qu'une double comparaison; la comparaison est une double attention, et l'attention, faculté première, est le principe générateur de toutes les facultés."

Bij Hartley en Priestley treden nu de wetten der associatie in plaats van aandacht „not only all our intellectual pleasures and pains, but all the phenomena of memory, imagination, volition, reasoning and every other mental affection and operation, are only different modes or cases of the association of ideas, so that nothing is requisite to make any

---

1) Logique de Condillac 1re partie ch. 7.

2) Leçons de Phil. 1re partie, pp. 175, 182.

man whatever he is, but a sentient principle with this single property." [1])

Als eigentlijke bestrijders van de leer der zielsvermogens, in den laatsten tijd, kunnen wij melding maken van Beneke [2]) en Herbart. De eerstgenoemde geeft slechts zekere ur-vermogens (de zintuigen, als bestanddeelen van de substantie) toe, zoodat zij daarin, en niet in een hiervan verschillend substraat, hunnen grond vinden. De laatste, voor wien de ziel een onzamengesteld wezen is, zoekt in de voorstellingen (Selbsterhaltungen), die elkander wijzigen, een beginsel ter verklaring van de verschillende psychische toestanden.

Nu mogen wij al niet deelen in het gevoelen van een der Psychologen boven genoemd, wij moeten hun streven als echt wetenschappelijk huldigen. De genetische methode is de eenige, die wij bij het beschouwen van het ziele-leven kunnen goedkeuren. [3]) Het is echter een ander belang, dat ons dringt om, in dit verband, tegen het aannemen van zielsvermogens te protesteren. Door deze aan te nemen toch, gaat niet alleen de eenheid van het beginsel in den mensch, maar ook de mogelijkheid om zijne vrijheid wetenschappelijk te handhaven, verloren.

Een vermogen is immers eene bepaalde kracht, die onder bepaalde omstandigheden werkt en tot andere krachten in eene evenzeer bepaalde betrekking staat. Ten gevolge van die betrekking nu, zouden wij genoodzaakt zijn aan dat vermogen de vrijheid te ontzeggen, al ware het ook, dat wij die, afgezien hiervan, er aan konden toekennen. Wat baat het b. v. of men den wil emancipeert, die door het verstand voorgelicht wordt, indien dit laatste met noodzakelijkheid werkt? Vrijheid zou dan slechts met willekeur gelijkgesteld kunnen worden, en wij zouden haar niet alleen geen voorregt kunnen achten, maar haar ook niet kunnen

---

1) Priestley: Hartley's theory, Introd. Ess. p. XXIV.

2) Beneke: Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, Berlin. 1861.

3) Exner: Hegels methode.

toepassen op het „allervolkomenste wezen," en zelfs niet op den „zedelijk ontwikkelden mensch."

Uit dit oogpunt nu wenschen wij de verschijnselen van het zieleleven te beschouwen; voor zoover nl. als dit noodig mag schijnen tot de beantwoording van de vraag: In welke betrekking staat het persoonlijke ik tot de ziel en de werkzaamheden, die wij haar toeschrijven?

§ 116. Gesteld: natuur, karakter, bepaalde vermogens, zelfbewustzijn en motieven zijn gegeven, dan zal het niet moeijelijk zijn, — wij willen dit voor een oogenblik toegeven, — om te bewijzen, dat eene of andere handeling op een bepaald tijdstip voortvloeit uit den toestand, waarvan wij de elementen hier hebben genoemd; maar de vraag is, of zij zonder het aannemen van vrijheid verklaard kunnen worden. Ik ben gedetermineerd door mijne zedelijke gesteldheid; maar zoude er zulk eene gesteldheid mogelijk zijn, indien ik altijd gedetermineerd geweest ware?

Zoodra wij deze vraag met neen beantwoorden, zal men moeten toegeven, dat het Determinisme, wat haren psychologischen grondslag betreft, op eene *petitio principii* berust.

Hierdoor wordt dus weder het oogpunt bepaald, waaruit wij de verschijnselen van het zieleleven moeten beschouwen.

De werkzaamheid van het persoonlijke ik is niet tot het moment van keuze of tot de sfeer van uitwendige handelingen beperkt. Het ik is meer dan eene uitvoerende magt, die den overgang van voorstelling tot besluit, of van besluit tot daad beheerscht. De voorbereidende werkzaamheden van den geest zijn niet aan zijnen invloed onttrokken, — waarneming, voorstelling, oordeel, of denken en voelen, zijn geene functiën van afzonderlijke vermogens, die hun werk met noodzakelijkheid verrigten; — het persoonlijke doordringt en beheerscht den geest op ieder punt, in alle phasen zijner werkzaamheid. Van de eerste gewaarwording af, die door middel onzer zintuigen tot ons gebragt wordt, tot de laatste

wilsdaad, die eene langdurige en ingewikkelde gedachtenreeks sluit, is het de persoon, die den gang van de ontwikkeling leidt en haar karakter bepaalt. Dat is het wat wij wenschen aan te toonen.

§ 117. Op den eersten trap van ontwikkeling bezit het persoonlijk subject, gelijk het dier een uitwendig en tevens een meer inwendig organisme, dat de basis moet worden van het zieleleven. De zintuigen zijn de poorten, door welke de buitenwereld als eene chaotische stof naar binnen dringt; behoeften doen zich gevoelen, die maken dat de aandacht gerigt wordt op datgene wat aan deze vervulling belooft. Later, opgeroepen door die zelfde behoeften, treedt de voorstelling in de plaats van het object.

Kunnen wij in dit opzigt nu geen kenmerkend onderscheid tusschen mensch en dier aangeven, wij bemerken spoedig dat dit zonder beteekenis is voor onze beschouwing van het wezen des menschen. Hij wordt geen persoon ten gevolge van zijne organisatie; hij is het potentiëel door zijn wezen; actueel door middel van zijne meer ontwikkelde organisatie. Van daar, dat hij iederen inhoud kan objectiveren; dat zijne aandacht niet behoeft gerigt te worden, gelijk met het dier altijd het geval is; maar dat hij die ook zelfstandig rigten kan.

Wat van buiten tot hem komt scheidt, onderscheidt en verwerkt de mensch tot den rijken, veelzijdigen inhoud der waarneming. Het vermogen om dit te doen berust in zijne persoonlijkheid. De zintuigen bewegen zich in τῷ ἀτείρῳ. Het ik beschouwt de indrukken door de zintuigen veroorzaakt, nu of later, afzonderlijk of in bepaalde betrekkingen; reproduceert die onafhankelijk van het object en de behoefte; vermeerdert naar welgevallen het aantal betrekkingen en bepaalt haar verband; in één woord — het organiseert de voorstellingen zelfstandig, d. w. z. het is geheel onafhankelijk.

Dat de werkzaamheid van het ik aan middelen gebonden is, kan hiermede niet in strijd worden geacht. Er is een natuurlijk verband tusschen voorstellingen, er zijn wetten van

associatie, maar deze vormen niet van zelve het organisme, ook bepalen of beperken zij de werkzaamheid van het ik niet; zij maken die slechts mogelijk. Er is geene magt denkbaar zonder iets waarover en iets waardoor die uitgeoefend kan worden.

§ 118. Er zijn twee factoren noodig om het weefsel onzer voorstellingen te verklaren 1. het natuurlijk verband, dat tusschen deze bestaat; 2. de vrije werkzaamheid van het subject. Beide zijn even onmisbaar, en onvoldoende is iedere verklaring, die vooral de laatste niet in rekening brengt, gelijk dit het geval is met die van Hegel.

„Association" [1]) zegt hij, „ist eine Subsumtion der einzelnen Vorstellungen unter eine allgemeine." Geheel in overeenstemming hiermede wordt „die Intelligenz eine Verknüpfung von ähnlichen Bildern" en de kracht waardoor dit geschiedt „Attractionskraft" genoemd. De wettigheid van deze rangschikking van het bijzondere onder het algemeene moet ten sterkste ontkend worden, en ofschoon wij met regt spreken van de wetten der associatie, door welke het gelijksoortige en gelijktijdige met elkander verbonden en tot groepen en systemen van voorstellingen vereenigd wordt, zoo kunnen deze wetten alleen, of wil men liever deze aantrekkingskracht, evenmin de grond zijn van het dieper liggend verband tusschen enkele voorstellingen als van hare vereeniging tot een doorwerkt en logisch systeem.

Even dwaas als het zou wezen om het kunstige weefsel uit het weefgetouw te willen verklaren, omdat zich een verband liet aanwijzen tusschen de achtereenvolgende bewegingen van de spoel en den loop der draden in het patroon; even onmogelijk is het om het organisme van den geest te begrijpen uit de aantrekkingskracht, waarvan wij de werking in de wetten der associatie geformuleerd hebben. Dat verband tusschen de enkele voorstellingen, waarvan men het

1) Hegel. W. W. XXIII. Philos. Propaed. B. 152.

noodzakelijke tracht aan te toonen, is in betrekking tot het geheel toevallig. In dat verband is b.v. geen reden te vinden, waarom er orde en methode zoude zijn in het denken van den een, de grootste onnaauwkeurigheid en wanorde in het denken van den ander.

Voorstellingen vallen niet in het gelid gelijk gedresseerde soldaten, zij worden niet tot een geheel vereenigd door eene wet die wij zouden kunnen vergelijken met die van chemische affiniteit. Zij zijn veeleer de draden in het intricate weefsel van den geest, waarop het woord van Goethe van toepassing is dat „ein Schlag hier tausend Verbindungen schlägt." Er bestaat een natuurlijk maar daarom nog geen noodzakelijk verband tusschen voorstellingen.

Wij kiezen een voorbeeld om onze bedoeling op te helderen: Ik maak op een winterdag, terwijl de sneeuw nog den grond bedekt, eene wandeling in het veld en rigt mijne schreden naar een of ander punt, waarop ik het oog gevestigd houd. Vooronderstel nu, dat mijne stappen in de sneeuw afgedrukt worden, dan schijnen zij, wanneer ik terugblik, eene zamenhangende reeks te vormen; alle zijn ongeveer even ver van elkander verwijderd, iedere voorgaande staat in verband met den volgenden. Kan ik nu hieruit de gevolgtrekking maken, dat er geene andere dan de genomene rigting voor mij openstaat? Immers, neen. Op ieder punt kan ik mijn koers veranderen, alle andere punten bereiken, en daartoe behoef ik geene sprongen te maken, geene — *sit venia verbo* — zevenmijls laarzen te hebben. Welke rigting ik ook neem, steeds zal een dergelijk verband, als wij hier bespeurd hebben, kenbaar worden. Wanneer Virchow zegt: „Wenn wir genau beobachten, so zeigt sich ja jedes Mal, dass kein Vorgang isolirt und spontan auftritt, dass vielmehr jeder in einer grösseren Bewegungsreihe hinein gehört, in welcher Glied für Glied regelmässig und gesetzmässig verknüpft sind," [1]) dan kunnen wij hem dit toegeven, zonder

1) Wissensch. Abhandl. I.

iets aan de zelfstandige werkzaamheid van het subject te kort te doen. Iedere voorstelling toch staat in verband niet slechts met de volgende, maar ook met alle andere, en wekt die ook werkelijk op. Welke van die evenwel verbonden worden, en op welke wijze dit zal geschieden, dit wordt niet door de wetten der associatie bepaald.

§ 119. Wij hebben reeds vroeger opgemerkt, dat het ik zijn inhoud niet schept, maar slechts bewerkt. De natuurlijke aaneenschakeling zijner denkbeelden, is de gids van die werkzaamheid. Het laat zich door deze of die voorstellingen bepalen; maar juist hierin bestaat zijne magt; het laat zich bepalen; alleen dáárdoor verdwijnen alle andere voorstellingen, die op zich-zelve genomen evenzeer door het verband tot hem gebragt werden, uit het gezigt. Door het subject worden de voorstellingen op bepaalde punten en wijzen vereenigd; het is zijn invloed, waardoor de associatie van denkbeelden verhinderd wordt een doolhof te vormen, waarin de gedachte hulpeloos wordt rondgevoerd, totdat dezelfde magt die medesleept in de nieuwe paden, die ieder oogenblik onder den invloed van verschillende objecten, waardoor toevallige en nieuwe betrekkingen van alles tot alles ontstaan, — geopend worden.

Wij zouden kunnen zeggen: Het subject doet alles of niets bij de vorming van het organisme zijner voorstellingen, al naar dat wij de zaak van de eene of de andere zijde beschouwen, alles omdat het de oorzaak is dat deze voorstellingen op die wijze verbonden zijn, niets, omdat geene dezer uit het subject ontstaat, maar alle in zijne natuur, en in het verband, waarin zij in zijn geest gegrond zijn, zich bevinden. Hebben wij nooit ons zelven waargenomen in de poging om ons iets te binnen te brengen, of nog beter, om iets te vergeten? Zoo ja, dan zullen wij bemerkt hebben, dat hier weinig van onze bedoeling, maar veel van het formeele onzer werkzaamheid afhangt. Vruchteloos streden wij dikwerf tegen dwaze of onheilige gedachten, wij werkten die

hierdoor zelfs in de hand. Dat dit niet anders kan zijn, wordt evenwel duidelijk, wanneer wij bedenken dat óók in, en juist in den wensch om ze te bestrijden de aandacht daarop gevestigd bleef. Hadden wij iets anders voor onzen geest geroepen, dan zoude dit als van zelfs al het andere verdrongen hebben. Wij behoeven niet onder de magt van eene of andere voorstelling te blijven, het staat aan ons om te midden van wisselende gewaarwordingen en gedachten, die elkander verdringen, een verwijderd doel als rustpunt voor ons denken in het oog te houden; aan ons, om niet voort te drijven op den stroom van zamenhangende voorstellingen, maar niet om die naar willekeur dít of dát karakter te doen dragen.

Wanneer wij hier nu dit woord „niet kunnen" bezigen, dat willen wij niet gemeend hebben, dat wij hierin eene beperking van de vrijheid zouden zien.

Juist deze louter formeele werkzaamheid, die aan het persoonlijk subject gewaarborgd is, maakt het wezen der vrijheid uit, terwijl iedere meer materieele die zoude opheffen.

Willen wij die inwerking van het ik op eene andere gedachtenreeks nader bespieden, dan moet men zich zelven waarnemen in de poging, om — zooals men zegt — den slaap te vatten; wanneer men gedurig de schakels van voorstellingen verbreekt, doelloos steeds nieuwe vervolgt, om eindelijk in zijn eigene denkbeelden verward, vermoeid in te sluimeren. Dáár ziet men hoeveel magt het ik over zijne voorstellingen heeft.

§ 120. Vraagt men echter: hoe die magt tot volkomene vrijheid wordt, ons antwoord is: omdat de mensch zelfbewustzijn heeft, — omdat de geheele inhoud van den geest in meerdere of mindere mate voor hem open ligt, terwijl hij transcendent blijft. Moesten wij hem, om tot het vroeger aangevoerde voorbeeld [1]) terug te keeren, vergelijken bij een reiziger die, in een duisteren nacht, door eene hem onbekende landstreek zij-

1) p. 229.

nen weg vervolgt, voorafgegaan door een gids, die met zijne flambouw een helder licht werpt juist voor zijne voeten en hem daardoor als van zelve den weg wijst, — m. a. w. moesten wij toegeven, dat slechts onder bepaalde voorwaarden alleen datgene voor zijn bewustzijn stond, waardoor de volgreeks zijner voorstellingen geheel zonder zijn toedoen bepaald werd, dan zou de objectieve mogelijkheid om aan zijne voorstellingen eene andere rigting te geven, hem weinig baten. Dit is echter niet het geval, — de mensch heeft zelfbewustzijn — het is licht voor hem, en al is dit licht niet overal noch bij allen even helder, het is genoegzaam om hem in staat te stellen, zijn eigen weg te volgen.

Er is echter nog een toestand in het zieleleven, waarop wij het oog moeten vestigen, omdat het subject daarin passief schijnt te zijn en zich geheel overgeeft aan zijne natuur, — wij bedoelen den dag-droom. [1]) Onze geest laat zich leiden en bespiedt met welgevallen zijne eigene voorstellingen, waarin hij toch zijne eigene werkzaamheid niet herkent; hij is toeschouwer, en zijne gedachten, niet langer gedrongen om in eene bepaalde rigting te gaan, vormen de zonderlingste zamenstellingen. Deze toestand echter, in de verschillende phasen, waarin hij zich voordoet, — levert niet het bewijs, dat voorstellingen zich als van zelve verbinden, zonder dat het persoonlijk subject daaraan een werkzaam aandeel neemt; maar dat het de concrete bepaling van het subject is, zijne zedelijke gesteldheid, een of ander denkbeeld, of gekoesterde wensch, onder invloed waarvan zij één geheel kunnen vormen, dat toch nog, bij gebrek aan genoegzame werkzaamheid, spoedig uit elkander valt.

Wordt ons leven zulk een dag-droom, — herhalen zich bepaalde reeksen en nemen onze gedachten bij verkiezing gegevene rigtingen, — dan is er gedurig minder persoonlijke invloed noodig, om deze tot ons bewustzijn te brengen, want de eene voorstelling wekt de andere op.

---

1) Eng. day-dream.

Hetzelfde vindt plaats wanneer eene dezer gedachten, of anders eene rigting van den geest of een onderwerp anderen beheerscht en verdringt; — gemakkelijk opgeroepen, zijn zij moeijelijk te verbannen.

De zamenhang der enkele schakels wordt niet alleen naauwer, wanneer eene reeks herhaald wordt; maar ook treedt het geheel meer op den voorgrond, en bijgevolg is het niet alleen gemakkelijk om van ieder punt in den geest tot een gedeelte van deze reeks, en daardoor tot het geheel te komen; maar zelfs kost het eenige inspanning, om de bekende en betredene paden voor nieuwe te verlaten, die minder toegankelijk zijn.

Het subject moet zich nu eens losrukken van eene neiging, die het dwingt de dingen van eene enkele zijde, of in eene bepaalde betrekking te beschouwen, straks weder zich ontwennen aan een enkelen gedachten-kring, waarin het als in een tooverkring zich beweegt.

Wanneer wij ons zelve uit dit oogpunt naauwkeurig gadeslaan, kunnen wij niet nalaten in zelfkennis te winnen; van anderen geldt het spreekwoord: „Spreek, opdat ik u kenne."

Een zelfzuchtig mensch heeft altijd aanleiding, om over zich zelven, zijn lief en leed te spreken. Onder den invloed der zelfzucht is alles in zijne gedachten daarmede zamengeweven. Zoo is het niet moeijelijk, om de gedachten van hen, met wie wij goed bekend zijn te leiden, en met betrekkelijke juistheid te bepalen, welke verhalen en ervaringen er opgedischt zullen worden. Van daar, dat ons denken een zedelijk karakter draagt, en dat ons oordeel over de zedelijke gesteldheid van de personen, met wie wij in aanraking komen, vaak weinig overeenkomstig schijnt met tot hetgeen zij gezegd hebben.

Wanneer wij nu bedenken, dat ieder onderwerp, iedere gedachten-reeks, naar de heerschappij in onzen geest dingt, en aan zich zelven overgelaten een centrum zoude worden, waarom zich al de andere zouden bewegen, dan kunnen wij niet ontkennen, dat de feiten, waarop wij hier gewezen heb-

ben, ons nopen dien persoonlijken invloed van het subject toe te geven, dien zij, oppervlakkig beschouwd, onnoodig schijnen te maken. „La vie personnelle" heeft Jouffroy ergens gezegd, „n'est qu'une lutte fatiguante contre le monde, ou de la liberté contre la fatalité," en dit woord bevat waarheid ook in dezen. Onze voorstellingen willen zich gedurig organiseren buiten onzen invloed, het persoonlijke ik ontwringt zich gedurig aan den haren, en, zijn er voorstellingen en gewaarwordingen, die onder bepaalde voorwaarden, waarvan wij er hier slechts eene genoemd hebben, zich aan ons opdringen, het subject heeft magt om die te bannen, magt ook om die toe te laten.

Wij denken hier aan de eerste regels van den Proloog van Faust:

„Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten,
Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt;
Versuch ich wohl, euch diesmal fest zu halten?
Fühl ich mein Herz noch jenen Wahn geneigt?
Ihr drängt euch zu! nun gut, so mögt ihr walten
Wie ihr aus Dunst und Nebel um mich steigt;"

Het is waar, niet allen bezitten deze magt in gelijke mate; dikwerf wordt die langzaam, door studie, door habituëele concentratie verkregen; — maar dat zij verkrijgbaar is, is niet een gevolg van de natuurlijke concatenatie der denkbeelden, die zich bij den een onder meer gunstige omstandigheden zouden gevormd hebben dan bij den ander, maar van het oorspronkelijk vermogen, dat het wezen van den mensch uitmaakt. Indien ik nu gedetermineerd ben, was ik het gisteren ook niet en omgekeerd? De denker alleen bezit zichzelven volkomen, maar een denker is hij geworden door de zelfstandige werkzaamheid van het persoonlijk subject, die ook de niet-denker uitoefenen kan; m. a. w. de denker bezit de magt over zijn inhoud niet, omdat hij denker is — gelijk het Determinisme wil, — maar omdat hij mensch is, — omdat hij aan den invloed zijner inwendige organisatie weêrstand kan bieden, gelijk de dichter zegt:

„Nur der verdient die Freiheit wie das Leben,
Der täglich sich erobern muss."

Wanneer het subject geheel magteloos is tegenover zijne voorstellingen, dan is het krankzinnig; dan is het zich zelf niet meer, maar heeft (niet zijn verstand, want dit is eene abstractie) maar zichzelf verloren; dan ontstaat de toestand door Shakespeare zoo treffend geschilderd in de volgende verzen:

„Was't Hamlet wronged Laertes? Never Hamlet:
If Hamlet from himsef be ta'en away,
And when he's not himself does wrong Laertes,
Then Hamlet does it not, Hamlet denies it,
Who does it, then? His madness: if 't be so,
Hamlet is of the faction that is wronged;
His madness is poor Hamlet's enemy. [1])

Zulk een toestand is niet altijd te verklaren uit het physisch organisme, dat de basis van het ziele-leven is, maar wordt soms geheel of gedeeltelijk veroorzaakt door toedoen van het subject zelf. In dit geval is er eene worsteling om aan den invloed van de natuur te ontkomen. Bisschop Butler, de schrijver van de „Analogy," verhaalt, dat hij slechts door gebed en gestadige waakzaamheid de magt over zijne voorstellingen had behouden.

Zeer belangrijk ten dezen is het gesprek van den Prins in de gelukkige vallei met Imlac in Johnson's Rasselas. [2]) „Such" says Imlac, „are the effects of visionary schemes: when we first form them, we know them to be absurd, but familiarise them by degrees, and in time lose sight of their folly — when scruples importune you, which you in your lucid moments know to be vain, do not stand to parley, but fly to business." [3]) Een voorbeeld van de magteloosheid, waarvan

1) Hamlet: act. V. scene II.

2) Cp. XLIV en XLVI.

3) Vergel. ook Damasippus. Horatius, Sat. III. Lib. II. en Dr. Winslow, Treatment of the insane.

het subject zich soms bewust wordt in zulk eene worsteling om zijne heerschappij over den geest te behouden, vinden wij door de meesterhand van Shakespeare geschetst, waar koning Lear uitroept: „O let me not be mad, not mad, sweet heaven! I would not be mad!

Zulk een toestand is abnormaal; wij kunnen er evenwel uit opmaken, hoe onvoldoende iedere verklaring van het inwendig organisme moet zijn, die den invloed van het persoonlijk subject, als zamenstellenden factor, buiten rekening laat.

§ 121. Uit hetgeen wij reeds gezegd hebben blijkt, dat er onderscheid moet gemaakt worden tusschen de natuurlijke associatie van denkbeelden, en die, welke onder onzen invloed tot stand is gekomen. Alleen datgene, waarop onze aandacht gerigt is, komt tot ons bewustzijn; alleen dat blijft ons bij en kán niet alleen, maar zál ook weder op diezelfde wijze tot ons gebragt worden, waarop het eens voor ons stond; en dit des te gemakkelijker, naarmate de afzonderlijke schakels van de reeks naauwer verbonden, de overgang van de eene op de andere natuurlijker gevormd en het geheel meer uit ééne gedachte voortgevloeid is.

Hier nu hebben wij een beginsel, waaruit wij die verschijnselen van het zieleleven, die vroeger aan een afzonderlijk (herinnerings-) vermogen toegekend werden, kunnen verklaren. Aan zulk eene verklaring werd meestal niet gedacht; men vergenoegde zich er mede (gelijk ook met het geweten het geval was) om aan het geheugen verschillende dichterlijke benamingen te geven, zooals o. a. Cicero deed," [1]) „*memoria: thesaurus omnium rerum*" en Plato. [2]) — Gassendi trachtte eene verklaring te geven en beide hierom en om het zonderlinge beeld, dat hij gebruikt, verdient hij genoemd te worden: „*Concipi charta valeat plicarum innumerabilium, inconfusarumque, et juxta suos*

1) De oratore. I, 5. Vgl. Boëthius, de Consol. Phil. lib. V. med. IV.
2) Theaetetus: pag. 197. ed. Bekker.

ordines, suasque series repetendarum capax. Scilicet ubi unam seriem subtilissimarum induxerimus, superinducere licet alias, quae primam quidem refringant transversum et in omnem obliquitatem, sed ita tamen ut dum novae plicae, plicarumque series superinducuntur, priores omnes non modo remaneant, verum etiam possint facili negotio excitari, redire, apparere, quatenus, una plica arrepta, caeterae, quae in eadem serie quadam, quasi sponte sequuntur." [1])

Het subject weeft zich een net van voorstellingen, waarin het zich, gelijk eene spin in haar web te huis bevindt; het geheel rust op den grondslag zijner activiteit, behoort tot den inhoud van zijn zelfbewustzijn. Het is zich bewust te weten óók dat, wat het zich nog niet tot bewustzijn gebragt heeft.

Aan de andere zijde zijn de voorstellingen op eene bepaalde wijze met elkander verbonden, en ofschoon onder de wetten van associatie de meest verschillende zaken zeer natuurlijk opgeroepen worden, zoo volgen toch die voorstellingen elkander het eerst, die eenmaal onder den invloed van het persoonlijk subject verbonden geweest zijn.

De Cohaerentie van voorstellingen nu vormt het geheugen; maar het bewustzijn dat het ik heeft van zijn inhoud is de grondslag der herinnering; beide factoren zijn onmisbaar, wil men de herinnering verklaren.

Wij herkennen iemand, hebben hem vroeger gezien, maar waar en hoe? — dit is ons niet regt helder; wij kunnen ook niet op zijn naam komen. De letters van het alphabet, de plaatsen, waar wij geweest zijn, verschillende omstandigheden worden achtereenvolgens voor ons geroepen — misschien zijn wij het spoor bijster, — maar een enkele wenk, de vertrekking van eene zenuw, eene beweging van de hand brengt ons er weêr in, en op eens „gaat ons een licht op;" nu herinneren wij ons alles en daarbij tal van gebeurtenissen, die ons verrassen en menigen uitroep van verwondering ontlokken.

---

1) Physica, Sect. III, Membr. Posth., L. VIII, c. 3, Lugd. 1658. vol. 2. p. 406.

Hieruit kunnen wij de gevolgtrekking maken, dat het subject zich van zijn geheelen georganiseerden inhoud bewust is, maar niet van alles in gelijke mate.

Dit moet hieraan toegeschreven worden, dat de geest verscheidene systemen van kennis bezit, die over en door elkander heen gegroeid zijn.

Wij stellen ons voor, op dit oogenblik verplaatst te worden uit de omgeving, waarin wij ons nu bevinden in eene andere, terwijl iedere aanraking met objecten, die het verledene in onze gedachten zouden terugroepen, zorgvuldig verwijderd is.

Langzamerhand worden de overgangen tusschen de voorstellingen, waarin ik nu leef en die ik vroeger bezat onkenbaar; het verband tusschen de beide helften, waarin mijn georganiseerde inhoud gedeeld is, wordt losser. Er is eene nieuwe organisatie gevormd; in de vroegere kan ik den weg niet meer vinden. Het zoude mogelijk zijn, dat er eindelijk slechts ééne schakel was tusschen het nu en het eertijds. Evenwel, dit geheele systeem hangt te zamen. Eene eenvoudige omstandigheid, een toon, een blik, eene gedachte is genoeg om ons weder daarin te verplaatsen, en zóó dat wij, gelijk aan een zwerveling, die in het land zijner vaderen, waarin hij zijn kindsche jaren gesleten heeft, is wedergekeerd, ons op eens weder als in de oude wereld van gedachten bewegen. [1])

Door deze voorstelling zien wij ons in staat gesteld om een aantal interessante feiten van het ziele-leven te verklaren.

Hoe vele voorbeelden zijn er niet bij de behandeling van krankzinnigen, waar de poging gelukte om door één enkelen schok den geest los te maken uit die sfeer, waarin hij hulpeloos rondgevoerd werd en over te brengen in eene andere,

---

1) Vgl. de woorden in Lessing's Nathan:

„Wie solche tief geprägte Bilder doch
Zu Zeiten in uns schlafen können,
Bis ein Wort, ein Laut, sie wieder weckt."

waar hij zich vrij kan bewegen? Hoe vele, in de zielzorg, waar de verharde booswicht onder den invloed der liefde teruggeleid werd naar een leven, waarin hij sedert lang een vreemdeling was, — op eens ziet hij zich weder in zijn vroegeren levenskring verplaatst en de oude gedachten wekken weder de oude aandoeningen op.

Wij denken o. a. aan Silas Marner, den wever van Ravensloe; [1]) — toen de lang volgehouden gewoonte door eene enkele omstandigheid verbroken was, gaf de terugkeer tot de plaats, waar hij gelukkiger dagen gesleten had, nieuw leven aan zijne verdorde ziel.

Het onderscheid, tusschen de verschillende organisatiën in onzen geest, dat wij in zulke voorbeelden scherp geteekend vinden, bestaat min of meer in iederen mensch. Is het aan de eene zijde waar, dat, gelijk wij in de vorige paragraaf gezegd hebben, tezaamverbondene voorstellingen zich gemakkelijk laten herhalen, het is ook waar, dat het nieuwere het oudere op den achtergrond dringt.

Wij moeten ons verleden dagelijks heroveren. Indien het persoonlijk subject niet onvermoeid werkzaam is in het verbinden van het leven van heden met dat van gisteren, zal dit laatste voor hem weldra zoo goed als verloren zijn. Het is waar, indrukken worden niet verzwakt in den geest, beelden verbleeken, gedachtenreeksen verdwijnen niet; maar zij worden verlaten. In het nieuwe organisme wordt het ik afgezonderd van het oude. Het zal straks moeijelijk zijn om weder door te dringen tot datgene, wat wij zoo gemakkelijk konden bewaard hebben.

Hoe meer daarentegen door gestadige herhaling het verband tusschen de verschillende gedachtenreeksen wordt vastgehouden; hoe meer ieder punt in verband gebragt is met ieder ander punt, en inzonderheid met enkele hoofdgedachten; hoe meer aandacht er aan de afzonderlijke schakels gewijd is, des te meer kunnen wij zeggen ons zelven, d. w. z.

---

1) Van George Elliott, The Weaver of Ravensloe.

het geheel van onzen inhoud te bezitten, omdat het niet meer in verschillende systemen verspreid ligt, maar één organisme van voorstellingen vormt.

Ter zelfder tijd dat het subject nu organiserend werkzaam is, vormt het algemeene regels en begrippen, die tot het fonds van den geest behooren, en daarom telkens, bij het bearbeiden der nieuwe voorstellingen, gebruikt worden.

De complex van deze begrippen of liever het geheel onzer kennis van deze zijde beschouwd, vormt ons waarnemend ik, ons verstand.

Dit verstand toch is geene gedachtenfabriek; het ontstaat uit datgene, wat wij door abstractie en generalisatie en met de begrippen verkrijgen. Maken wij hierbij onderscheid tusschen hetgeen aan de waarneming ontleend en wat op andere wijze tot ons gebragt is, tusschen begrippen en ideën, dan spreken wij ook van verstand en rede.

Evenmin als ik nu de voorstellingen schep, en het van mijne begeerte of wil afhangt, wat ik in eene of andere waarneming tot mij zal laten komen, evenmin kan ik mij zelven verhinderen de betrekking te zien, die tusschen de dingen bestaat. Wij kunnen de waarheid der dingen niet naar willekeur veranderen. Wanneer ik iets zie, moet ik het zien gelijk het is; niet zooals ik wenschte, dat het zijn zoude.

Deze schijnbare beperking van het subject, heft evenwel de vrijheid niet op; integendeel zij verzekert die. Het object blijft buiten dadelijke betrekking tot ons en kan daarom motief worden tot de verandering van onzen factischen toestand. Wij kunnen regt en onregt beoordeelen ook waar het niet bij ons tot karakter geworden is. Wij kunnen ons zelfs in de plaats van anderen stellen, en van hun standpunt uit, zaken en menschen beoordeelen, en terwijl wij er voor bewaard blijven om de waarheid te onderwerpen aan ons goedvinden, zijn wij in staat om eene steeds hoogere waarheid te bereiken door het proces van den geest voort te zetten, waardoor wij al de elementen die in rekening gebragt moeten worden, afzonderlijk en in verband met elkander, beschouwen.

Wij ontkennen nu niet, dat onze zedelijke gesteldheid en over het geheel onze individualiteit zeer veel invloed heeft op onze beschouwingen.

Paulus (Rom. I: 25) spreekt van sommigen die μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει.

Het woord van den dichter, ongetwijfeld ontleend aan het schoone beeld door Plato gebruikt, [1]) bevat waarheid:

„Wär nicht das Auge sonnenhaft
Wie könnte es das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnte uns das Göttliche entzücken."

Er zijn inderdaad toestanden, waarin de waarheid ons niet bereiken kan.

Baco heeft opgemerkt: [2]) „The eye of the Intellect is not dry, but receives a suffusion from the will and the affections, so that it may almost be said to engender any sciences it pleases. For what a man wishes to be true, that he prefers believing;" en de groote denker Fichte heeft de belijdenis afgelegd: „Unseres Denksystem ist oft nur die Geschichte unseres Herzens. Alle meine Ueberzeugung kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande und die Verbesserung des Herzens führet zur waren Weisheit." [3])

Deze invloed, die van onzen wil of wensch afhangt, wordt evenwel slechts middelijk uitgeoefend; hij is een gevolg van onze vrijheid — de vrijheid zelf is hij niet. „De waarheid van den wil afhankelijk te maken," zegt Spinoza ergens, „zoude gelijk gelijk staan met haar te loochenen."

Hij heeft gelijk, maar juist dit, dat wij de waarheid kunnen zien, ook wanneer wij dit niet willen, is een bewijs voor de vrijheid. Niet aan den wil maar aan het persoonlijk subject komt het predikaat vrij toe. Dit is het, dat zijn invloed laat gelden beide in het bereiken der waarheid, en

1) Republ., L. VI. c. 19. vgl. Plotin. Ennead. VI. 7, III, 8.
2) Nov. Org. lib. 1. aph. XLIX.
3) J. G. Fichte, Bestimmung des Menschen, Werke II. S. 293, 4.

middelijk in het verduisteren er van. Hierin is een antwoord op de beschuldiging dat „indien men de menschelijke vrijheid erkent, er op het gebied des geestes aan geen wetenschap en dus ook aan geen logica te denken is;" [1]) ingewikkeld gegeven. Wij zullen hier tegen niet aanvoeren, gelijk Prof. Opzoomer destijds deed, „dat die vrijheid nog uiterst betwist is, en, al ware het bestaan er van bewezen, hare voorstanders genoodzaakt zouden worden haar zóó op te vatten, dat zij de mogelijkheid van het feit van sommige reeds gevestigde wetenschappen des geestes niet uitsloot." Hierdoor toch zouden wij toonen eene verkeerde voorstelling van vrijheid te bezitten, maar veeleer willen wij doen opmerken, „dat het bestaan van wetten niets prejudiciëert omtrent haar gebruik." De scheikunde b. v. zegt mij niet, dat op dit tijdstip in een of ander laboratorium zekere elementen eene bepaalde verbinding zullen vormen; maar alléén dat, wanneer gegevene elementen in deze of gene verhouding bij elkander gevoegd worden, dit of dat resultaat noodwendig moet volgen.

De vraag waarop het bij het onderzoek naar de vrijheid voornamentlijk aankomt is deze: Bestaat er een afzonderlijke kracht, die onafhankelijk van de stof, waarmede zij werkt, die stof op verschillende wijzen bearbeiden kan.

Wij hebben deze vraag reeds bevestigend beantwoord, en kunnen niet inzien, dat het bestaan van denkwetten en het bezit van een verstand met de vrijheid onvereenigbaar is.

§ 122. Nadat wij spraken over het verstand, komen wij er toe om te spreken van het gevoel, waaraan Kant [2]) een afzonderlijke plaats onder de vermogens toegekend heeft.

---

1) Opzoomer: Weg der wetenschap, p. 132.

2) Kritik der Urtheilskraft, Einleitung. Krug (overigens een voorstander der Kantiaansche wijsbegeerte) heeft in de: „Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefülhsvermogens, Königsberg 1823, zoowel als in het „Handwörterbuch der Philosophische Wissenschäften in de Artt. Gefühl u. Teelenkräfte" het gevoelen van Kant opzettelijk bestreden. Voor ons is deze deze strijdvraag eeuwel van belang ontbloot.

Uit de voorgaande ontwikkeling vloeit voort, dat de mensch, ten gevolge van zijn organisatie, door verschillende objecten verschillend zal aangedaan worden. Die toestand nu, waarin wij door het object gebragt worden, is gevoel; dat object kan — hetzij in de voorstelling, hetzij in de werkelijkheid — aanwezig of afwezig of ook verhinderend werkzaam zijn.

Gevoel berust dus op eene betrekking tusschen subject en object, en daar deze betrekking wederom verschillend gedacht kan worden, zal het gevoel physisch of psycisch, totaal of plaatselijk zijn. [1])

Hieruit volgt, dat het gevoel niet maar in verband moet gebragt worden met de vervulde of onvervulde neigingen als lust of onlust. [2])

Wij kunnen het gevoel vergelijken met het geluid, door de trilling van eene snaar te weeg gebragt, [3]) en dan mogen we het gevoel den consonant of dissonant noemen, dien alles, wat in en om ons heen geschiedt vormt met ons organisme.

Het is dus een lijdelijke toestand, die op zich zelf beschouwd, buiten alle betrekking staat tot vrijheid of onvrijheid. Wij kunnen dien niet willekeurig scheppen of veranderen, omdat die toestand in iets bepaalds en concreets gegrond en daarvan afhankelijk is.

Hiermede is nu evenwel aan de vrijheid van het persoonlijk subject niet te kort gedaan. Dat wij het gevoel tot op zekere hoogte kunnen onderdrukken of er aan toegeven, daarop willen wij ons nu niet beroepen; dit is, wat vrijheid of onvrijheid betreft, iets toevalligs; maar dat het gevoel tot factor kan gemaakt worden in mijne ontwikkeling, n. l. wanneer het ons er toe leidt om ons organisme te wijzigen en zoodoende preventief te handelen, hierop wijzen wij als op een wezentlijk moment in de vrijheid. Het gevoel en het gemis

---

1) Vergel. de verdeeling van Herbart's Lehrbuch der Psychol. § 98. W. W. V. 72.
2) Schleiermacher, Der Christliche Glaube, 1861. I. bl. 28 vv.
3) Zie o. a. Carus: Psyche, S. 288, 289.

er van is evenzeer de openbaring van mijn toestand en ontwikkeling. Het beschuldigt mij, omdat het wijst op vroeger pligtverzuim. Omdat het mij mij-zelven doet kennen, heeft het eene waarschuwende en raadgevende stem.

§ 123. Door de beschouwing van het gevoel zien wij ons den overgang gebaand, om van eenige zielstoestanden te spreken die hier wel niet regtstreeks behooren, maar toch gevoegelijk behandeld kunnen worden.

Vroeger spraken wij van de neiging die, in het organisme gegrond, de uiting is van behoeften. Hierdoor vertegenwoordigt zij de betrekking, waarin het subject door zijne natuur tot het object geplaatst is.

De neiging is iets onpersoonlijks en mag daarom niet met wil verward worden, gelijk o. a. door Roorda geschiedt. [1])

„De terugwerking" zegt hij „of wederkeerige werking van de ziel op een indruk, die eene aangename aandoening te weeg brengt, is neiging; tegen een indruk, die een onaangename aandoening te weeg brengt is de terugwerking afkeer. Neiging der ziel nu is willen, afkeer is niet-willen."

Deze voorstelling moeten wij bestrijden. Iedere neiging toch kan gewild worden, wanneer het persoonlijk subject, hetwelk wij als transcendent hebben leeren kennen, er zich in concentreert en aan overgeeft. Maar het onderscheid, dat er tusschen beide bestaat en blijft bestaan, moet daarom niet voorbij gezien worden. De neiging komt in mij zonder mijn toedoen, het hangt op een gegeven oogenblik van mij niet af haar te hebben, of niet te hebben; maar ik kan hare bevrediging uitstellen; andere neigingen raadplegen vóór dat ik haar inwillig, haar objectiveren en onderdrukken. Dát zij zich doet gevoelen is een gevolg van mijne natuur en het zal lang duren en veel inspanning kosten, eer ik haar geheel overwon-

---

1) Zielkunde, Leeuwarden 1850. bl. 151. Vrg. ook de vrijheid in de bepaling van zijn wil. Amsterdam 1859. bl. 13, 14.

nen heb; maar dat zij nu zulk een kracht bezit, dat moet misschien daaraan toegeschreven worden, dat ik haar vroeger niet bestreed. Mijn willen behoeft niet te zijn = neiging, dit weet ik; het kan tegenover haar staan, en ook wanneer het gedwongen wordt haar te dienen dan openbaart het subject zijne vrijheid nog in het protest, dat het tegen deze tijdelijke onderwerping van den wil aan de neiging indient. Hetgeen we bedoelen wordt eenigzins opgehelderd door het voorbeeld van Leontius, die, terwijl hij aan zijn neiging om lijken bij den scherpregter te zien geen weerstand kon bieden, zijn innerlijken weerzin daartegen uitdrukte in de woorden, die hij aan zijne oogen toeriep: „daar hebt gij het nu, gij ellendigen! verzadigt u nu met den schoonen aanblik." [1])

Zoo ver behoeft het echter niet te komen. „Nur der Mensch," zegt Göthe, „vermag das unmögliche, er kann dem Augenblick Daur verleihen!"

Zoo wordt de mechanische magt van de neiging verbroken, en kunnen andere krachten opgeroepen worden, die haar bestrijden.

Dat ook de reflectie bepaald is willen wij niet tegenspreken, maar, (en hierop komt het hier voornamelijk aan,) niet door de neiging. Ik ben dan in ieder geval bepaald door iets dat wordt, en niet door iets dat is, want om te reflecteren, om zelfs een oogenblik uitstel te erlangen, moet ik mij zelven van de neiging reeds afscheiden.

Wat wij nu met betrekking tot de neiging gezegd hebben, geldt ook voor begeerte en hartstogt. De laatste zetelt in het ligchaam, is tijdelijk en wordt bevredigd, wanneer zijn doel bereikt is; terwijl begeerte op de reproductie van voorstellingen berust en dus meer tot het eigenlijk centrum van den geest behoort. Hartstogt kunnen wij vergelijken bij een stroom in ons organisme, waardoor wij onzes ondanks medegesleept worden, of beter nog, bij den wind,

1) Plato: Republ. L. IV. C. 14.

die, terwijl de lucht in haar gewoon volume ons geen merkbaren wederstand biedt, als luchtstroom met onwederstaanbaar geweld ons medevoert.

Hartstogt kan ons tot slaaf maken, echter niet op zichzelf beschouwd, want het is niets anders dan het organische ik zelf, dat mede onder invloed van het persoonlijk subject tot stand is gekomen, maar dan wanneer eene andere wilsrigting de heerschappij tracht te winnen, die hij heeft verkregen, of wanneer het schijnbaar vaste besluit niet bestand blijkt te zijn tegen den drang van het oogenblik.

Het wezen der vrijheid toch bestaat evenmin in een onwederstaanbare magt over als in eene scheppende magt naast het organisme, maar hierin, dat het transcendente „ik" in dat organisme niet opgaat en ook wanneer dit „ik" door den stroom, hetzij door verrassing of schuldig verzuim wordt medegevoerd, zich er toch weder aan ontworstelen en tot zichzelf komen kan.

Daar begeerte niet, zoo als neiging en hartstogt, aan bepaalde organen gebonden is, maar op de meest verschillende objecten gerigt kan zijn, is het moeijelijker om het onpersoonlijke in deze werkzaamheid van het persoonlijke te onderscheiden. Hieruit is het te verklaren, dat begeerte in het algemeen of van eene bijzondere zijde beschouwd met „wil" gelijk gesteld is geworden. Zoo b. v. zegt Herbart: „wil is die begeerte, die haar voorwerp verkrijgen kan." [1])

Evenzoo Coornhert: [2]) „wil is eene toegestemde begeerte om iets te doen, dat men zoude hebben kunnen laten, of te laten, dat men zoude hebben kunnen doen."

Weinig verschilt hiervan het gevoelen van Edwards, die wil in betrekking stelt tot hetgeen tegenwoordig en afwezig, begeerte tot hetgeen afwezig is. Hij zegt: „I do not suppose that will and desire are words of precisely the same signification; will seems to be a word of a more general signification,

1) Herbart ww. V, 154. ed. Hartenstein.

2) Wellevenskonst. Werken dl. I, Amsterdam 1631.

extending to things present and absent. Desire respects something absent. But yet I can not think, they are so entirely distinct, that they can ever be properly said to run counter. A man never in any instance will any thing contrary to his will. The thing which he wills, the very same he desires; and he does not will a thing and desire the contrary in any particular." [1])

Eene zeer gewone definitie, die wij in de vroegste en ook weder in den laatsten tijd terug vinden, onderscheidt de redelijke begeerte van de onredelijke door den naam „wil." Zoo Plato en Aristoteles. [2])

Waarom men datgene, wat uitvoering geeft aan de begeerte, wil noemt, waar die begeerte door rede geleid wordt, en niet waar het tegendeel het geval is, kunnen wij niet vatten. Dezelfde activiteit toch uit zich in de zinnelijke en redelijke werkzaamheden, want men kan toch niet in ernst beweren, dat de eerste buiten het subject liggen of buiten zijnen invloed staan.

Wil staat dan alleen tegenover begeerte wanneer het persoonlijke subject zich van begeerte onderscheidt, en hare vervulling uitstelt, hetzij omdat de middelen daartoe afwezig zijn, of omdat andere begeerten of belangen hetzij nu of voortdurend hier tegen schijnen te pleiten.

Het ware onderscheid tusschen wil en begeerte kan evenwel alleen dan in het oog vallen, wanneer wij meer bepaald op het willen ons oog rigten.

§ 124. Naast het ondeelbare „ik", dat de gedachte leidt, is er geen plaats over voor wil als afzonderlijk vermogen gedacht. Dit is reeds meermalen opgemerkt o. a. door Spi-

---

1) Edwards: Inquiry on the freedom of the will. New York 1829. bl. 17.

2) Vrg. Anselmus: dial. de lib. Arb. C. 11. Jacobi Werke: IV, p. 19. XI. 27. XXXIII. Die vernunftige Begierde überhaupt, oder den Trieb des Vernunftigen Wesens als eines solchen, nennen wir Willen, en Prof. Scholten, bl. 89 „De vrije wil."

noza [1]) en in den laatsten tijd voornamentlijk door Prof. Kist. [2])

De „wil" is slechts te denken als handeling van een willend subject. Wanneer wij daarom van wil blijven spreken dan is dit in den oneigentlijken zin van wils-besluit, - sfeer of - rigting, gelijk wij ook wel de uitdrukking bezigen: „hij heeft een ijzeren of vasten wil", van iemand die een verwijderd doel weet in het oog te houden en zich door geen moeijelijkheden laat afschrikken in de poging om dit te bereiken. Dat er echter evenmin plaats is voor den wil als afzonderlijke handeling buiten andere handelingen om, als voor den wil als afzonderlijk subject, blijkt uit hetgeen wij in de voorgaande paragrafen ontwikkeld hebben.

1. Het bewustzijn legt getuigenis af voor de eenheid van ligchaam en ziel; het ik is geen vreemde magt, die aan het ligchaam door wie weet welke zenuwen, hare bevelen zendt, zooals Harless [3]) ons heeft willen verklaren. Er wordt geene afzonderlijke handeling gevorderd, om dat ligchaam in beweging te stellen, gelijk het geval zoude zijn, indien dit naast of tegenover het ik stond.

Iedere behoefte baart de neiging, vormt het vermogen en veroorzaakt den drang om tot handeling over te gaan. Dat dit werkelijk geschiedt, is niet ten gevolge van een besluit, maar doordat het persoonlijk subject, dat daarin immanent is, maar dat wij tevens als transcendent hebben leeren kennen, er zich in concentreert.

Terwijl ik magt heb om de neiging, de voorstelling, in één woord, mijnen inhoud te objectiveren, mij daarvan te onderscheiden, ben ik er één mede; ik geef mij over aan het organisme van bewegingen, zelfs zonder dat het noodig is, dat ik mij dat nog eerst afzonderlijk tot bewustzijn brenge, gelijk wij gezien hebben.

---

1) Ethices Pars. I, Prop. XXXII. Coroll. II.

2) De vrije wil, Leiden 1859. p. 20—27.

3) Apparat des Willens in Fichtes Zeitschrift für Phil. und Spec. Theol. 1860.

Op dit oogenblik b. v. schrijf ik; evenwel ben ik geheel gedachte; denken is de vorm van mijne activiteit, en wanneer ik de aandacht toelaat te dwalen, zijn de gedachten in de pen reeds vooruit gesneld en voeg ik misschien het begin van een woord met het einde van een ander te zamen; zoo naauw is de georganiseerde beweging, die wij schrijven noemen aan de gedachte verbonden! Van hier is het dat Bonnet het noodig achtte om eene afzonderlijke faculteit — die van beweging, — in het leven te roepen, „on peut mouvoir mais non vouloir sans connaître, si la faculté de vouloir, suppose la faculté de connaître, pas toujours celle de mouvoir." [1])

2. Evenmin kunnen wij den invloed van den wil tot den geest, tot de inwendige handelingen beperken, gelijk Spinoza gedaan heeft [2]) — want er is geen specifiek onderscheid tusschen de uit- en inwendige handelingen.

De wensch wordt daad, zoodra de gelegenheid zich voordoet. De gedragslijn bepaalt de enkele wilsbesluiten. Het besluit, dat nu genomen is, wordt eerst later uitgevoerd, en van welke zijde wij de zaak ook beschouwen, er blijft geene plaats over voor de afzonderlijke handeling, die wij wil kunnen noemen.

3. Wij kunnen ook geen specifiek onderscheid ontdekken tusschen de handeling van het willen en andere handelingen van den geest.

In ieder oordeel, waarin ik een persoonlijke werkzaamheid uitdruk, stel ik mij voor met een bepaalden inhoud, als: ik denk; en plaats er alleen het voorwerp bij: Ik denk dít of dát — maar kan die niet zamen koppelen met eene andere werkzaamheid van den geest; ik denk voelen, ik voel wandelen te zeggen gaat niet op; maar het oordeel: ik wil, is op zich zelf niet volledig, de wil heeft eene

---

1) Essai analytique sur les facultés de l'âme p. 16. vrg. Baco, de augmentis scientiarum. bl. 4. cap. 3.

2) Spinoza: Ethices Pars III, Prop. IX, Schol.

bepaalde werkzaamheid tot inhoud noodig. Ik wil loopen; ik wil dít of dát doen, dit kan ik zeggen; en nu voegt het willen tot de handeling geen inhoud toe, alleen maakt het dien persoonlijk, schrijft die aan mij toe.

4. Indien wij wil tot bewuste en bedoelde of opzettelijke handelingen [1]) beperken, dan moeten wij de bewusteloze of die uit neiging voortkomen tot willenlooze brengen.

Dit is de opvatting van Jul. Müller, [2]) volgens wien de zelfbepaling eerst wil wordt, doordien zij eene bewuste is, doordien zij datgene wat zij tot werkelijkheid brengt, eerst kan denken.

Van daar dat hij op een andere plaats beweert, „de vrijheid" moet niet beschouwd worden als iets, dat in het begrip „wil" ligt opgesloten, maar als iets dat aan den wil kan ontbreken, zonder dat die ophoudt wil te zijn."

Op deze wijze wordt vrijheid iets toevalligs, niet tot het wezen van den mensch behoorende; wil iets reëls, terwijl juist deze in waarheid eene abstractie is.

Wij merken hier hetzelfde op als bij bewustzijn in het aanleeren of verkrijgen van kennis, en organiseren van magt; langzaam en door opzettelijke scheiding van het heterogene, door te analyseren en de betrekking van die gedachte tot anderen na te gaan, werd alles ingevlochten in het groot geheel; zoodat ieder moment tot bewustheid kwam, gelijk wij nog altijd ieder moment tot bewustheid kunnen brengen.

Gewoonte maakt den overgang van neiging of behoefte of gedachte tot handelen gemakkelijk, onbewust. Wij wikken en wegen niet altijd en gelijk de toestand van aanleeren niet lager is dan die van kennen, zoo is ook de onbewuste handeling niet minder vrij (zooals zij volgens deze definitie zou zijn) dan de bewuste.

---

1) Whedon, On the will, New-York, 1866. p. 16. (will is that act of the mind which its performs with intention.)

2) Lehre von der Sünde, I. 20.

Zoo zien wij dan dat het willen te zamen valt met alle handelingen van den geest.

Wij maken geen onderscheid tusschen willekeurige en onwillekeurige handelingen, maar gebruiken liever de uitdrukking persoonlijke en onpersoonlijke handelingen.

Dat zij tot ons bewustzijn komen, dit is gelijk wij gezien hebben iets toevalligs — dat zij niet uit de onpersoonlijke natuur behoeven te ontstaan is het wezentlijke. Hierop bouwen wij dan onze beschouwing van den wil.

Iedere toestand kan gewild worden, wanneer die hetzij onder den invloed van het persoonlijk subject tot stand komt, of ook wanneer het subject zich daarin concentreert; dán alleen wanneer wij een of anderen toestand uit dit bepaalde oogpunt beschouwen, noemen wij dien gewild.

Zoo ook kunnen wij uit hetzelfde oogpunt eene gegevene rigting van den geest — een gedeelte van of ook wel den geheelen inhoud wil noemen, indien die door het subject persoonlijk gemaakt is.

§ 125. Letten wij eindelijk op de betrekking, die in de kerkleer tusschen wil en natuur ter eener en wil en persoonlijkheid ter anderer zijde gedacht is, dan kan het niet anders of onze bedoeling zal hierdoor opgehelderd worden.

Wat het eerste betreft, de natuur werd gelijk gesteld met het wezen en de vrijheid onmiddellijk op dit wezen toegepast.

Dit wordt duidelijk o. a. uit het gesprek van S. Maximus met Pyrrhus. [1])

P. „Wanneer gij in Christus twee natuurlijke willen neemt, dan ontrooft gij hem zijne vrijheid, want wat natuurlijk is, is noodzakelijk."

M. „Noch de goddelijke noch de menschelijke redelijke natuur van Christus is onvrij, want de redelijke natuur heeft de natuurlijke kracht om het redelijke te verlangen (θέλησις).

---

1) S. Maximi oper. II. 156. Vgl. Mansi, T. X. p. 709—760 en Baronius, VIIIe Bk. Appendix.

De stelling: wat natuurlijk is, is ook noodzakelijk, voert tot absurditeit; God is *natura* goed, *natura* Schepper, moet hij dan daarom met noodzakelijkheid scheppen, goed zijn?

Indien hij, die een natuurlijken wil heeft, niet vrij is, dan moest omgekeerd dát vrij zijn, wat geen natuurlijken wil heeft, d. w. z. het levenlooze." —

Dat „vrijheid" hier eenvoudig aangenomen en zonder nadere bepaling aan de natuur toegekend werd, blijkt o. a. uit het volgende:

P. „Zijn de deugden uitvloeisels van de natuur?"

M. „Zeer zeker."

P. „Waarom zijn alle menschen dan niet deugdzaam, terwijl allen eene natuur hebben?"

M. „Omdat zij de natuur niet gelijkmatig ontwikkelen, niet streven naar datgene waartoe zij geboren zijn."

P. „Was de wil zaak der natuur, dan zouden wij die natuur veranderen, zoo dikwerf als wij het onzen wil doen."

M. „Het willen moet onderscheiden worden van het bepaalde willen, gelijk het zien, van het zien van dít of dát. Willen en zien hebben beiden hunnen grond in de natuur, maar dat men regts, links, naar boven en naar beneden ziet, dit zijn de wijzen, waarop de wil of het gezigt gebruikt wordt en hierdoor onderscheidt de een zich van den ander." —

Ofschoon hier nu slechts van natuur in het algemeen gesproken wordt, zoo blijkt evenwel, dat alleen de „redelijke natuur" wordt bedoeld, uit de volgende woorden van Maximus:

„Wij moeten drie soorten van leven, nl. planten-, gevoelen gedachten-leven onderscheiden. Het is aan de plant eigen te groeijen; aan het dier te begeeren; aan de denkende wezens te willen. Alles wat rede bezit, moet daarom ook van natuur willend zijn."

Hieruit zien wij, dat wil tegenover dwang werd beschouwd en dat wat tot de natuur behoort, boven beide gedacht werd.

Dat in die natuur nu de persoonlijkheid, zooals wij het

begrip daarvan ontwikkelden, reeds begrepen was, behoeven wij niet op te merken. De Monotheletische strijd leert ons dat.

De natuur was echter volgens de beschouwing van dien tijd de metaphysische grondslag, de persoonlijkheid slechts de vorm, de hypostase van het wezen. Van daar, dat in God met één Wezen drie personen gedacht konden worden, terwijl aan deze drie slechts één wil werd toegekend, en dat zij, die persoon reëel en concreet opvatten, d. w. z. aan den persoon een wezen en een wil toekenden in Tritheïsme vervielen persoon.

Maar als van zelf werd men door het Christologisch vraagstuk gedrongen tot eene diepere opvatting van het begrip van persoon.

De vraag: hoe kunnen meer personen in één wezen gedacht worden? maakte plaats voor deze andere: Hoe kunnen meer naturen in één persoon aangetroffen worden?

Bedoelde men, gelijk men tot nog toe gedaan had met persoon slechts de concrete verschijningsvorm (hypostase), dan liep de éénheid op zich zelve geen gevaar door het aannemen van twee naturen, maar wel werd zij ernstigd bedreigd doordien de naturen als substantiën werden opgevat en daarom tegenover elkander geplaatst moesten worden. Zoo stond dan de Kerk voor een probleem.

Te Chalcedon had zij in den grond der zaak niets anders gedaan dan de elementen van dat probleem vast te houden. Om de integriteit van het feit te bewaren waren de uitersten verworpen. (Nestorius en Eutyches).

Maar de formule van Leo: „*Agit enim utraque forma (natura) cum alterius communione, quod proprium est*" [1]) wordt reeds één subject in beide naturen en werkingen gedacht, en deze daardoor wezentlijk als concrete bepalingen en niet langer als afzonderlijke substantiën beschouwd.

Zoo zien wij, dat ook waar men schijnbaar met de naturen bleef rekenen als de elementen waaruit de eenheid

1) Epist. ad Flavianum.

moest voortkomen, men genoodzaakt werd om voor de naturen zelven een dieperen grond in de persoonlijkheid als het substantiëele te zoeken. Men kon blijven staan bij Chalcedon en het probleem behouden; men kon niet, gelijk het Monotheletisme beproefde, éénheid uit de naturen, d. i. uit de tweeheid verkrijgen.

Immers zoolang de persoon een onwezentlijk moment bleef, baatte het niet om het willen aan den persoon en niet aan de natuur toe te schrijven: Persoon kan concreet opgevat worden, niet zoo de wil, die de uitdrukking van iets substantiëels zijn moet. Door den wil aan den éénen persoon toe te schrijven, werkt men in het wezen der zaak het Monophysitisme in de hand, zoodat de Theodosianen met alle regt konden schrijven: „Wij zijn niet tot Chalcedon, Chalcedon is tot ons gekomen."

Het moest de kerk te doen zijn om de reële eenheid; en de eenheid uit tweeën, dit gevoelde men teregt, is slechts morele, geen wezentlijke eenheid.

En waar alzoo Agatho in het schrijven, dat aan de besluiten van het VIe Oecumenisch Concilie ten grondslag ligt, stelde, dat de wil tot de *proprietates naturarum* behoort en daardoor schijnbaar de eenheid der persoonlijkheid verbrak, daar bewees de uitkomst, dat zijne theorie in wezenlijkheid in het belang was van de idee der persoonlijkheid, van vrijheid en van 't Theïsme.

§ 126. Hebben wij in de vorige Hoofdstukken het begrip van persoonlijkheid uit dat van vrijheid ontwikkeld, als de eenheid, die onderscheid toelaat, als het begrip, dat op den zelfgrond kán toegepast worden, waarvan wij kennis verkregen in het bewustzijn; nu staat die persoonlijkheid concreet voor ons: — het subject in zijne predikaten — het ik in zijn organisme, of (wanneer wij de werkzaamheid van het ik buiten rekening laten) in zijnen inhoud.

En terwijl wij vroeger tot het resultaat kwamen, dat vrijheid een een hooger begrip is dan noodzakelijkheid, —

een begrip, dat ook niet met toeval kan gelijk gesteld worden, — verkregen wij nu voor dit begrip eene werkelijke basis in die concrete persoonlijkheid.

Tevens zagen wij dat het subject, ofschoon vrij van zijnen inhoud, toch aan dien inhoud gebonden is en dat de invloed van het subject voor niet meer geldt dan voor de kracht, die het uitoefent; — dat het subject door dien inhoud blootgesteld is aan invloeden van buiten, en staat in de natuur en dat in dien inhoud de verschillende betrekkingen gegrond zijn, in welke het subject zich geplaatst vindt tot zijne eigene natuur zoowel als tot de oneindige persoonlijkheid; — dat verder die inhoud op zichzelf beschouwd, het onpersoonlijke is in den mensch en geheel in de persoonlijkheid moet worden opgenomen, welke, zoolang dit niet is geschied, slechts potentiëel bestaat, en eindelijk dat gelijk het ik zonder den inhoud gedacht eene abstractie is, zoo ook vrijheid zonder magt niets reëels is.

Tot die magt te komen, m. a. w. zichzelven te bezitten, eene persoonlijkheid te worden, door zijn inhoud persoonlijk te maken, dat nu is de bestemming des menschen. De mogelijkheid om die bestemming te bereiken is in zijn wezen gegrond, gelijk wij dit zoo schoon vinden uitgedrukt in de woorden van J. C. Passavant,[1]) waarmede het ons dan ook geoorloofd moge zijn, voor het tegenwoordige,[2]) te sluiten: „Das Ziel der Natur ist, Organ des Geistes zu werden..... So erscheint uns denn die Natur als Wirkungssphäre des Geistes. Sie ist im Dienste der Freiheit bestimmt, ein Entwicklungs- und Wiederherstellungsmittel des Menschen auf seinem Wege zu seyn, und ein Mittel der Verherrlichung und Verklärung an seinem Ziele. Ihm selbst aber ist das grosse alchemische Werk der Naturveredlung

1) Von der Freiheit des Willens und dem Entwicklungsgesetze des Menschen. Frf. a/M. 1835. S. 80, 90.

2) Zie Voorrede, pag. VIII.

anvertraut, und die Befreiung und Verklärung der Natur von seiner eigenen abhängig gemacht. In dem veredelten Ausdruck, den der Mensch seinen eigenen Zügen, den er in der Kunst der ganzen Natur mittheilt, ist ihm diese Herrschaft schon verkündet."

STELLINGEN.

I.

Het vraagstuk der vrijheid kán niet op het gebied der empirische werkelijkheid, moet op dat der metaphysica beslist worden.

II.

De idee der vrijheid kan niet teruggebragt worden hetzij tot het begrip toeval, hetzij tot het begrip noodzakelijkheid; zij valt zamen met de idee der persoonlijkheid.

III.

Vrijheid en persoonlijkheid in hare onderlinge betrekking vormen den grondslag van het Theïstisch Godsbegrip.

IV.

Op Deterministisch standpunt kan van Theïsme geen sprake zijn.

V.

Ongegrond is de bewering, dat zij, die de wilsvrijheid verdedigen, reeds daardoor in strijd zouden zijn met het grond-dogma der Hervormers.

VI.

Job III : 3b moet in plaats van: וְהַפִּ֫יל אָמַר הֹרָה גֶּבֶר aldus gelezen worden: וְהַפִּ֫יל הָאֹמֵר הֹרָה גֶּבֶר.

VII.

In Ephes. IV : 9, is de genitivus in de uitdrukking: *κατώτερα τῆς γῆς*," Genitivus appositionis.

VIII.

Ten onregte blijven velen, (o. a. Lange, Comm. op Jac.), de bewering volhouden, dat de schrijver van den brief van Jacobus geen natuurlijke broeder van den Heer geweest zij.

IX.

Van het „argumentum e silentio" is bij het historisch-kritisch onderzoek naar de echtheid van het 4de Evangelie, vooral in den laatsten tijd, misbruik gemaakt.

X.

Bij de beoordeeling van de geloofwaardigheid der Evangelische wonderverhalen hangt de beslissing in laatster instantie af van gronden, niet aan het object, maar aan het subject ontleend.

XI.

De poging van Baronius en, in den nieuweren tijd, van Damberger om Paus Honorius van ketterij vrij te pleiten, mag als mislukt beschouwd worden.

XII.

De Paulinische genade-leer is zeer wel overeen te brengen met de voorstelling, door onzen Heer gegeven aangaande loon (μίσθος).

XIII.

Men mag de Grieksche Vaders vóór Pelagius niet als voorloopers van het Pelagianisme aanmerken, maar moet dit in verband beschouwen met het Arianisme.

XIV.

Ten onregte beweert Ds. Chantepie de la Saussaye (Vier voorlezingen over de godsdienstige bewegingen van onzen tijd, bl. 30) „dat het VIe Oecumenische Concilie, door de leer der twee willen in Christus vast te stellen, het Christologisch vraagstuk vernietigd en de eenheid des persoons verbroken heeft."

XV.

Te regt zegt Rothe (zur Dogmatik, S. 71): „Manifestation „und Inspiration constituiren in ihre unauflösliche Einheit „die wirkliche Offenbarung; — die Manifestation als ihre „äussere und objectieve, die Inspiration als ihre innere und

„subjective Seite. Die Probe beider besteht darin, dass sie „gegenseitig in einander aufgehen."

XVI.

De weerzin, dien, ook in onzen tijd, velen tegen den kinderdoop aan den dag leggen, heeft zijn diepsten grond in eene separatistische voorstelling van Kerk.

XVII.

Waar Ds. J. H. Gunning Jr., (Zestien Stellingen betrekkelijk het stemrecht der gemeente, 1867,) stelt: „dat het algemeen Priesterschap der geloovigen het afzonderlijk ampt eischt (vgl. St. 7) en dat er ter regte besturing der kerk een gezag behoort te zijn boven de leeraars en dat niet slechts van de onpersoonlijke waarheid, maar van personen, daartoe door God geroepen en aangewezen" (vgl. St. 8) daar is hij in strijd met het ethische beginsel.

XVIII.

Het ontwikkelingsproces, waarin de Christelijke Kerk in het algemeen en de Nederlandsch-Hervormde in het bijzonder, in onzen tijd zich bevindt, is van dien aard, dat gedwongen verwijdering der Moderne Theologen uit haar midden, ook indien die regtens vrijstond, haar op zedelijke gronden niet zou zijn aan te bevelen.

XIX.

Het parochiale systeem verdient de voorkeur boven het collegiale.

XX.

Dat de moderne maatschappij zich van het Christendom vervreemd gevoelt is ten deele daaraan te wijten, dat dit zijne roeping om ieder levensgebied, (wetenschap, kunst, staat, enz.) te doordringen en te heiligen, niet genoegzaam heeft begrepen.

XXI.

Het doel, dat de Vereeniging tot bevordering van Christelijk-nationaal School-onderwijs zich voorstelt, kan alreede door eene doelmatige inrigting der Zondagschool bevorderd worden.

XXII.

Het is wenschelijk, dat de zendingsarbeid meer door kolonisatie, dan door enkel individuëele werkzaamheid geschiede.

CORRIGENDA.[1])

Bl.	4 r. 10 v. o.	*staat:*	vóór Plato en Arist. vóór Thomas etc.	*lees:*	voor Plato enz.
„	7 r. 14 v. b.	„	Prologomènes	„	Prolegomènes.
„	9 r. 15 v. b.	„	plagariaat	„	plagiaat
„	9 noot r. 2	„	Ethic	„	Ethik
„	25 r. 7 v. o.	„	κοοσμος	„	κόσμος
„	25 r. 4 v. o.	„	αναμνηδίς	„	ἀνάμνησις
„	25 noot r. 1.	„	Logic	„	Logik
„	„ „ r. 2.	„	de begg.	„	de Legg.
„	38 r. 5 v. b.	„	hen	„	haar
„	43 r. 11 v. o.	„	uitgeput	„	uit geput
„	46 r. 15 v. b.	„	speculatie	„	aan speculatie
„	„ r. 16 v. b.	„	Empirie	„	aan Empirie
„	48 r. 13 v. b.	„	haar	„	deze
„	49 r. 9 v. o.	„	haar	„	daaraan
„	51 r. 5 v. b.	„	prius	„	het prius.
„	52 r. 6 v. o.	„	bestond	„	bestaat
„	56 r. 7 v. b.	„	hij	„	het
„	57 r. 5 v. b.	„	vernitiegen	„	vernietigen
„	59 r. 7 v. b.	na resultaat nog te lezen:			leiden.
„	60 r. 6 v. b.	in te voegen voor Het meest te plaatsen: § 27.			
„	64 r. 1 v. b.	*staat:*	ontvouwen:	*lees:*	ontvouwing.
„	65 r. 4 v. b.	„	an sich	„	an sich;
„	70 r. 11 v. b.	„	harmony	„	harmonie
„	r. 7 v. o.	„	de Timaëus	„	den Timaeus
„	71 r. 12 v. b.	„	Neen: maar dat	„	Neen: maar hierin, dat
„	71 r. 7 v. o.	„	ichty	„	ichthy
„	72 r. 10 v. o.	„	regelde	„	regelt
„	r. 8 v. o.	„	van nu	„	nu aan
„	74 r. 5 v. b.	„	δεῖν	„	δεῖν
„	75 r. 4 v. b.	„	stelt	„	stellt
„	r. 6 v. o.	„	dit	„	dezen
„	76 r. 1 en 14 v. b.	„	redeneren	„	besluiten
„	79 r. 13 v. o.	„	een zaak enz.	„	eene zaak uit het eene of andere.
„	80 r. 17 v. o.	„	marmeren blok	„	marmerblok
„	84 r. 13 v. o.	„	om te toonen	„	om aan te toonen
„	86 r. 9 v. b.	„	het ander	„	van het ander
„	92 r. 13 v. b.	„	handelt	„	handelen
„	103 noot 1	„	lit.	„	lib.
„	118 r. 8 v. o.	„	μονσά	„	μονάς
„	130 r. 10 v. b.	„	volkommenstens Göttliches Wesens,	„	volkommenstes Göttliches Wesen.
„	131 r. 8 v. b.	„	Πᾶν ἀιτιον κ τ. λ.	„	Πᾶν αἴτιον, ὡς αἴτιον, διανοίᾳ ληπτὸν τυγχάνει ἐπί τινος καὶ πρός τι νοεῖσται
„	135 r. 6 v. b.	„	mit die blosse Macht,	„	mit der blossen Macht
„	136 r. 14 v. o.	„	Hij,	„	hij.
„	142 r. 13 v. o.	„	gesetz	„	gesetzt.
„	152 r. 3 v. o.	„	Edward	„	Edwards

1) Ten gevolge van den spoed, die bij 't afdrukken vereischt werd en den afstand van de pers laat de correctie, bepaaldelijk van de eerste vellen, niet weinig te wenschen over. — In hoofdzaak zijn hier de *zinstorende* fouten verbeterd.

DISS

RHE