

**THE PROJECT GUTENBERG eBook OF UREN MET SCHOPENHAUER**

This ebook is for the use of anyone anywhere in the United States and most other parts of the world at no cost and with almost no restrictions whatsoever. You may copy it, give it away or re-use it under the terms of the Project Gutenberg License included with this ebook or online at [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org). If you are not located in the United States, you will have to check the laws of the country where you are located before using this eBook.

Title: Uren met Schopenhauer

Creator: Arthur Schopenhauer

Contributor: Bernard Hendrik Cornelis Karel van der Wijck

Creator: Arthur Schopenhauer

Release date: January 1, 1 [eBook #72184]

Most recently updated: December 26, 2023

Language: Dutch

\*\*\* START OF THE PROJECT GUTENBERG EBOOK UREN MET  
SCHOPENHAUER \*\*\*

[Inhoud]

Nieuw ontworpen voorkant.

[Inhoud]



[Inhoud]

UREN MET SCHOPENHAUER

[Inhoud]

# WREN MET ♦ ♦ ♦ SCHOPENHAUER

EEN KEUR VAN STUKKEN UIT ZIJNE  
WERKEN, VERTAALD EN VAN EEN IN-  
LEIDING EN AANTEKENINGEN VOORZIEN  
DOOR PROF. DR. JHR. B. H. C. K. VAN DER  
WIJCK ♦ ♦ ♦ ♦ ♦



UITGEGEVEN DOOR DE HOLLANDIA-DRUKKERIJ TE  
BAARN IN HET JAAR MCMXVI ♦ ♦ ♦ ♦

**UREN MET  
SCHOPENHAUER**

**EEN KEUR VAN STUKKEN UIT  
ZIJNE WERKEN, VERTAALD EN  
VAN EEN INLEIDING EN  
AANTEEKENINGEN VOORZIEN**

**DOOR PROF. DR. JHR. B. H. C. K. VAN  
DER WIJCK**

UITGEGEVEN DOOR DE HOLLANDIA-  
DRUKKERIJ TE BAARN IN HET JAAR MCMXVI

[Inhoud]

TWEEDE DRUK <sup>[1]</sup>

[Inhoud]

Toen ik kort na de verschijning van zijn mooi boek over Auguste Comte tot Littré de opmerking maakte, dat zijn meester en vriend een hoogst onaangenaam mensch bleek geweest te zijn, luidde het beminnelijk maar eenzijdig antwoord: „N’importe; l’homme passe, l’œuvre reste”.

Afscheiding van den persoon en zijn werk is onhoudbaar, tenzij het werk een stel onpersoonlijke, b.v. wiskundige waarheden behelst. Onhoudbaar, wanneer er van een levensopvatting, een wereldbeschouwing, een kunstwerk sprake is, omdat zich daarin temperament en karakter van den mensch afspiegelen.



Hier moet ik tweeërlei geestesrichting, die van den intellektualist en die van den voluntarist, onderscheiden. Het verschil tusschen beiden doet zich reeds in de middeleeuwen voor. Men denke aan de tegenstelling tusschen Thomas van Aquino en Duns Scotus. De eerste meent, dat „het hoogste geluk in niets anders gezocht moet worden dan in verstandswerkzaamheid, wijl er geen verhevener begeerte is, dan die om de waarheid te doorgronden”. Het staat bij hem onvoorwaardelijk vast, dat de leer der Kerk de waarheid is, en nu is er volgens hem geen schooner levensdoel dan den inhoud van die leer zoo goed mogelijk te verstaan. Ook Duns Scotus gaat van de waarheid van het kerkelijk geloof uit en hij ontkent niet, dat er b.v. voor het bestaan van God bewijzen te leveren zijn, welke door [2]ieder, die zijn verstand wil gebruiken als afdoende moeten worden erkend. In de opvatting van het levensdoel echter staat bij Duns Scotus niet de theorie, maar de practijk op den voorgrond. De theologie moet volgens hem niet strekken om den mensch van zijne onkunde te verlossen, maar om hem door kracht van redenen tot dat zedelijk handelen te brengen, waarvan de zaligheid, het genieten van het goddelijke afhangt. Duns Scotus is even recht geloovig als Thomas en zelfs veel onverdraagzamer, maar scheurt het weefsel der redeneeringen van den laatste bij menige gelegenheid uiteen en zegt: niet het syllogisme heeft waarde voor den godsdienst, doch enkel het geloof, niet het verstand is de kern der menschelijke persoonlijkheid, doch de wil. Het verschil tusschen deze beide kerkleeraren bracht Luther er toe te zeggen: Duns Scotus is een voortreffelijk meester, maar Thomas van Aquino is een babbelaar.

Ook in den nieuwen tijd doet zich het contrast tusschen intellektualisme en voluntarisme gelden. Doch het neemt soms een anderen vorm aan. Let op tegenvoeters als Hegel en Schopenhauer. Tot recht verstand van Schopenhauer wil ik over de betrekking tusschen beiden iets zeggen.

Meestal spreekt men van willen, waar met overdachten rade gehandeld wordt. Laat ons den term „wil” ruimer nemen en daaronder samenvatten: lust, [3]onlust, hartstocht, blinde drift, ieder streven in een zekere richting,

drang tot zelfbehoud, kortom alles wat de schepselen der natuur op een zekere wijze doet werken. Men stelle daartegen over wat tot de sfeer van het intellect behoort: gewaarwording, voorstelling, gedachte, rede. Dan laat zich met Schopenhauer zeggen: wil is het eerste en het algemeene, het alomtegenwoordige. Wil is het e e r s t e , niet kennis, niet theorie. Wij noemen iets goed, wijl wij het begeeren; niet omgekeerd begeeren wij het, omdat wij inzien dat het goed is. De meest treffende schildering van een hoog en edel doel laat ons koud als ijs, tenzij onze wil met den inhoud van dat ideaal instemt. Het intellect kent geen waarden, enkel het gemoed doet ons in geestdrift ontsteken. Als een moeder het voegzaam en goed noemt dat zij zorgt voor haar kind, dan is dat niet, omdat zij bewijzen kan dat dit gepast is, maar omdat het hart haar noopt over dat zwakke schepseltje te waken. Zoo is ook wil het meest a l g e m e e n e . Daar men het onbekende door het bekende en niet omgekeerd het bekende door het onbekende moet verklaren, ligt het voor de hand natuurkracht liever tot wil te herleiden, dan omgekeerd wil als kracht op te vatten. Wij zullen dus spreken van een onbewusten wil, die de sterren in hare banen doet rondloopen, die den boom zijn wortels omlaag, zijn takken omhoog doet drijven, van een overal werkzamen wil, van blinde aandrift, [4]die ten slotte enkel bij de hooger staande dieren, in voorstelling en denken, in het intellect, zich een licht ontsteekt, om het begeerde door doeltreffende keuze van middelen des te zekerder te bereiken. Immers intellect staat oorspronkelijk geheel in den dienst van het leven; eerst op een aanzienlijken trap van beschaving houdt het op slaaf te zijn, komt het tot vrijheid, vertoont het zich als onbaatzuchtige liefde tot waarheid. Ziedaar Schopenhauer's leer.

Neen, zegt de intellektualist als Hegel: rede, logos, God is oorsprong der wereld, is albeheerschend beginsel. Bewust of onbewust gaat ieder onderzoek van de hypothese uit, dat de werkelijkheid begrijpelijk is, dat zij in gedachten kan worden omgezet, dat dus gedachten in haar belichaamd zijn. Volgens deze onderstelling, zonder welke drang naar wetenschap doelloos zou zijn, is dus gedachte de wortel van het universum, albeweger, alomvattende oorzaak, aanvang en tevens doel der wereld. Om het in de taal

der vromen uit te drukken: God is Schepper en tevens einddoel van het al. Waartoe dient de natuur? Welke is de zin, die zich in de geschiedenis van ons geslacht vertolkt? Natuur en geschiedenis zijn er om de werkelijkheid tot zelfbewustzijn te doen komen, om den eindigen mensch, die van Gods geslacht is, zich als een oneindig wereldwezen te doen kennen.

Het onderscheid tusschen Hegel en Schopenhauer is, [5]dat zij zich het hoogste goed niet op dezelfde wijze afbeelden en dientengevolge aan het zijnde een verschillende taak opdragen. Voor Hegel is het edelste en voornaamste een denken, dat niet door invallen en vooroordeelen gestoord wordt, en enkel de wet van zijn ontwikkeling volgt. Waar zoo de individualiteit van den kleinen mensch op den achtergrond wordt gehouden, is er geen kloof meer tusschen zijne rede en de goddelijke rede, maar zijn beiden één. Van de macht van het vrije, zuiver zakelijke, echt geestelijke denken kan men alles verwachten; voor zoodanig denken bestaan er geen onpeilbare diepten, geen onbereikbare hoogten; steeds door dezelfde wet der noodzakelijkheid vooruitgedreven, raakt het ten slotte in het bezit der oneindigheid en wordt het in werkelijkheid wat het van den aanvang af in aanleg was: alomvattend zelfbewustzijn.

Geheel anders stelt een man als Schopenhauer zich het hoogste ideaal voor. Alles was bij hem kolossaal: zijn intellektueele behoefte, die hem reeds vroeg naar een oplossing van het wereldraadsel deed hunkeren en hem steeds met dezelfde problemen deed rondlopen tot hij ten slotte niet kon zeggen wat er het eerst in hem was geweest: zijn kenleer, zijn kosmologie, zijn ethika, zijn æsthetika. Het stelsel was in hem gegroeid, gelijk een kind in den moederschoot. Daar naast stond zijn buitensporig gevoel van eigenwaarde, dat hem op [6]alles deed vitten en hem op andere menschen, enkele genieën uitgezonderd, met geringschatting liet neerzien. Goethe, die zich tot den genialen jongeling aangetrokken gevoelde, schreef de volgende waarschuwende woorden in zijn album:

„Willst du dich deines Wertes freuen,  
So musst der Welt du Wert verleih'n”.

Ten slotte bezielde hem een heftige drang naar zinnelijk genot, die hem tot tijdelijke schade van zijn gezondheid achter Venus Vulgivaga deed aanlopen. Flaubert voert ergens de Ontucht aldus sprekende in: „Men rept zich naar samenkomsten, die angst inboezemen. Men legt zich ketenen aan, die men verwenscht. Vanwaar de betoovering der lichtekooien, de buitensporigheid der droomen—vanwaar mijne onmetelijke droefheid?” Deze woorden zouden Schopenhauer, die zoo diep neerslachtig kon zijn, uit de ziel zijn gesproken. Als 18-jarig jongeling, zong hij reeds van „de hel” van den zinnenlust.

Zoo was hij dus een onharmonische natuur, die, gelijk andere denkers, op den zijnsgrond overbracht wat hij in zich zelf vond. Het innerlijk wezen der wereld is volgens hem wil, die niets wil dan als wil bestaan, blinde op geen doel gerichte wil, die geen bevrediging kent, bijgevolg onzalig is. Behalve den wil is er nog de materie. Die materie is niet een gewrocht van den [7]wil, maar zijn verschijning, geobjectiveerde wil, welke niets op zich zelf is, doch enkel in de voorstelling van individuen bestaat. Op zich zelf is er uitsluitend het innerlijk verscheurde, tegen zich zelf verdeelde, overal gelijke blinde willen. Zoo heeft dus de wereld twee zijden: een innerlijke en een uiterlijke; in beide opzichten is zij slecht en rampzalig. Is er verlossing mogelijk? Het intellekt, als het een hoogen graad van ontwikkeling bereikt, doorziet dat Wil vloekvaardig is en doet dan zeggen: Wil om te leven moet gedood worden, zal er vrede zijn. Groote wereldgodsdiensten, als Christendom en Buddhisme, wijzen ons hier den weg, die door bewonderenswaardige asceten met goed gevolg bewandeld werd. Ook kunst en wetenschap zijn middelen om, althans tijdelijk, verzachting van leed te verschaffen. Want de mensch vergeet zich zelf, als hij in onbaatzuchtige beschouwing opgaat.

Verschillende personen smeden uit hetzelfde metaal verschillende wapenen.

Hegel geloofde aan de heerschappij van rede in natuur en geschiedenis. Daaraan geloofden ook andere groote wijsgeeren, Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher, ieder op zijne wijze. Schopenhauer, hij het allereerst, niet. Die origineel waagde het luide te verkondigen, dat de wereld allerminst op

een godsopenbaring gelijk. Naar dat rondborstig getuigenis werd aanvankelijk niet geluisterd. Het druischte zoo geheel tegen de heerschende [8]overtuigingen in, dat men er geen notitie van nam. Wanneer er iets van zijn kloeke stem tot de vrijwillig dooven doordrong, dan werd zijn woord met hoon ontvangen. Schopenhauer vergold het hun dapper door ze allen te gader, Hegel in de eerste plaats, voor kwakzalvers en „Unsinnschmierer” uit te schelden.

Zooals de waard is, vertrouwt hij zijn gasten. Dit ietwat platte spreekwoord behelst een diepe waarheid. Ieder is geneigd wat hij als kern van zijn eigen wezen meent te ontdekken, voor kern der geheele werkelijkheid te houden. Tot Schopenhauer toe was alle filosofie min of meer een compliment, dat het intellekt zich zelf maakte. Het begroette in de bespiegeling der denkers zich zelf als wereldmacht. Dit verandert bij Schopenhauer, die met zijn intellekt het tegendeel ervan, het onredelijke, op den wereldtroon plaatst. Natuurlijk heeft dit pessimisme ten gevolge. En even natuurlijk wordt het thans de groote vraag of en hoe Zeus (het Intellekt) er in slagen kan om den vloekwaardigen Titan, den wil om te bestaan, in den Tartarus te storten.

Thans begrijpen wij hoe Hegel en Schopenhauer van dezelfde præmis uitgaande tot een geheel tegengestelde leer konden komen. Beiden houden vast aan het dogma der algemeene relativiteit. De dingen zijn er enkel in betrekking tot elkander en tot den geest, terwijl de geest er enkel in betrekking tot de dingen is. Doch als alles enkel voor iets anders bestaat, dan bestaat [9]niets voor zichzelf, dan is er op de keper beschouwd niets. Wij moeten dus aannemen, dat het één en het al, dat het universum, voor zich zelf bestaat, subjekt en tevens objekt, denken en zijn, éénheid van beide, geest is, dat het kan zeggen: ik heb zelfbesef. Het universum is het zelfstandige, dat van niets afhangt, waarvoor dus noodzakelijkheid en vrijheid samenvallen. Zoo concludeert Hegel en is optimist, intellektualist. Maar Schopenhauer zegt: wij moeten dus aannemen, dat het universum voor zich zelf bestaat, dat de blinde drift, het onredelijke in ons en buiten ons, dat

de innerlijk verdeelde, onzalige wil het waarachtig zijnde is. Zoo is Schopenhauer pessimist en voluntarist.

Schopenhauer's onvoorwaardelijk pessimisme, dat zelfs de mogelijkheid der verbetering van individuen en maatschappelijke toestanden buitensluit, hangt samen met zijn blindheid voor bepaalde feiten van het geestelijk leven. Als rechtgeaard zoon van een romantisch tijdperk had hij groote sympathie voor mystici en voor asceten, ook als deze Christenen waren. Doch het geheim dat Christus der wereld geopenbaard heeft: het Koninkrijk Gods is binnen in u, het woont in u als een in den akker verborgen schat, had hem, zoo die boodschap ook tot hem doorgedrongen ware, weerhouden om het menschelijk lot enkel jammer en ellende te noemen. Schopenhauer droeg oogkleppen, welke hem beletten te zien wat niet in het kader van zijn stelsel [10]paste. Had hij beseft, dat onze aarde den hemel kan herbergen, dan zou hij de wereld niet zoo slecht hebben genoemd als maar eenigermate met haar voortbestaan zich nog laat rijmen. Doch hier steunt Schopenhauer op de leer van Buddha, welke verder van die van Christus af staat dan de eene ster van de andere. Niet volgens Christus, maar volgens Buddha is het leven enkel lijden en is het eenig begeerlijke verlossing van het lijden door den dood. Maar het gewone sterven is volgens Buddha en Schopenhauer geen e c h t sterven, want er bestaat zielsverhuizing: dezelfde individuen worden telkens opnieuw geboren. De werkelijk bevrijdende dood is enkel voor hem mogelijk, die alles wat hem aan het leven boeit van zich werpt, alle liefde, alle hopen, alle wenschen in zich vernietigt, m.a.w. levend sterft. Met deze leer, welke door Schopenhauer werd aanvaard, vormt de Christelijke, waaraan hij voorbijging, een tegenstelling.

Overigens rijmt zijn pessimisme slecht met wat hij, ten deele althans, van Plato had overgenomen. Hij erkent eeuwige, onveranderlijke, boven tijd en ruimte verheven typen, ideeën of soorten, welke, met voortbrengende kracht uitgerust, zich verwerkelijken in de exemplaren van dieren en planten, die hier op aarde geboren worden en sterven. Hoe kan de blinde en onbepaalde wil van Schopenhauer, die enkel wil is om te willen, zich in grondvormen

objektiveren, welke de [11]beschouwing der natuur een artistiek genot doen zijn? Het idealisme van Plato is een willekeurig ingeschoven bestanddeel in het systeem van onzen irrationalist.

„De wereld is mijne voorstelling”, ziedaar de eerste volzin van „Die Welt als Wille und Vorstellung”, het boek dat het systeem van Schopenhauer behelst. Hij noemt zich discipel van Kant, maar draagt er roem op een zelfstandig volgeling te zijn. Inderdaad wijkt hij zeer van Kant af. Van Schopenhauer kan gezegd worden, dat hij, de meest gelezene, immers de meest leesbare van alle moderne filosofen, ook het meest heeft bijgedragen om de kritiek van den behoedzamen Kant, die geen wetenschap buiten die der ervaring overeind liet staan, in vergetelheid te brengen. De voorzichtige oudere denker zou er zich wel voor gewacht hebben iets aangaande de wereld an sich, de wereld, die buiten het bewustzijn en op zich zelve bestaat, te verzekeren. Daarvoor was hij te anti-dogmatisch, te zeer overtuigd, dat men geen stelling zonder voldoende kengrond mag aanvaarden. Maar idealist was hij evenzeer als Schopenhauer, want ook hij leerde dat de wereld der ervaring, de wereld der objecten, enkel in betrekking tot subjecten bestaat. Ook is het duidelijk wat Kant en Schopenhauer bedoelen. Het bestaan der wereld van objecten hangt volgens hen aan een enkelen lichten draad, het bewustzijn, waarin ze aanwezig is. Stel u voor dat alle bewustzijn uitgedoofd werd, die wereld zelve zou daarmee [12]verdwijnen. Het eigenaardige van een object is in de voorstelling van een subject te bestaan. Object en voorstelling zijn hetzelfde. Daaruit vloeit voort, dat de geheele wereld der objecten voorstelling is en blijft. Alleen het bewustzijn is ons rechtstreeks gegeven en die wereld is er enkel als inhoud van bewustzijn. Gelijk er geen object zonder subject is, bestaat er omgekeerd geen subject zonder object, geen bewustzijn zonder inhoud. Subject en object zijn onafscheidelijk gelijk rechts en links, gelijk noord en zuid.

Schopenhauer tracht zijne stelling nader te staven door op de idealiteit van ruimte en tijd te wijzen. Hij gebruikt daarbij de argumenten, die Kant in

zijne „transcendentale æsthetiek” heeft gegeven. B.v. dit, dat wij achtereenvolgens alles uit de ruimte kunnen wegdenken, maar de ruimte zelve niet kunnen kwijt raken. Zoodra wij welk stuk der materie ook ons voorstellen, moeten wij de geheele ruimte mededenken. Daaruit volgt dat de ruimte bij ons behoort, dat zij subjektief is, dat dus gestalte, grootte, beweging, al het ruimtelijke, eveneens subjektief moet heeten. „Wij kennen niet de dingen zooals zij op zich zelve zijn, maar slechts gelijk zij verschijnen. Dit is de groote leer van den grooten Kant”. Schopenhauer voegt er aan toe, dat het stellig de meest absurde, doch tevens de meest vruchtbare van alle dwalingen is, de oneindige ruimte als onafhankelijk van ons aanwezig te beschouwen. [13] dus te meenen dat een beeld van dat oneindige „door de oogen” in ons brein zou dringen. Wie de ongerijmdheid van die stelling doorziet, weet tevens dat de wereld enkel „hersenphænomeen” is, dus als zoodanig met den dood der hersenen verdwijnt, om een geheel andere wereld over te laten, de wereld van het op zich zelf zijnde, die van den wil, betreffende welke het onzin is te vragen: waar is zij? daar zij met ruimte en tijd niets te maken heeft.

Schopenhauer zegt, dat de ruimte in ons hoofd is. Maar tevens, natuurlijk, dat ons hoofd in de ruimte is. Zoo plaatst hij met tergende zorgeloosheid schijnbaar tegenstrijdige stellingen naast elkander. Hij zegt, dat de hersenen de atlas zijn, waardoor de geheele wereld wordt gedragen, want de wereld is voorstelling, en voorstelling is volgens de leer der physiologen aan de hersenen gebonden. Maar anderzijds erkent hij, gelijk ieder die bij zijn zinnen is, dat alle hersenbrij te samen slechts een klein fragment van het universum uitmaakt. Hier is geen echte contradictie. Het zichtbare, dat wij hersenen noemen, is de vaste voorwaarde van dat andere onzichtbare, dat voorstelling, illusie heet. Dit is een physiologische waarheid, welke gelijk alle natuurkennis, van de wereld geldt, die in tijd en ruimte is uitgebreid en dan als op eigen voeten staande wordt aangemerkt. De metaphysische waarheid, de echte waarheid is deze, dat alle materie, de hersenen inkluis, slechts voorstelling [14] van het kennende subjekt is, dat hersenen en kennis beiden verschijningen zijn van het waarlijk zijnde: Wil. Nu rest nog het



raadsel, hoe wil als kennend subjekt verschijnt. Dat is volgens Schopenhauer het groote mirakel, de hypothese, die door niets verklaard wordt, daar zij zelve alles verklaart.

Om Schopenhauer wel te verstaan moet men in het oog houden, dat de wereld bij hem „de schaduw van een droom” is, fata morgana door het intellekt geschapen, dat in zijn kader: tijd, ruimte en causaliteit, gewaarwordingen opneemt. Het intellekt is in ieder kennend individu aanwezig, maar met geen individu te vereenzelvigen, zoodat de individuen kunnen geboren worden en sterven, terwijl de voorstelling van objekten blijft bestaan. Deze leer laat de empirische realiteit der wereld onaangetast, maar sluit in zich, dat de wereld in al hare deelen van het intellekt, het subjekt, afhangt. Ja zelfs hangt zij daarvan op tweeërlei manier af. Ten eerste is er, gelijk reeds Berkeley heeft ingezien, geen objekt denkbaar tenzij in de voorstelling van een subjekt; ten tweede gaat de wijze, waarop wordt voorgesteld, het objekt-zijn als ruimte vullend en aan tijd en causaliteit onderworpen, zooals Kant heeft geleerd, van het subjekt uit. Het intellekt is niet iets zelfstandigs, en de wereld der dingen is niet iets anders, dat eveneens op eigen voeten staat; dan toch ware het onbegrijpelijk, dat wij en zelfs de dieren zoo volkomen in [15]de wereld te huis zijn en ons van den aanvang af daarin terecht vinden; intellekt en wereld vormen één geheel, want het intellekt schept de wereldorde; omgekeerd ware het niets zonder die wereld, daar het dan zonder inhoud zou zijn. Intellekt en wereld zijn, ieder op zich zelve beschouwd, enkel afgetrokkenheden, onwezenlijk. Schopenhauer drukt dat in de taal der Indische wijzen uit, door van Maja te spreken, de moeder van allen schijn, de godin die ons een sluier voor de oogen bindt, in welks plooien het beeld van al het geschapene zich vertoont.

Ook de moraal van Schopenhauer toont een Indisch karakter. Hier wijkt hij sterk van Kant af. Kant kiest zijn uitgangspunt in het plichtbesef. Daar de mensch een redelijk wezen is, kan hij afzien van neiging en eigenbelang en, een algemeen standpunt innemende, vragen: wat is behoorlijk? Hoe die vraag beantwoord wordt, is van ondergeschikte beteekenis. De kennis van

den plicht laat verschillende graden toe, is niet overal evenzeer ontwikkeld. Daarenboven kan al naar gelang van omstandigheden de eisch van den plicht wisselen. Maar dát er een plicht is, weet ieder redelijk schepsel. Ziedaar een waarheid, welke hem door geen filosofie ter wereld kan worden ontfutseld, en aan ieder gezond menschenverstand is geopenbaard. Schopenhauer daarentegen bouwt niet op de redelijke natuur van den mensch, maar op het gevoel, op het medelijden, zijne [16]moraal. Medelijden is ons een openbaring van de eenheid van alle zijn. Het zegt ons, als wij tegenover een lijdend schepsel ons geplaatst zien: t a t t w a m a s i , d a t z i j t g i j ! Medelijden is vertolking in de taal des gemoeds van het feit, den Indischen wijzen reeds eeuwen bekend, dat de veelheid der wezens inbeelding is. Bij den aanblik van den schamelen bedelaar, die zijn hand naar ons uitstrekt, van den worm die aan onzen voet ineenkrimpt, bij het zien van al wat lijdt, zegt de wijze: dat ben ik! Het noopt om te helpen. Schopenhauer is te verstandig om medelijden als plicht voor te schrijven. Medelijden is een feit, een geheimzinnig feit, aan welks invloed zich zelfs de ruwste en onkundigste niet voortdurend kan onttrekken. Juist ten gevolge van zijn algemeenheid heeft het invoering van levensregels bewerkt, welke allen tot twee zich laten herleiden: doe niemand kwaad, sta allen bij zooveel ge kunt!

Intusschen kan verzachting van individueel leed hem niet voldoen, die alle afzonderlijk bestaan als een ramp beschouwt. Smart is heilzaam, zegt Schopenhauer, daar zij van den lust om te leven geneest, en zoo de „Meeresstille des Gemüths” veroorzaakt, welke veroorlooft het Nirwana binnen te treden. Dat Nirwana, zoo luidt het slotwoord van het hoofdwerk, is niets voor den dwaas, wiens hart vol is van de dingen dezer wereld, maar alles voor wie doorziet, dat het universum met zijn zonnen en melkwegen inderdaad niets is. [17]

Ten slotte moeten wij nog opmerken, dat Schopenhauer, ondanks het strengste determinisme, den mensch verantwoordelijk acht voor zijne daden. Het werken volgt op het zijn. Al onze handelingen vloeien met

noodzakelijkheid uit het karakter voort, waarmee wij ter wereld zijn gekomen. Maar dat karakter, dat zich in den tijd aan zijn eigenaar openbaart, en hem verborgen zou blijven, indien hij niet velerlei aanleiding tot handelen had, bestaat tevens buiten den tijd in de vrije wereld van het bovenzinnelijke. Vandaar onze verantwoordelijkheid. Het is dus niet onze fout, dat wij doen wat wij doen, b.v. ons als lafaards gedragen, wanneer wij lafaards zijn, maar stellig is het onze schuld, dat wij zijn, zooals wij zijn. Schopenhauer maakt hier een degelijk onderscheid tusschen empirisch en intelligibel karakter als reeds door Kant werd aangegeven. Vrijheid is een geheimenis, maar als noodwendig tegenstuk van moeten is zij onloochebaer.

Ziedaar een ruwe schets van het systeem, dat gedurende de tweede helft der 19<sup>de</sup> eeuw in driemaal honderdduizend exemplaren is verspreid geworden en thans, terwijl de zon van Nietzsche reeds begint te tanen, nog steeds opgang maakt. Ik heb eens door een beroemd landgenoot hooren zeggen, dat het hem even onmogelijk zou zijn de leer van Schopenhauer als den Heidelberger catechismus onvoorwaardelijk te beamen. Die woorden wil ik graag voor mijne rekening nemen. [18] Als het onderscheid der individuen schijn is, rijst de vraag, wie er door dien schijn bedrogen wordt, en wie er met dien schijn bedriegt. Het eenig mogelijk, doch niet zeer verstaanbaar antwoord is hier: de oneindige wil draait zich een rad voor de oogen, is prooi van zelfmisleiding. Ik ben het met Schopenhauer eens: zoo'n dwaas en onzalig wezen behoort in het Nirwana weg te zinken. Alleen begrijp ik niet, hoe schepselen der inbeelding als gij, mijn lezer, en ik, daarbij een handje zouden kunnen helpen.

Toch vindt onze wijsgeer nog tal van volgelingen. Geen wonder. Zijne leer ligt in de lijn van zekere hedendaagsche geestesstroomingen. Zoo wordt aan het pessimisme thans meer dan ooit recht toegekend. Het geloof aan den vooruitgang is geschokt. Het wordt niet meer als een axioma beschouwd, dat alles zal terecht komen. Het optimisme, dat onze vaders veroorloofde zich op de golven van het wereldgebeuren met blij vertrouwen te laten

verder dragen, schijnt thans lichtzinnig en ietwat kinderachtig. Dat de natuur in menig opzicht onbarmhartig is en zich om lief en leed van hare schepselen niet bekreunt, is een bittere waarheid, voor welke de oogen geopend zijn. Steeds meer dringt de gedachte door, dat het menschelijk leven slechts in zoover zin en waarde heeft, als wij zelve in staat en gezind zijn er een belangrijken inhoud aan te verleenen. Zoo noopt het pessimisme tot krachtsinspanning [19]volgens het woord van Schopenhauer zelf, die een van zijn boeken van het volgende motto heeft voorzien: „een gelukkig leven is onmogelijk; het hoogste wat wij bereiken kunnen is een heroïeke levensloop”.

Ook ligt het in den geest van onzen tijd het mysterieuse van ons bestaan te erkennen. Welnu, volgens Schopenhauer is de verschijning van den wil onder een individueelen vorm, in de gestalte van een kennend en denkend subjekt, een onoplosbaar raadsel. Op zijne wijze is hij evolutionist. Van de leer van Darwin, wiens boek kort vóór zijn dood verscheen, wilde hij niets weten. Dat het hogere uit het lagere, het meerdere uit het mindere zou voortspuiten, scheen hem tergende onzin. Maar wel stond het bij hem vast, dat de openbaringen van den wil een rangorde doorloopen en dat de verschijning van bewustzijn en rede, geheel nieuwe feiten, al de voorafgaande lagere levensvormen onderstellen, gelijk deze weder de onbewerktuigde natuur. Ook hier kan dus de tegenwoordige tijd bij Schopenhauer aanknoopen. Zelfs het tegenwoordig zoozeer verspreide pragmatisme, dat waarheid als een instrument om te handelen beschouwt, vindt steun bij Schopenhauer.

Ook heeft Schopenhauer de leer van Kant weliswaar verminkt, maar tevens zóó gefiltreerd, dat ieder dilettant zich nu enkele hoofdtrekken er van met gemak kan toeëigenen. Ten slotte heeft hij met zijne beschouwingen over kunst en liefde niet enkel Wagner [20]en Nietzsche, maar ook dichters, romanschrijvers en dramatici bezielde. Volgens Schopenhauer is wie zich door den hevigsten van alle hartstochten laat medeslepen de onbewuste dienaar van de soort, zijn liefde en begeerte waanzin, jacht op de schaduw

van een schaduw. Is het niet alsof men Flaubert leest? Het werk van Schopenhauer, die stoute synthese van Kantianisme, Platonisme, Indische wijsheid en Europeesche natuurkennis is nog in menig opzicht jong en frisch.

Arthur Schopenhauer werd in 1788 in de toenmalige vrije rijksstad Dantzig geboren. Zijn vader was een aanzienlijk koopman en veel ouder dan zijn moeder. Toen in 1793 Dantzig bij Pruisen werd ingelijfd vertrok de stoere republikein met zijn gezin, dat intusschen tot vier personen was aangegroeid, daar Arthur een zusje Adele had gekregen, naar Hamburg. De vader had zich voorgenomen van den knaap een koopman te maken, maar de aanleg van den jongen wees in andere richting. Toen de vader, misschien door zelfmoord, plotseling gestorven was, gevoelde de zoon zich verplicht den wensch van den overledene te eerbiedigen en nam hij dus plaats op de kantoorkruk. De betrekkelijk nog jonge weduwe ging zich vestigen in Weimar, waar zij de vriendschap van Goethe genoot, en talrijke, zeer bewonderde romans schreef. De brieven, die uit dien tijd bewaard zijn gebleven, doen Johanna Schopenhauer als een beminnelijke, verstandige en [21]helderziende vrouw kennen. Zoo schreef zij in 1807 aan haar toen 19-jarigen zoon: „Ik ken uw hart en weet dat weinig menschen beter zijn dan gij. Maar al uwe goede eigenschappen worden verduisterd en als het ware verlamd door uwe aanmatiging. Ge wilt alles beter weten dan andere menschen, bij ieder behalve bij u zelven gebreken ontdekken en in uw omgeving steeds alles naar uwe hand zetten... Als ge niet waart die ge zijt, dan zoudt ge eenvoudig belachelijk wezen, maar nu verbittert ge allen tegen u”. In hetzelfde jaar schrijft zij hem nog: „Ik misken niet de goede kanten van uwe natuur en wat mij afstoot is niet uwe innerlijke gezindheid, maar uwe manier van beschouwen, veroordeelen, de wijze waarop ge u gedraagt. Wanneer ge eenige dagen bij ons doorbrengt, komt het altoos tot geweldige tooneelen om niets en minder dan niets. Uwe eeuwige jeremiaden, uw begrafenisgezicht, uw orakeltoon, dat alles drukt ter neer. Ik weet dat ge uw zwartgalligheid van uw vader geërfd hebt; tracht haar te overwinnen”.

In datzelfde jaar 1807 hield Arthur op klerk te zijn en begon hij zich met toestemming van zijn moeder tot de universitaire studiën aan het gymnasium van Gotha voor te bereiden. Satirieke verzen op een van de leeraren deden hem van daar verjagen. En nu kwam hij op het gymnasium te Weimar, maar zijn moeder wilde hem niet in huis hebben, en dus woonde hij bij [22] een der leeraren. In den tijd van twee jaar bracht hij het zoo ver in zijn klassieke studiën dat al de verloren tijd was ingehaald en hij in 1809 als student bij de faculteit der medicijnen aan de Universiteit te Göttingen kon worden ingeschreven. Hij was nu meerderjarig, had zijn klein fortuin in handen, en las Tacitus, Horatius, Lucretius, Herodotus, zonder zich veel om de geneeskunst te bekreunen, die hem bij nadere kennismaking niet scheen aan te trekken. Prof. Schulze (Aenesidemus), die zijn aanleg voor de filosofie doorzag, gaf hem den raad voorloopig enkel Plato en Kant te bestudeeren. Dien raad volgde hij op, en zoo werd hij door die twee groote denkers met de gedachte vertrouwd gemaakt, dat de wereld der verschijnselen en het ding op zich zelf twee zijn. Veel vrienden aan de academie schijnt hij niet gehad te hebben. In het curriculum vitae, dat hij later bij de Berlijner faculteit indiende, schreef hij betreffende zijn studentenjaren: „mijn rijper leeftijd, mijn rijker ervaring en mijn ongewoon karakter maakten dat ik verlaten en eenzaam was”. In het vreemdelingenboek van een oud kasteel schreef hij 5 Sept. 1811:

„Wohl manches Mal saht ihr mich einsam wandern,  
Und ernst und einsam geh’ ich jetzt zu andern”.

Toch knoopte hij in Göttingen eenige vriendschapsbanden aan, b.v. met Osann en in 1820 noemde hij in [23] een brief aan dezen gericht, de Göttinger jaren de schoonste van zijn leven.

Vandaar ging hij naar Berlijn, waar hij Fichte en Schleiermacher hoorde, niet Hegel. Met Prof. Fichte disputeerde hij hevig op diens privatissima. Door den vrijheidsoorlog, voor welken hij volstrekt niets gevoelde, in het schrijven van zijn dissertatie gestoord, week hij uit naar Rudolstadt in Thüringen, waar hij tot zijn vreugde geen soldaat te zien, geen tamboer te

hooren kreeg. Hij zond het handschrift van zijn dissertatie per post naar het naburige Jena, vanwaar hij na korten tijd, eveneens per post, zijn doctorsdiploma ontving. Zijn dissertatie verscheen onder den titel: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde”. Van dit merkwaardig geschrift, dat als de inleiding tot zijn hoofdwerk kan worden beschouwd, heeft hij later een vermeerderde editie in het licht gezonden.

Arthur keerde thans naar Weimar terug, waar hij veel met Goethe sprak. Er was groot verschil tusschen die beide mannen, gelijk daaruit blijkt, dat Schopenhauer in 1813 aan den beroemden grijsaard kon schrijven: „Van u zelf weet ik, dat letterkundige arbeid voor u altijd bijzaak, en het werkelijke leven hoofdzaak is geweest. Bij mij is het omgekeerde het geval; mijn denken, mijn werk, dat alleen heeft voor mij waarde en beteekenis”. Maar tevens was er overeenkomst in geestesrichting. Beiden waren zieners en wilden putten [24]uit de levende bron van ervaring en bewustzijn. Vandaar dat voor Schopenhauer de filosofie niet zoozeer wetenschap als wel kunst was. Hij streefde er naar een volkomen objectieve en door geen langwijlige redeneeringen bedorven wijsbegeerte te stichten, welke een echt kunstgewrocht zou zijn, daar zij „niet op den trant der filosofasters, van Fichte en zelfs van Spinoza, tusschen subjekt en objekt den bedriegelijken sluier van afgetrokken begrippen zou dulden”. Goethe beschreef in die dagen, in een brief aan Knobel, zijn jongen vriend als een merkwaardig man, „die met helderziende koppigheid bezig is het kaartenspel van onze moderne filosofen in de war te sturen”. Met profetischen blik voegt hij er aan toe: „het staat te bezien of de meesters in het vak hem in hun gilde zullen opnemen. Ik vind hem vol geest”. Goethe, getroffen door de rol, die Schopenhauer in zijn dissertatie bij het meetkundig betoog aan de aanschouwing wilde zien toegewezen, spoorde hem tot optische studiën aan, waarvan hij zelf in die dagen vervuld was. Inderdaad deed Schopenhauer later als tweede van zijne geschriften een boek „Ueber das Sehen und die Farben” verschijnen. Vóór de publicatie had hij zijn manuscript aan Goethe ter beoordeeling toegezonden, maar ondanks al zijn dringen en smeeken was het hem niet gelukt aan den dichter, die hem telkens zeer beleefd

antwoordde, een enkel teken van goed- of afkeuring te ontlokken. Schopenhauer [25] had het verschil der kleuren op een andere wijze dan Goethe het deed verklaard.

Johanna herbergde op dat oogenblik den romanschrijver Fr. Müller. Arthur toonde op zulk een wijze zijn misnoegen over de aanwezigheid van dien vreemdeling, dat de moeder er toe overging haar zoon de deur te wijzen. Dit geschiedde in Mei 1814. De breuk was onherstelbaar. Arthur ging naar Dresden en heeft noch zijn moeder, noch zijn zuster, met welke laatste hij ten minste voorloopig in briefwisseling bleef, ooit teruggezien.

In Dresden, destijds de artistieke hoofdstad van Duitschland, genoot Arthur veel van kunst. Ook had hij er enkele vrienden, waarvan er één aan Adele schreef: „Uw broeder is van nature teeder en gemoedelijk”. Intusschen werkte hij ijverig aan zijn: „Welt als Wille und Vorstellung”. Het boek verscheen in 1818 bij Brockhaus, maar werd zoo slecht verkocht en zoo totaal geïgnoreerd, dat de uitgeversfirma na verloop van eenigen tijd van het grootste aantal der exemplaren papierpap maakte.

Schopenhauer ging naar Italië. Zijn reis, gedurende welke hij in zijn journaal enkel filosofische gedachten neerschreef, werd op pijnlijke wijze afgebroken door de handelscrisis, die de firma trof, waaraan Johanna en Adele haar geheele vermogen en Arthur een aanzienlijk deel ervan hadden toevertrouwd. Hij verklaarde zich [26] bereid met moeder en zuster te deelen wat hij nog had overgehouden, maar weigerde halsstarrig in de schikking te treden, die door de overige schuldeischers werd aanvaard. Hij had geen koopmansgenie, doch stond op zijn recht en wantrouwde de menschen, ten gevolge waarvan hij hier de wijste partij koos. Na een paar jaar stond de firma weer overeind en kreeg Arthur al zijn geld terug, terwijl moeder en dochter twee derden van haar fortuin verloren hadden.

Intusschen wist hij niet vooraf hoe de zaak zou loopen en trachtte hij zich dus aan de universiteit te Berlijn een positie als leeraar te scheppen. Op 23 Maart 1823 hield hij zijn proefles. Hegel opponeerde, maar Schopenhauer



antwoordde zoo flink, dat hem de titel van privaatsdocent verleend werd. Nu ging Schopenhauer een half jaar lang 5 uur college per week geven. Hij had weinig of geen succes. Was het, omdat hij dezelfde uren had gekozen als waarop Hegel zijne lessen gaf? Zoolang het intellektualisme zijn zegetocht nog niet voleindigd had, kon het voluntarisme in geen geval gehoor vinden. Nadat zijn fortuin zich hersteld had, keerde Schopenhauer naar Italië terug. Hij schrijft vroolijke brieven aan Osann en geeft een vermakelijke schets van den levenslust, de bedriegelijkheid en welgemanierdheid der Italianen. Toch keert hij weer naar Berlijn terug en slijt daar zes jaren van zijn leven, totdat de cholera in 1831 hem ten gevolge van een [27]droom, waaraan hij waarschuwend kracht toekent, naar het gezonde Frankfort doet verhuizen. Hier blijft hij 27 jaren, tot aan zijn dood in 1860. Ervan overtuigd dat het uur van zijn beroemdheid zal komen, daar hij naar zijn inzien het wereldraadsel opgelost en aan de menschheid daarmee den grootst mogelijken dienst heeft bewezen, bewerkt hij een tweede editie van zijn „Welt als Wille und Vorstellung” en schrijft hij tevens zijn „Parerga und Paralipomena”, die als een toelichting op het hoofdwerk kunnen gelden. Ook verzamelt hij bij natuurvorschers en geneesheeren feiten, welke als openbaringen van den levenswil kunnen gelden en doet, wellicht op zijn eigen kosten, na een zwijgen van 18 jaren, in 1836 „Ueber den Willen in der Natur” verschijnen. Het boek wordt niet opgemerkt.

Zijn eerste voldoening van eigenliefde was, dat hij vermocht Rosenkrantz en Schubert te overtuigen dat niet, zooals hun plan was, de tweede, maar de eerste editie van de „Kritik der reinen Vernunft” bij de door hen voorgenomen uitgave van de complete werken van Kant moest worden gevolgd. Kort daarna in 1839 behaalt hij een gouden medaille met een verhandeling over de vrijheid van den wil bij de maatschappij van wetenschappen te Drontheim, maar een tweede prijsverhandeling over de grondslagen der moraal wordt door de maatschappij van wetenschappen te Kopenhagen afgewezen, vooral om het afschuwelijk schelden [28]op de „drie Sophisten”, Fichte, Schelling en Hegel. Hij vereenigt de twee stukken en geeft ze uit onder den titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik”. De

kritiek zwijgt ook dit werk dood. Eindelijk, in 1851 gelukt het zijn eersten discipel, een Jood van Russischen oorsprong, Julius Frauenstaedt, een uitgever in Berlijn te vinden voor de „Parerga”. Dit boek slaat in. Men ontdekt dat Schopenhauer een onovertroffen schrijver van essays is. Nu is de nieuwsgierigheid naar zijn vroegere werken opgewekt. Hij krijgt erkentelijke brieven van Bahnsen, een leeraar aan een gymnasium, van Lindner, een Berlijnsch journalist, van Adam von Doss, een Beiersch jurist, enz. De inhoud is steeds dezelfde. „De schillen zijn mij van de oogen gevallen. Vol verrassing roep ik uit: Heureka!” Een man als Saint-René-Taillandier schrijft over hem in de *Revue des deux Mondes*. Challengel-Lacour bezoekt hem en schrijft in de *Revue des deux Mondes* van de ijskoude atmosfeer, welke hem bij die gelegenheid uit de half geopende deur van het „Niet” kwam toestroomen. Een niet minder bekend man, Foucher de Careil, dringt ook tot hem door en beschrijft hem als een grijsaard met levendige blauwe oogen, om welke een ietwat sarkastische glimlach speelt; het hooge voorhoofd met de uitstaande witte lokken verleent aan het geestig gelaat een stempel van zielenadel en voornaamheid. Zijn manieren zijn die van een man van de wereld. Hij is ouderwetsch gekleed [29] met een witte das en een kanten jabot. Van nature teruggetrokken, laat hij zich gaan als hij met vreemdelingen te doen heeft en dan is zijn gesprek buitengewoon levendig. Hij strooit rond met latijnsche, grieksche, fransche, engelsche, italiaansche citaten; de uren vliegen als minuten voorbij en als de middernachtsklok slaat, vertoonen zijn trekken niet de minste vermoeidheid en het vuur van zijn blik is geen seconde uitgedoofd geweest.

Zoo was de avond van zijn leven de dageraad van zijn roem.

Toen op 18 Sept. 1848 het oproer door de straten van Frankfort trok, leende hij met de grootste bereidwilligheid zijn kijker aan den Oostenrijkschen officier, die van uit zijn vensters op het soevereine gepeupel liet schieten, dat ginds op den brug een barricade opwierp. Twaalf jaar later bleek, dat hij aan de soldaten, die bij de verdediging van de wettelijke orde invalide waren geworden, het leeuwendeel van zijn vermogen had nagelaten.

Geldgeschenken waren toegewezen aan bloedverwanten, aan een oude dienstmaagd, die tevens zijn meubels en zilverwerk kreeg, en aan een tooneelprinses, die indertijd zijn harte vriendin was geweest. Ook zijn hond had hij niet vergeten; deze erfde f 300 voor zijn levensonderhoud. Frauenstaedt kreeg de manuscripten en op hem gingen al de auteursrechten over. Gwinner, rechter in Frankfort, uitvoerder van den [30]laatsten wil, kwam in het bezit van zijn bibliotheek.

Het was in tegenwoordigheid van dezen Gwinner, dat Schopenhauer eens, na lang op het portret van de Rancé, den stichter van de orde der Trappisten, te hebben gestaard, op neerslachtigen toon zei: „Dat is het werk der genade”. Schopenhauer heeft de wereldverloochenaars, zijn heiligen, vurig bewonderd, maar zelf niet als een hunner geleefd. Hij was geen zonnige natuur, stak vol grieven. Zoo tegen de vrouwen, de schepselen met lange haren en korte gedachten. Zoo vooral tegen de Joden, die met hun scheppingsleer de Europeesche menschheid vergiftigd hadden. Hij was niet goedhartig, maar wel volkomen eerlijk tegenover zichzelf en anderen; hij meende alles wat hij zeide; dat was zijn kracht als schrijver. Hij was veel vatbaarder voor pijnlijke dan voor aangename indrukken. Reeds in zijn jeugd was het zoo. Twee jaar lang heeft hij toen met zijn ouders door Europa gezworven. Als hij aan armoedige hutten voorbijkwam, was zijn genot voor den geheelen dag vergald. Men begrijpt dat hij in Toulon van het verblijf der galeiboeven een onuitwischbaren indruk had gekregen. Hij heeft zich dikwijls zeer eenzaam gevoeld en zich ten slotte met de gedachte getroost: zoo is het lot der Koningen! Waarom is hij ongehuwd gebleven? In Venetië was hij zoo verliefd op een rijke jonge dame van goeden huize, dat hij, jaloersch van hare bewondering voor Byron, den introductiebrief [31]bij den engelschen dichter, dien hij van Goethe had meegekregen, niet afgaf. Wij weten dit uit een brief van Arthur aan zijn zuster. Verder weten wij niets van deze episode in zijn leven. Wel weten we iets anders. Reeds in 1814 noteerde hij voor zich zelf een woord uit het Indisch geschrift „Oepnethak”: „als de kennis komt, verdwijnt de liefde”. Later werd datzelfde woord het motto voor een deel van zijn hoofdwerk.

Schopenhauer was hartstochtelijk in ieder opzicht. Wanneer een gedachte hem voor den geest zweefde, liet hij alles in den steek om haar op te vangen, en hare waarde te toetsen. Hij heeft de weelde van het genie gekend en was er van overtuigd, dat zijn intellekt niet aan hem zelf, maar aan de wereld toebehoorde, dat hij een zending had. Zijn denken is de éénheid van zijn leven geweest. Zijn altijd bezige geest was er steeds op uit om één en dezelfde gedachte toe te lichten. Want zijn stelsel bestond, gelijk hij zelf heeft erkend, uit ééne gedachte: de tegenstelling van verschijnsel en wil. Hij vergeleek het met Thebe, waar men door honderd poorten kon binnen treden en steeds op hetzelfde middelpunt uitkwam.

Op 4 Sept. 1860 werd hij dood op zijn kanapé gevonden.

Doch genoeg over Schopenhauer en zijn werk. Thans willen wij hem zelf het woord geven. [32]

Rights for this book: [Public domain in the USA](#).

This edition is published by Project Gutenberg.

Originally [issued by Project Gutenberg](#) on 2023-11-20. To support the work of Project Gutenberg, visit their [Donation Page](#).

This free ebook has been produced by [GITenberg](#), a program of the [Free Ebook Foundation](#). If you have corrections or improvements to make to this ebook, or you want to use the source files for this ebook, visit [the book's github repository](#). You can support the work of the Free Ebook Foundation at their [Contributors Page](#).

[Inhoud]

# FRAGMENTEN UIT: „UEBER DIE VIERFACHE WURZEL DES SATZES VOM ZUREICHENDEN GRUNDE”

De echte wijsgeer zoekt overal helderheid en duidelijkheid. Hij is niet als een troebele, wilde, door regens gezwollen beek, maar als een Zwitsersche meer, dat, onbewogen, bij groote diepte, groote klaarheid heeft, welke de diepte zichtbaar maakt. De onechte daarentegen tracht, wel niet, volgens den stelregel van Talleyrand, door woorden zijn gedachten, wel echter het gebrek aan gedachten te verbergen. De onverstaanbaarheid zijner leeringen, welke het gevolg van de onklarheid van zijn denken is, wijt hij aan den lezer. Dat is de reden, waarom in eenige geschriften, b.v. die van Schelling, de onderwijzende toon zoo dikwijls in den schimptoon omslaat; bij voorbaat scheldt hij op den lezer in de verwachting, dat deze niet zal verstaan.

Ons kennend bewustzijn behelst subjekt en objekt, niets meer dan dat. Objekt voor het subjekt zijn en onze voorstelling zijn is hetzelfde. Alle voorstellingen zijn objekten van het subjekt, en alle objekten van het subjekt zijn voorstellingen. [33]

Nu is het hier echter zoo mee geschapen, dat alle onze voorstellingen volgens vaste wetten onderling verbonden zijn en niets wat, los gescheurd van al het overige, geheel op eigen voeten staat, objekt voor ons kan zijn.

Deze verbinding is het, zegt Schopenhauer, welke door de stelling van den voldoende grond in haar algemeenheid wordt uitgedrukt, wanneer men de formule gebruikt: „Niets is zonder grond waarom het is”. Zoo kan men bij oordeelen vragen waarom zij waar heeten, bij veranderingen waarom zij plaats grijpen. Ginds vragen wij naar *k e n g r o n d e n*; hier naar *o o r z a k e n*. Maar er zijn nog meer gevallen, waarin we het recht hebben waarom? te vragen. Waarom zijn b.v. bij dien driehoek de drie zijden aan elkander gelijk? Het

antwoord luidt: omdat de drie hoeken gelijk zijn. Is nu de gelijkheid der hoeken o o r z a a k van de gelijkheid der zijden? Neen, want hier is van geen verandering, dus van geen werking, die een oorzaak zou hebben, sprake. Is zij enkel k e n g r o n d? Evenmin, want de gelijkheid der hoeken is niet enkel bewijs van de gelijkheid der zijden, niet enkel grond van een oordeel. Afgezien van het oordeel, moeten de zijden gelijk zijn, daarom dat de hoeken gelijk zijn. Er is hier een noodwendige verbinding tusschen hoeken en zijden, dus nog iets anders dan een verbinding tusschen twee oordeelen. De gelijkheid [34]der hoeken is de z i j n s g r o n d van de gelijkheid der zijden. Een vierde gestalte neemt het principe van den grond aan, wanneer het subjeet als willend wordt beschouwd. Men vraagt naar de b e w e e g r e d e n e n van het willen, naar den voldoende grond waarom er zoo gehandeld wordt als er gehandeld wordt.

Zoo is er dus vierderlei noodzakelijkheid, waarmee iets uit zijn grond voortvloeit. Er is logische noodzakelijkheid, waarmee de stellingen uit hare kengronden, er is physische noodzakelijkheid, waarmee de gevolgen uit hunne oorzaken voortvloeien, er is mathematische noodzakelijkheid, waarmede omdat het eene is ook het andere is, er is praktische noodzakelijkheid waarmee de handelingen uit hare motieven volgen. Alle noodzakelijkheid is relatief, geldt ten opzichte van haar grond. Absolute noodzakelijkheid, zonder grond, is onzin.

De wet der causaliteit bepaalt dat, wanneer een nieuwe toestand bij één of meer objekten der werkelijkheid intreedt, een andere toestand moet zijn voorafgegaan, op welken die nieuwe toestand regelmatig volgen moet. B.v. een lichaam vangt aan te branden: aan dien toestand van branden moet zijn voorafgegaan een toestand

van v e r w a n t s c h a p tot de zuurstof,  
van a a n r a k i n g met de zuurstof,  
van e e n b e p a a l d e n w a r m t e g r a a d.

[35]

Daar, zoodra die drievoudige toestand voorhanden was, de ontbranding onmiddellijk volgen moest, deze echter eerst n u gevolgd is, kan ook die toestand er niet vroeger geweest zijn, maar moet hij eerst n u zijn ingetreden. Dat intreden heet een verandering. Derhalve geldt de wet der causaliteit uitsluitend voor veranderingen. Iedere werking is, bij haar te voorschijn treden, een verandering en verwijst, juist omdat ze niet vroeger



is ingetreden, met onfeilbare zekerheid naar eene andere, haar voorafgaande verandering, welke in betrekking tot haar o o r z a a k , in betrekking tot eene derde, haar zelve weder noodzakelijk voorafgegane verandering, w e r k i n g heet. Dit is de keten der causaliteit; zij is zonder aanvang. Iedere nieuwe toestand moet dus het gevolg zijn van een daaraan voorafgaande verandering; b.v. in het zooeven vermelde geval moest de temperatuurverhooging voortspruiten uit het toetreden van vrije warmte tot het lichaam; dit toetreden van warmte hing weder af van een voorafgaande verandering, b.v. het vallen van de zonnestralen op een brandspiegel; dit laatste van het wegtrekken van een wolk voorbij de zon; dat wegtrekken van de wolk werd veroorzaakt door wind; die [36]wind door ongelijke dichtheid van lucht; die ongelijke dichtheid door andere toestanden en zoo in het oneindige.

Wanneer er aan een toestand om voorwaarde van het optreden van iets nieuws te zijn, slechts ééne omstandigheid ontbreekt, noemt men deze laatste, zoo zij er eindelijk ook nog bijkomt, de oorzaak bij uitnemendheid; het is in zoover juist, als men zich daarbij aan de laatste werkelijk beslissende verandering houdt; daarvan afgezien heeft echter voor de vaststelling van het oorzakelijk verband der gebeurtenissen in het algemeen, de laatst bijkomende voorwaarde niets op de overige voor. Zoo is in het door ons genoemde voorbeeld het wegtrekken van de wolk in zoover oorzaak der ontbranding te noemen als het later dan het richten van den brandspiegel op het voorwerp plaats greep. Dit richten van den brandspiegel had evenwel later kunnen geschieden dan het wegtrekken van de wolk en het toelaten van de zuurstof weder later dan dit: zulke toevallige tijdsbepalingen hebben dan te beslissen wat d e oorzaak is. Wanneer men de zaak nauwkeurig beschouwt, bevinden wij dat de toestand in zijn geheel oorzaak van den volgenden is en [37]dat het er betrekkelijk weinig toe doet welke van de vereischten het laatst komt om het getal vol te maken.

Voorwaarden van veranderingen zijn altijd andere en voorafgaande veranderingen, geen dingen. Zoo zou het in ons geval glad verkeerd zijn,

om den brandspiegel, de wolk, de zon, de zuurstof, oorzaak te noemen. Het heeft geen zin te zeggen, dat een objekt oorzaak is van een ander objekt; in de eerste plaats, omdat wij bij de objekten behalve vorm en hoedanigheid, ook stof, materie aantreffen, welke noch ontstaat, noch vergaat; in de tweede plaats omdat de wet der causaliteit uitsluitend voor veranderingen geldt, voor het verschijnen en verdwijnen van toestanden in den tijd.

De scheeve opvattingen van de causaliteitsverhouding kunnen zeker grootendeels aan onklaarheid van het denken worden toegeschreven; maar stellig is daarbij ook dikwijls eene theologische bedoeling in het spel, waardoor de formeele kennis a priori, die moedermelk van het menschelijk verstand, vervalscht wordt.

Men wil namelijk, volgens Schopenhauer, een Schepper der stof hebben, een zoogenaamde eerste oorzaak, waarbij [38]men „stichtelijk de oogen verdraaien” kan, als ware een eerste oorzaak niet een contradictio in adjecto. Een eerste oorzaak is even weinig denkbaar als een plaats, waar de ruimte een einde neemt, of een oogenblik, waarop de tijd een aanvang zou hebben genomen. Iedere oorzaak is een verandering, bij welke men naar de haar tot stand is gekomen, noodwendig vragen moet, en zoo tot in het oneindige! Niet eens is een eerste toestand der materie denkbaar, waaruit alle volgende zouden zijn voortgesproten. Want die volgende toestanden zouden er dan reeds vroeger hebben moeten zijn, tenzij men gelieft aan te nemen, dat die eerste toestand eerst op een bepaald oogenblik begonnen heeft causaal te werken; maar dan zou er op dat oogenblik iets veranderd moeten zijn, waardoor die eerste toestand ophield te rusten; welnu, als er een verandering is bijgekomen, dan moeten we naar haar oorzaak, naar de daaraan voorafgaande verandering vragen, en zoo zijn wij weder op de ladder der oorzaken aangeland en worden door de onverbidelijke wet der causaliteit voortgezweept om hooger en hooger te klimmen, steeds hooger, tot in het oneindige. De wet der causaliteit laat zich niet gebruiken als een fiaker, dien men, aangekomen waar men wil zijn, naar huis zendt. Zij gelijkt veeleer op den bezem, die, door Goethe's tooverleerling bezielde en aan het werk gezet, niet meer ophoudt te loopen en te vegen, zoodat de [39]oude heksenmeester er zelf bij moet komen om hem tot rust te brengen.

Helaas de heeren professoren, die er verlegen mee zitten, dat Kant aan hun dierbaar kosmologisch bewijs (alles wat bestaat heeft een oorzaak, de wereld bestaat, dus heeft de wereld een oorzaak) den doodsteek heeft toegebracht, zijn geen heksenmeesters. Zij hebben dus een slimmen streek bedacht. „Vriend”, hebben zij tot het kosmologisch bewijs gezegd, „het

staat slecht met u, zeer slecht, sedert uwe noodlottige ontmoeting met den ouden dwarskop uit Koningsbergen; even slecht als met uwe broeders, het ontologisch en het physikotheologisch. Maar troost u, wij verlaten u daarom niet; ge weet, we worden er voor betaald; toch moet ge, het kan niet anders, van naam en kleeding verwisselen; want noemen we u bij uw echten naam, dan loopt alles weg. Inkognito nemen we u onder den arm en brengen u weder onder de menschen; enkel, zooals ge hoort, inkognito; zoo gaat het! Wij spreken voortaan van het „absolute”, dat klinkt vreemd, fatsoenlijk en voornaam; en hoeveel men met voornaam-doen bij de Duitschers kan uitrichten, weten wij het allerbest; wat gemeend wordt, verstaat [40]toch ieder en houdt zich nog op den koop toe daarbij voor wijs. Zonder syllogismen en praemissen treedt gij als een man van weinig woorden fier en driest op en zijt met één sprong aan het doel. „Het absolute”, schreeuwt gij, en wij met u, „dat moet er toch om den duivel zijn: anders ware er volstrekt niets”. Hierbij slaat ge op de tafel. Vanwaar echter het absolute? Domme vraag! Heb ik niet gezegd: „het absolute”?—Werkelijk, het gaat! De Duitschers zijn gewoon woorden in plaats van begrippen aan te nemen; daartoe worden zij, van kindsbeen af, door ons gedresseerd; let maar op de „H e g e l e i”; wat is zij anders dan holle, leege, daarbij misselijke woordenkraam? En toch, hoe schitterend was de carrière van dat filosofisch minister-creatuur! Er waren enkel eenige veile gezellen noodig om den roem van het slechte uit te bazuinen en hun stem vond in den hollen schedel van duizend domkoppen een nog op dit oogenblik naklinkende en zich voortplantende echo: zie, zoo werd er uit een gemeenen kwakzalver een groote wijsgeer gemaakt. Dus moed gevat! Daarenboven helpen wij u nog op andere wijze; wij kunnen toch zonder u niet leven! [41]

„Heeft de oude Koningsberger de rede gekritiseerd en haar de vleugels gekortwiekt; goed! dan vinden wij een n i e u w e rede uit, van welke tot dusverre geen mensch iets gehoord had, een rede, welke niet denkt, maar onmiddellijk a a n s c h o u w t , ideeën (een voornaam woord tot mystificatie geschapen) aanschouwt; of ook ze verneemt, onmiddellijk verneemt, wat gij

en anderen eerst bewijzen wilden; of ook ze donker beseft, als men het met weinig voor lief wil nemen en niet veel wil toegeven. Vroeg ingeprinte volksbegrippen geven we zoo voor rechtstreeksche ingevingen van deze, onze nieuwe rede uit, voor ingevingen uit den hooge. De oude rede, die degradeeren wij, noemen wij voortaan verstand en laten haar kuieren. En het ware, eigenlijke verstand? Wat, in alle wereld, gaat ons het ware, eigenlijke verstand aan? Gij lacht ongeloovig; maar wij kennen ons publiek en de studenten, die wij op de banken voor ons hebben. Reeds Baco heeft gezegd: „Op universiteiten leeren de jonge mannen gelooven”. Van ons kunnen ze iets rechts leeren! Wij hebben een goeden voorraad van geloofsartikelen”.

Uit de wet der causaliteit vloeien twee gewichtige [42]nevenstellingen voort: namelijk de wet der traagheid en die van het voortduren der stof. De eerste zegt, dat iedere toestand, dus zoowel de rust van een lichaam als ook zijn beweging, van welken aard ook, onveranderd, onverminderd, onvermeerderd voortduren, den eindeloozen tijd door aanhouden moet, tenzij er een oorzaak bijkomt, welke verandering teweeg brengt.—De tweede wet, welke de materie als eeuwigdurend doet kennen, volgt daaruit, dat de wet der causaliteit slechts op de t o e s t a n d e n der dingen, dus op hun rust, beweging, vorm, kwaliteit betrekking heeft, het ontstaan en vergaan dier toestanden in den tijd beheerscht; niet op het b e s t a a n van den d r a g e r dier toestanden, aan welken men, juist om aan te duiden dat er bij hem van ontstaan en vergaan geen sprake kan zijn, de naam s u b s t a n t i e heeft gegeven. De stof blijft: d.w.z. zij kan noch ontstaan noch vergaan, dus de in de wereld voorhanden hoeveelheid is niet aan vermeerdering, evenmin aan vermindering onderhevig. Dat we dit a priori weten, blijkt uit de onwrikbare zekerheid, waarmede ieder, die een gegeven lichaam, hetzij door goochelaarskunsten, hetzij door verdeeling, verbranding, [43]vervluchtiging, of op welke manier ook heeft zien verdwijnen, er nochtans vast van overtuigd is, dat, wat er ook uit den v o r m van het lichaam geworden moge zijn, de substantie, dat is de m a t e r i e ervan, onverminderd ergens aan te treffen moet zijn. De

zekerheid, waarmede wij dit bij voorbaat vaststellen, vloeit daaruit voort, dat het ons verstand aan een middel om ontstaan of vergaan der materie te denken, volstrekt hapert. Immers de wet der causaliteit, welke de eenige vorm is waaronder wij veranderingen kunnen denken, geldt enkel voor de toestanden der lichamen, niet voor het bestaan van den drager van alle toestanden, de materie. Daarom noem ik de grondstelling van het voortduren der stof een korollarium, d.i. een nevenstelling van de causaliteitswet. De overtuiging van het voortbestaan der stof kunnen we nooit door ervaring verworven hebben; in de meeste gevallen zou het ons onmogelijk zijn empirisch vast te stellen dat er niets verloren of bijgekomen is; daarenboven staat iedere empirische, door generalisatie verkregen kundigheid niet onvoorwaardelijk vast, maar is zij slechts bij benadering zeker, dus onzeker. Onze overtuiging betreffende de geldigheid [44] van die grondstelling heeft dan ook een geheel ander karakter dan die van een empirische natuurwet. Zoo kan men de vraag opwerpen, of er ook tusschen lichamen, die door een volstrekt ledig van elkander gescheiden zijn, gravitatie zou bestaan, met andere woorden, of er voor de gravitatie niet een medium, als b.v. de æther, vereischt wordt. Dat overigens substantie eenvoudig hetzelfde als materie is, blijkt daaruit, dat we het begrip substantie enkel op materie kunnen toepassen.

Dus niet op zieleleven? Behooren wenschen, gedachten, gewaarwordingen, bij welke het onzin zou zijn van gestalte en uitgebreidheid te droomen, niet in een geheel andere sfeer thuis dan steenen, boomen, dieren? Wordt er voor de psychische toestanden, welke toch ook afwisselen, evengoed ontstaan en verdwijnen als bloemen, geen blijvend substraat vereischt? Jawel, maar Schopenhauer meent ook voor die onstoffelijke veranderingen geen ander duurzaam wezen dan de materie te behoeven. Hij verwerpt de leer, dat er twee soorten van wezens, lichamen en zielen, zouden zijn. Hij ontdekt in het heelal enkel lichamen. Toch is hij een fel antimaterialist. Hoe is dat mogelijk? De oplossing van het raadsel is eenvoudig deze, dat volgens Schopenhauer het stoffelijk heelal niet buiten het bewustzijn [45] bestaat, maar er enkel is voor en door het intellect. Hij zegt:

Men moet van alle goden verlaten zijn om den waan te koesteren, dat de aanschouwelijke wereld daarbuiten, zooals zij de ruimte in hare drie afmetingen vult, zich in den tijd voortbeweegt en bij iedere schrede door de

onkreukbare wet der causaliteit wordt beheerscht, in al deze opzichten evenwel enkel de wetten volgt, welke wij, onafhankelijk van alle ervaring, kunnen aangeven,—dat een zoodanige wereld, zonder ons toedoen en als zelfstandige werkelijkheid, voorhanden zou zijn, om vervolgens door de zinnelijke gewaarwording ons brein binnen te dringen en aldaar nu nog eens, als beeld, op dezelfde wijze als daarbuiten, te bestaan. Wat een armelijk ding is toch de zinnelijke gewaarwording op zichzelf! Zelfs bij de edelste zintuigen is zij niets meer dan een voorbijgaand binnen de grenzen van haar soort voor eenige afwisseling vatbaar, doch op zichzelf steeds individueel gevoel, dat als zoodanig niets objektiefs, niets wat naar een aanschouwing zweemt kan behelzen... De gewaarwording kan aangenaam of onaangenaam zijn, dus in een bepaalde verhouding tot ons [46]w i l l e n staan, maar de verwijzing naar een d i n g ligt nooit in haar opgesloten. Ook komen veranderingen op het gebied der gewaarwording enkel in den vorm van den innerlijken zin, dus in den tijd, als elkander opvolgende, tot het bewustzijn. Eerst wanneer het verstand, een functie van het zoo kunstig en vreemd gebouwde, drie tot vijf pond wegende lichaamsdeel, dat wij hersenen noemen, aanvangt te werken en zijn eenigen vorm, de wet der causaliteit, in toepassing brengt, grijpt er een machtige verandering plaats, daar dan uit de subjektieve gewaarwording de objektieve aanschouwing wordt geboren. Het verstand namelijk vat, vóór alle ervaring (want deze is tot dusverre nog niet mogelijk) de gegeven gewaarwording als een werking op, die als zoodanig noodwendig een oorzaak moet hebben. Tegelijkertijd plaatst het verstand die oorzaak in den vorm van den uitwendigen zin, dus in de ruimte: zoo eerst ontstaat het buiten-elkander der verschillende objekten, tot welke ook ons eigen lichaam behoort; zoo is dus de aanschouwing a priori der ruimte de grondslag der empirische aanschouwing. Bij deze verrichting neemt het verstand alle, zelfs de fijnste data der aanwezige gewaarwording te [47]hulp om dienovereenkomstig de oorzaak der gewaarwording in de ruimte te construeeren... Het verstand heeft dus de wereld der objekten het eerst te scheppen: onmogelijk kan die wereld, als ware zij reeds kant en klaar, door de zinnen ons brein binnenwandelen. De zinnen leveren niets anders dan licht, geluid, geur enz.,

met andere woorden de ruwe stof, welke allereerst door het verstand, met behulp van de drie vormen van ruimte, tijd en causaliteit, tot de objektieve opvatting van een wettelijk geregelde, stoffelijke wereld wordt omgewerkt.

In den dienst der objektieve aanschouwing staan eigenlijk slechts twee zinnen: het tastgevoel en het gezicht. Zij alleen leveren de data, op welker grondslag het verstand de objektieve wereld laat ontstaan. De overige drie zinnen blijven in de hoofdzaak subjektief; hunne gewaarwordingen wijzen wel naar een uiterlijke oorzaak, maar behelzen geen data, welke tot het vaststellen van ruimtebetrekkingen kunnen dienen. Die drie zinnen kunnen ons de aanwezigheid van voorwerpen in de ruimte aankondigen, wanneer deze ons reeds van elders bekend zijn, maar hunne data zijn op zichzelf niet voldoende om tot een [48]constructie in de ruimte, dus tot een objektieve aanschouwing, in staat te stellen. Uit den reuk kunnen wij nooit de roos construeeren; ook kan een blinde zijn leven lang muziek hooren zonder van de muzikanten, of van de instrumenten, of van de trillingen der lucht de geringste objektieve voorstelling te erlangen. Het gehoor heeft zijn hooge waarde als medium der taal, waardoor het de zin der rede is, ook als medium van muziek, dus als eenig middel om samengestelde getalsverhoudingen niet maar in het afgetrokkene, doch onmiddellijk, dus op konkrete wijze, op te vatten. Maar de toon verwijst nooit naar ruimtebetrekkingen, verraadt ons niet hoe het met zijn oorzaak geschapen staat, hij brengt ons niet verder en is dus geen datum voor het verstand, dat de objektieve wereld opbouwt. Dat zijn alleen de gewaarwordingen van den tastzin en het gezicht. Toch is wat tastzin en gezicht ons leveren nog geenszins aanschouwing, maar enkel de ruwe stof er toe; in de gewaarwordingen van deze zinnen ligt zoo weinig de aanschouwing opgesloten, dat die gewaarwordingen veeleer volstrekt geen overeenkomst hebben met de eigenschappen der dingen, die door hare bemiddeling zich aan ons openbaren. [49]Om dat in te zien moet men wat werkelijk aan de gewaarwording eigen is, duidelijk afscheiden van wat er bij de aanschouwing door het intellekt aan wordt toegevoegd. Dit is aanvankelijk zwaar; immers wij zijn er zoozeer aan gewend van de gewaarwording

oogenblikkelijk tot hare oorzaak over te gaan, dat we verzuimen op de gewaarwording zelve, welke hier als het ware de præmis tot een gevolgtrekking van het verstand levert, behoorlijk acht te geven.

Als een blindgeborene een kubus betast, dan is er niets in zijne gewaarwordingen, wat met een kubus overeenkomst vertoont. Maar uit den gevoelden tegenstand besluit zijn verstand a priori en onbewust tot een oorzaak er van; uit de bewegingen, welke bij het tasten de armen maken, terwijl de gewaarwording in de handen dezelfde blijft, construeert hij in de hem a priori gegeven ruimte de kubieke gestalte van het lichaam. Bracht hij de voorstelling van een oorzaak en van ruimte niet reeds mede, zoo zou nooit het successieve gevoel in zijn hand het beeld van een kubus voor zijn geest doen verrijzen. Laat men door zijn gesloten hand een koord loopen, zoo zal hij als oorzaak van de wrijving en van haar [50]duur bij zoodanige houding zijner hand zich een lang cylindervormig in één richting gelijkvormig voortlopend lichaam construeeren. Nooit echter zou uit het gevoel in zijne hand de voorstelling van beweging, dat is van verandering van plaats in den tijd, kunnen ontstaan. Zijn intellekt moet, vóór alle ervaring, ruimte, tijd en causaliteit als voorwaarden van waarneming, aan welke het zich niet kan onttrekken, in zich hebben, om van de alleen empirisch gegeven gewaarwording over te gaan tot een oorzaak er van en die oorzaak dan als een zich zóó bewegend lichaam van dien en dien vorm te construeeren. Hoe groot toch is niet de afstand tusschen gewaarwording in de hand en voorstelling van oorzakelijkheid, materialiteit en beweging in de ruimte. De gewaarwording in de hand is, ook bij verschil van aanraking en positie, iets veel te eenvormigs en te armoedigs, dan dat het mogelijk ware daaruit de voorstelling van de ruimte met hare drie afmetingen, die der inwerking van lichamen op elkander, die van eigenschappen als uitgebreidheid, ondoordringbaarheid, cohaesie, gestalte, hardheid, weekheid, rust en beweging af te leiden; dat alles treedt slechts daardoor in ons bewustzijn op, dat in het [51]intellekt zelf de ruimte als vorm der aanschouwing, de tijd als vorm der verandering en de wet der causaliteit als reguleur van de intreding van veranderingen bij voorbaat klaar liggen.



Het aan alle aanschouwing voorafgaande bestaan dier vormen doet het intellekt zijn wat het is. Uit een physiologisch oogpunt kan men het intellekt een verrichting der hersenen noemen, welke hare werkzaamheid evenmin door ervaring behoeven aan te leeren, als de maag het verteren, of de lever de afscheiding van gal. Slechts zoo is het verklaarbaar, dat vele blindgeborenen een volledige kennis der ruimtebetrekkingen erlangen; men denke aan Saunderson, die, schoon van zijn prille jeugd af blind, nochtans in Cambridge mathesis, optica en astronomie vermocht te onderwijzen.

Op dezelfde wijze is wat bij het zien de gewaarwording levert, niets meer dan een veelvoudige aandoening van de retina, met den aanblik van een palet te vergelijken, waarop velerlei bonte klodders van verven worden aangetroffen; niets meer dan dit zou in het bewustzijn overblijven, wanneer men aan hem, die van een uitgebreid en rijk uitzicht staat te genieten, door verlamming van de hersenen plotseling het verstand geheel [52] ontnam, terwijl hem nochtans de gewaarwording werd gelaten; want dit was de ruwe stof, waaruit vroeger zijn verstand die aanschouwing schiep.

Uit het voorafgaande volgt, dat de zinnen slechts de handlangers zijn, die aan het verstand, aan den kunstenaar in ons, geroepen om het werk te verrichten, het daartoe vereischte materiaal leveren. Het verstand past daarbij de wet der causaliteit toe, welke natuurlijk niet uit aanschouwing der wereld geput kan zijn, daar juist door die toepassing de wereld geboren wordt.

Wij vinden derhalve alle elementen der empirische aanschouwing in ons aanwezig en niets is daarin vervat, wat zou kunnen heenwijzen naar een van ons verschillende en op eigen voeten staande werkelijkheid. Ook moet dit overwogen worden: onder het begrip der materie denken we wat van de lichamen overblijft, wanneer we ze van hun vorm en van alle specifieke kwaliteiten ontdoen, dus datgene wat bij alle lichamen één en hetzelfde moet zijn. Die door ons weggedachte vormen en kwaliteiten vertegenwoordigen juist de bijzondere en zeer bepaalde

werkingswijzen der lichamen, welke hunne verscheidenheid uitmaken. Dus is, wanneer we daarvan afzien, het [53]dan nog overblijvende eenvoudig werkzaamheid in het algemeen, werken als zoodanig, de causaliteit zelve, objectief gedacht, de weerglans van ons eigen verstand, het naar buiten uitgestraalde beeld van zijn eenige verrichting; de materie is geheel en al uitsluitend causaliteit, haar wezen is haar werken.

Om die reden kan op de materie zelve de wet der causaliteit niet worden toegepast; zij is de causaliteit zelve, objectief opgevat; zij kan hare macht niet over zich zelve uitoefenen; zoo kan het oog alles zien, behalve zichzelf. Dit zijn dus de resultaten, waartoe het ware, het transcendentale idealisme leidt. Tot het ding op zichzelf, tot datgene, wat er achter de vermomming aanwezig is, kunnen we niet op den weg der voorstelling geraken; daartoe moeten wij een anderen weg inslaan, die door het innerlijk der dingen leidt en ons als het ware door verraad de vesting doen ontsluiten.

Zinnelijke gewaarwordingen zijn dus de uitgangspunten tot de allereerste toepassing van de causaalwet. Zij zijn noodig voor de aanschouwing van alle objecten, ons eigen lichaam inkluis. De deelen van dat lichaam moeten op de zinnen [54]werken; het oog moet dat lichaam zien, de hand het betasten enz., zullen we in staat zijn ons eigen lichaam in de ruimte te construeeren. Geen enkel object wordt door ons onmiddellijk, zonder tussenkomst van gewaarwordingen, gekend.

Natuurlijk beseft Schopenhauer dat vormen als ruimte, tijd, causaliteit eerst met en aan de materie der kennis tot ons bewustzijn komen. Enkel de mensch is in staat om die vormen afzonderlijk te denken en te noemen. Schopenhauer zegt:

Het groote onderscheid tusschen mensch en dier bestaat daarin, dat de mensch een klasse van voorstellingen heeft, welke het dier mist. Wij bedoelen die *a f g e t r o k k e n*, uit de aanschouwelijke voorstelling door *a f t r e k k i n g* verkregen voorstellingen, welke *b e g r i p p e n* heeten. De handelingen der menschen grijpen met niet minder strenge noodzakelijkheid plaats, dan die der dieren; doch daar de mensch begrippen

heeft, kan hij zich door een ander soort van beweegredenen dan het dier laten leiden, namelijk door gedachten; hij kan handelen met opzet, met overleg, volgens een plan, volgens stelregels in overeenstemming met anderen enz., in plaats van enkel den impuls op te volgen, welke door aanschouwelijke, bij de [55]hand zijnde voorwerpen wordt uitgeoefend. Zoo ontstaat alles, wat het menschelijk leven rijk, kunstig en verschrikkelijk maakt. De kloof tusschen menschen en dieren wordt ten slotte zoo breed, dat de mensch zijn broeders, de dieren, niet meer kent, ze voor iets geheel anders houdt dan hij zelf is en om zich in dien waan te bevestigen, ze *b e e s t e n* noemt, alle levensverrichtingen, welke hij met de dieren gemeen heeft, met schimpnamen aanduidt, de dieren voor rechteloos uitgeeft en zich, althans hier in het westen, halsstarrig verzet tegen de zich hem opdringende identiteit van wezen bij mensch en dier.

Toch is het eenig verschil, zooals gezegd, enkel dit, dat de mensch niet enkel aanschouwelijke, maar ook afgetrokken voorstellingen heeft, begrippen genaamd, wijl ieder van hen ontelbare dingen onder zich begrijpt. Men kan de *b e g r i p p e n* definieeren als voorstellingen uit voorstellingen. Bij hunne vorming worden de volledige, dus aanschouwelijke voorstellingen in hunne bestanddeelen gesplitst, om deze afzonderlijk, ieder voor zich, te kunnen denken als verschillende eigenschappen der dingen of als betrekkingen tusschen de dingen. Wanneer dit plaats grijpt, [56]raken de voorstellingen noodzakelijk haar karakter van aanschouwelijkheid kwijt, gelijk water, dat in zijn elementen wordt ontleed, zijn vloeibaarheid verliest. Want iedere afzonderlijke geabstraheerde eigenschap laat zich wel alleen denken, maar niet op zichzelf ook alleen aanschouwen. De vorming van een begrip grijpt op deze wijze plaats, dat men van het aanschouwelijke veel laat wegvallen, om dan het overblijvende op zichzelf te kunnen denken: men denkt dus minder dan er aanschouwd werd. Heeft men verschillende aanschouwelijke voorstellingen de revue laten passeeren, van ieder dier voorstellingen iets anders doen wegvallen en toch bij allen hetzelfde overgehouden, dan is dat het genus eener soort.... De hoogste, de meest algemeene begrippen, zijn natuurlijk de holste en de

armste, ledige hulzen als b.v. zijn, wezen, ding, worden, enz. Men kan begrijpen, hoe oneindig hol en arm, hoe benauwend vervelend wijsgeerige stelsels moeten uitvallen, die uit zulke ledige hulzen worden te voorschijn gesponnen.

Enkel omdat de dieren tot aanschouwelijke voorstelling beperkt zijn, hebben zij geen taal, zelfs al zijn zij in staat woorden uit te spreken; [57]ze verstaan enkel eigennamen. Om dezelfde reden lachen de dieren niet.

Wanneer men een ietwat lange en samenhangende toespraak van een ruw en onbeschaafd mensch ontleedt, dan vindt men daarin nochtans zulk een rijkdom van logische vormen, wendingen, onderscheidingen en fijnheden van iedere soort, behoorlijk door grammatikale buigingen en konstrukties uitgedrukt, dat men van verbazing de handen ineenslaat en een zeer uitgebreid en samenhangend weten daarin ontdekt. Die gansche ontwikkeling rust op den grondslag van aanschouwing en wordt verkregen door het wezen der aanschouwelijke wereld in afgetrokken begrippen om te zetten: door de r e d e , die als onmisbaar hulpmiddel zich daarbij van de taal bedient, werd het groote werk verricht. Met het aanleeren der taal komt dus het geheele mechanisme der rede, het wezenlijke der logica, tot het bewustzijn van het kind. Natuurlijk geschiedt dit niet zonder groote inspanning des geestes, zonder welwillende opmerkzaamheid, maar daartoe hebben de kinderen de kracht, want hun leergierigheid is sterk, wanneer ze het werkelijk bruikbare en onmisbare tegenover zich zien; slechts dan schijnt [58]die leergierigheid zwak, als men hun datgene wat hun niet voegt wil opdringen. Dus bij het aanleeren der taal met hare tal van wendingen en fijnheden, zoowel door het luisteren naar wat volwassenen zeggen als door zelf te spreken, erlangt het kind, zelfs al wordt het zeer ruw opgevoed, die ontwikkelde rede en verwerft het die konkrete logika, welke niet in de kennis der logische regelen bestaat, maar geschikt maakt om ze onmiddellijk en rechtstreeks toe te passen; zoo leert een mensch van muzikalen aanleg, zonder het lezen van noten en zonder generaals, door eenvoudig pianospelen op het gehoor, de regels der harmonie.

Daardoor, dat begrippen minder inhoud hebben dan de voorstellingen, waaruit ze worden geabstraheerd, zijn ze zoo handig. Zij stellen ons in staat, om juist dat deel der voorstellingen te gebruiken, dat men op een gegeven oogenblik noodig heeft, terwijl, wanneer men zich door de fantasie de volledige voorstellingen moest voor den geest roepen, men allerlei ballast zou moeten meenemen en gevaar loopen daaronder te bezwijken. Juist omdat de taal ons veroorlooft overbodig pak weg te werpen, zijn wij d e n k e n d e [59]wezens. Dat denken verleent den mensch de b e z o n n e n h e i d , welke bij het dier gemist wordt. Zij stelt hem in staat duizend dingen door een begrip te omvatten en telkens datgene, waarop het aankomt, zich voor den geest te houden, allerlei verschillen, ook die van ruimte en tijd, buiten zijn horizon te bannen, zich het afwezige, het verleden, de toekomst, voor den geest te stellen, terwijl het dier in ieder opzicht aan het heden gebonden is. Het vermogen om zich te bezinnen, tot zichzelf te komen, is de wortel van alle theoretische en praktische verrichtingen, door welke de mensch het dier overtreft; zoo is hij in staat onder terugblik op het verleden voor de toekomst te zorgen, opzettelijk, volgens een vast plan, methodisch te handelen, met velen tot één doel samen te werken, zich aan orde, zich aan een wet te onderwerpen, in een staat te leven.

Alle denken, in den ruimen zin des woords, alle geesteswerkzaamheid, heeft òf woorden, òf fantasiebeelden noodig: van beiden verstoken heeft het geen steun, waarop het rust.

Er zijn waarheden, die wij ontdekken door reflexie, dat is door zelfonderzoek. Zoo bespeuren wij, dat we niet in strijd met de wet der contradictie [60]kunnen denken, want iedere poging daartoe mislukt; we kunnen het evenmin als onze ledematen tegen de richting der gewrichten in bewegen. Voor zulk een proef hebben we voorstellingen, objecten noodig en enkel door met deze te experimenteeren ontdekken we de wetten van het denken. Beproeven we een verandering zonder voorafgaande oorzaak, of wel een ontstaan, of vergaan van materie te denken, dan krijgen we het

bewustzijn dat het onmogelijk is; de wortel dier onmogelijkheid is in ons intellect; anders zouden we haar niet op den subjektieven weg kunnen ontdekken; maar die onmogelijkheid geldt voor objecten; door met objecten proeven te nemen wordt zij opgespoord. Rechtstreeks, zonder behulp van objecten, kan het subjekt zich niet leeren kennen.

De dieren hebben enkel verstand. De mensch is tevens een redelijk wezen. Dat de dieren verstand hebben, blijkt daaruit, dat ook zij uit hunne gewaarwordingen door toepassing van de wet der causaliteit tot aanschouwing van voorwerpen in de ruimte opklimmen. Maar de mensch, die in een wereld van begrippen leeft en een sprekend wezen is, dus tot bezonnenheid en echt menschenlijke [61]verrichtingen in staat, is in het bezit der rede. Zoo heeft men te allen tijde tot dusverre de grens getrokken, maar in den laatsten tijd hebben de filosofieprofessoren goed gevonden om in strijd met het spraakgebruik verstand te noemen wat tot dusverre rede heette en driestweg met den naam van rede een nieuw door hen uitgedacht vermogen aan te duiden, een vermogen om door een zich openend venster in een bovennatuurlijke wereld te schouwen en zoo waarheden betreffende het zoogenaamd a b s o l u t e , betreffende de I d e e in ontvangst te nemen. Ook schermen ze dan veel op gemoedelijken en sentimenteelen toon met ideeën, als het goede, het ware, het schoone, welke op de keper beschouwd slechts zeer ruime en hoogst abstrakte, immers uit een oneindig getal van dingen en betrekkingen afgetrokken, dus aan inhoud uiterst arme begrippen zijn.

Kennis kan, volgens Schopenhauer, enkel wat haar vorm betreft, a priori zijn. Daarentegen moet alle inhoud van kennis uit de ervaring zijn geput. Vorm van kennis is steeds voorwaarde van kennis, aan welke het kennend subjekt bij waarneming en denken gebonden is.

[62]

Als de rede een vermogen ware, berekend om kundigheden, ook wat haar stof betreft, te leveren en dus inzichten te geven aangaande wat de

mogelijkheid van alle ervaring te boven gaat, dan moest er over de onderwerpen der metaphysica, welke dezelfde zijn als die van den godsdienst, een even groote overeenstemming onder de menschen heerschen, als over de onderwerpen der mathesis; het gevolg zou zijn, dat wanneer iemand er afwijkende inzichten op nahield, hij als niet recht bij zijn verstand zou worden beschouwd. Maar juist het omgekeerde grijpt plaats. Sedert de menschen denken, staan overal de filosofische stelsels ten deele diametraal tegenover elkander; en sedert de menschen gelooven, wat van nog ouder datum is, bestrijden de godsdiensten elkander te vuur en te zwaard met vervloeking en kerkregels. Voor alleen loopende ketters waren er in den tijd van het levende geloof geen krankzinnigenhuizen, maar kerkers der inquisitie met wat er bij behoort. Dus ook hier spreekt de ervaring luide en onloochenbaar tegen het leugenachtig voorwenden van een rede, die een vermogen tot onmiddellijke metaphysische kundigheden, of, duidelijker gezegd, tot ingevingen uit den hooge [63]ware, over welke het dus wel tijd is een streng gericht te houden; het is afschuwelijk welk een lamme leugentaal sedert een halve eeuw in Duitschland overal wordt gekolportteerd, jaar in jaar uit van den kathedr naar de studentenbanken en dan weder van de banken naar den kathedr verhuist; ja zelfs in Frankrijk zijn er thans een paar onnoozele bloeden, die zich het sprookje hebben laten diets maken en het nu onder hunne landgenooten rondventen; echter zal de bon sens der Franschen aan de r a i s o n t r a n s c e n d e n t a l e wel spoedig de deur wijzen.

Ik moet bekennen, het is niemand minder dan Kant, die met zijn praktische rede en zijn kategorischen imperatief tot al dat gezwets aanleiding heeft gegeven. Toen die praktische rede eenmaal was aangenomen, was er niets meer noodig dan haar een theoretische rede als tweelingzuster toe te voegen, die eveneens ex tripode bovennatuurlijke waarheden zou verkondigen... Het is een vloek, die ten gevolge van zijn verwantschap met het verkeerde en slechte op het geslacht der tweevoeters drukt, dat van het werk der groote geesten juist de gebreken het meest bekoren; zij worden geprezen en bewonderd, maar [64]het werkelijk groote laat men terzijde

liggen. Wat diep is in de filosofie van Kant is slechts aan uiterst weinigen bekend: zijn geschriften worden enkel ter loops gelezen door lieden, die meenen, dat eerst na hem het rechte gekomen is; aan hun spreken merkt men dadelijk, dat zij enkel de schaal, de buitenzijde kennen, een vagen omtrek ervan mee naar huis hebben genomen, maar nooit in den diepen zin en den geest zijn doorgedrongen.

Thans is eindelijk een tijdperk ingetreden, dat reeds lang voorspeld was geworden; de kerk wankelt, wankelt zoo sterk, dat zich vragen laat of zij ooit haar zwaartepunt zal terugvinden. Het getal van hen, die een zekere graad en omvang van kundigheden ongeschikt maakt om te gelooven, is bedenkelijk groot geworden. Daarvan getuigt de algemeene verbreiding van het platte rationalisme, dat zijn bulhondentronie steeds breeder maakt. De diepe mysteriën van het christendom, over welke de eeuwen gebroed en gestreden hebben, worden met een kleermakersel uitgemeten en veroordeeld. Het hoofddogma van het christendom, de leer van de erfzonde, is bij de rationalistische plathoofden een thema van [65]kinderspot geworden, want niets schijnt hun klaarder en zekerder, dan dat het bestaan van ieder met zijn geboorte aanvangt en hij dus onmogelijk met schuld beladen op de wereld kan zijn gekomen. Hoe scherpzinnig!—En gelijk, wanneer verarming en verwaarloozing gestadig toenemen, de wolven aanvangen zich in het dorp te vertoonen, zoo verheft onder deze omstandigheden het steeds op de loer liggende materialisme het hoofd en komt met zijn geleider, het bestialisme, aan de hand aanwandelen. Met het onvermogen om te gelooven groeit echter de behoefte aan kennis. [66]



## FRAGMENTEN UIT „WELT ALS WILLE UND VORSTELLUNG”

Locke zegt: „Het is duidelijk, dat de geest de dingen niet rechtstreeks kent, maar enkel door tusschenkomst van ideeën of voorstellingen, welke de dingen vertegenwoordigen; bijgevolg is onze kennis slechts in zooverre juist als er overeenkomst bestaat tusschen onze ideeën en de voorwerpen, waarop die ideeën betrekking hebben”.

Deze theorie, volgens welke er bij de waarneming ideeën of beelden tusschen ons en de dingen zouden in staan, leidt tot scepticisme. Hoe zullen we onze ideeën met hare modellen, d.i. met de werkelijkheid zelve, vergelijken, indien, zooals wordt ondersteld, men tot de werkelijkheid geen anderen toegang heeft dan door middel van idee of beeld? Wij willen ons vergewissen of het beeld, dat wij ons van gindschen boom gevormd hebben, al dan niet aan den boom beantwoordt; wat kunnen wij nu volgens Locke's hypothese anders doen dan naar den boom kijken en ons zoo een nieuw beeld van den boom verwerven, dat wij met het oude beeld vergelijken? Maar zoo blijven wij steeds binnen den kring van beelden of voorstellingen opgesloten. Vandaar dat de beroemde Euler in zijn „Brieven aan een duitsche prinses” kon schrijven: „Ik meen dat [67]de gewaarwordingen der zinnen nog iets meer behelzen dan de filosofen zich inbeelden. Zij zijn niet maar waarnemingen van zekere in de hersenen gemaakte indrukken. Zij geven niet maar aan de ziel ideeën van dingen, doch zij stellen haar tevens werkelijk de dingen voor, die buiten haar bestaan, ook al kan men niet begrijpen, hoe dat eigenlijk in zijn werk gaat”. Schopenhauer is het met een gedeelte van deze opmerking van Euler volkomen eens. Ook hij is van oordeel, dat wij de dingen *zelve* buiten ons waarnemen, doch, voegt hij er aan toe: die dingen *zelve* zijn onze voorstellingen, onze ideeën. Door deze uitspraak doet Schopenhauer zich als *idealist* kennen. Natuurlijk heeft men

bij dit gebruik van het woord niet aan geestdrift voor idealen te denken, maar enkel aan vereenzelviging van ideeën en dingen.

De waarneming is volgens Schopenhauer niet onbegrijpelijk, daar zij door toepassing van de ons a priori bewuste wet der causaliteit op de gewaarwordingen ontstaat; zoo besluiten wij, bij het zien, van de werking, de gezichtsgewaarwording, tot haar oorzaak, het aanschouwde ding; maar die overgang van werking tot oorzaak grijpt zoo snel plaats, dat zij niet in het bewustzijn valt, en de zinnelijke gewaarwording, de stof waaruit het aanschouwde ding wordt opgebouwd, zich niet laat afscheiden van de door het verstand gevormde voorstelling. Dat wij den oorsprong onzer zinnelijke [68]gwaarwordingen bij het niet-ik zoeken, is aan de wet der causaliteit te danken, die het menschelijk intellekt beheerscht. Dat wij het niet-ik als uitgebreid waarnemen, ligt daaraan, dat de ruimte een noodzakelijke vorm van ons aanschouwingsvermogen is. Doch daar ruimte en causaliteit bij ons behooren, zijn de dingen, die wij rechtstreeks waarnemen, tegelijkertijd slechts onze voorstellingen. De overgang bij de waarneming van de gewaarwording tot haar oorzaak laat zich, wat haar onmiddellijkheid en bewusteloosheid betreft, ophelderen door een analoge gebeurtenis, die bij het afgetrokken voorstellen of denken plaats grijpt. Bij het lezen en hooren worden ons enkel woorden verschaft, maar van deze gaan we zoo onmiddellijk tot de daardoor aangeduide begrippen over, dat het is, alsof we rechtstreeks de begrippen ontvingen. Vandaar dat we soms niet weten, in welke taal we gister iets, dat we ons herinneren, gelezen hebben. Dat de overgang nochtans telkens plaats grijpt, wordt bespeurd, wanneer wij eens bij uitzondering, doordat we verstrooid zijn, gedachteloos lezen en vervolgens bemerken, dat wij enkel letters en woorden gezien, maar niets begrepen hebben. Zoo is het in de dagen van het schrikbewind in Frankrijk gebeurd dat een klerk, die talrijke doodvonnissen had te kopieeren, zijn eigen doodvonnis neerschreef, zonder dat het door hem bemerkt werd. Enkel wanneer we van abstrakte begrippen tot beelden der fantasie overgaan, [69]b.v. bij de arke Noachs ons een reusachtig houten gevaarte op

de zwarte, golvende watermassa verbeelden, komt de omzetting van het woord in wat er door beteekend wordt, tot ons bewustzijn.

De grondfout van alle stelsels is volgens Schopenhauer miskenning van deze waarheid, dat het intellekt en de materie korrelata zijn, d.i. dat het eene er enkel voor het andere is, dat beide met elkander staan en vallen, dat zij elkander afspiegelen, ja dat zij eigenlijk een en hetzelfde zijn, van twee tegengestelde zijden beschouwd. Laat hier bij voorbaat gezegd worden dat dit ééne verschijning is van den wil, van het ding op zich zelf. Intellekt en materie zijn dus geen van beide oorspronkelijk en het is verkeerd om gelijk alle stelsels, het Spinozisme uitgezonderd, deden, den oorsprong der dingen bij één van beide te zoeken. Als de materie er zich op beroemt den oneindigen tijd te doorleven en de oneindige ruimte te vullen, dan moet haar geantwoord worden, dat tijd en ruimte enkel in het subjekt, d.i. in het intellekt, voorhanden zijn, alleen als vormen zijner voorstelling bestaan, vormen in welke de materie zich vertoont en zonder welke zij er niet zou zijn. Kon het intellekt of het subjekt zelf vernietigd worden, dan zou die vernietiging tevens de materie treffen: dood treft dan ook enkel het lichaam, dat gedurende korten tijd drager is van het intellekt en, gelijk al het overige, voorwerp van het intellekt. [70]

Datgene, wat alles kent en nooit gekend wordt, is h e t s u b j e k t . Het is onontbeerlijke voorwaarde van al het verschijnende, van ieder objekt, want enkel voor het subjekt is er alles wat bestaat. Als dat subjekt vindt ieder zichzelf, echter slechts in zoover als hij kent, niet in zoover als hij voorwerp van kennis is. Voorwerp is reeds het lichaam, het is een objekt te midden van objekten en aan de wetten der lichamen onderworpen. Het bestaat dus gelijk alle objekten der waarneming in de vormen van alle kennis, in tijd en ruimte, door welke de veelheid er is. Het subjekt echter, het kennende, nooit gekende, bestaat niet in ruimte en tijd, daar het integendeel door ruimte en tijd ondersteld wordt. Van het subjekt kan dus evenmin gezegd worden dat het veelheid als dat het eenheid is. Het wordt niet gekend, omdat het datgene is, wat alles kent.

De wereld als voorstelling bestaat uit twee van elkander onafscheidelijke helften. De eene is het objekt, welks vorm is: ruimte en tijd; aan dien vorm heeft het te danken dat het een veelheid is. De andere helft, het subjekt, ligt niet in ruimte of tijd: zij is geheel en onverdeeld in ieder kennend wezen voorhanden; dus is een eenig van [71]deze wezens voldoende om met het objekt de wereld als voorstelling kompleet te doen zijn; daartoe zijn niet de bestaande millioenen noodig; verdween ten slotte ook dat eenige wezen, dan zou de wereld als voorstelling er niet meer zijn. Deze helften zijn dus voor elkander onmisbaar, zelfs in de gedachte: want ieder van beide heeft slechts door en voor de andere beteekenis en aanzijn, is er met haar en verdwijnt met haar. Zij begrenzen elkander onmiddellijk: waar het objekt aanvangt, houdt het subjekt op. De gemeenschappelijkheid dier grens toont zich juist daarin, dat de onontbeerlijke en dus algemeene vormen van alle objekt, welke tijd, ruimte en causaliteit zijn, van het subjekt uit gevonden en volledig gekend kunnen worden of, om hetzelfde in Kant's spraakgebruik uit te drukken, a priori in ons bewustzijn liggen. Dit ontdekt te hebben is de zeer groote hoofdverdienste van Kant.

Dat de mathematische betrekkingen, juist zoo als ik ze bij de dingen denk, in alle mogelijke ervaring steeds moeten voorhanden zijn, dat er dus, zooals Kant het uitdrukt, synthetische oordeelen a priori mogelijk zijn, is door dien reus onder de denkers aangetoond en verklaard geworden. [72]Aan ieder dringen zich vragen als de volgende op: wat is tijd? wat is dat voor een ding, dat nooit stilstaat, louter beweging is, zonder iets dat zich beweegt? En wat is ruimte, dat alomtegenwoordige niets, waaruit geen ding kan wegsluipen, zonder op te houden iets te zijn?

Kant heeft ontdekt, dat tijd en ruimte het subjekt aanhangen, de manier zijn, waarop alle waarneming van objekten voltrokken wordt, gelijk reeds daaruit blijkt, dat men wel alles, wat in tijd en ruimte voorkomt, maar niet tijd en ruimte zelve kan wegdenken. Zoo kan de hand alles loslaten, alleen zich zelve niet. Intusschen kunnen er nog andere bewijzen dan die door

Kant gegeven werden voor de waarheid van zijne stelling worden aangevoerd.

„Een rechthoekige, gelijkzijdige driehoek” behelst geen logische tegenstrijdigheid, want de prædikaten heffen ieder voor zich het subjeet niet op, en evenmin zijn zij begripmatig onvereinigbaar. Eerst wanneer men een dergelijke figuur in zijn voorstelling tracht te construeeren, blijkt het dat zij onbestaanbaar is. Wilde men om die reden van een tegenstrijdigheid gewagen, dan zou ook iedere physische onmogelijkheid een kontradiktie [73]moeten heeten, zelfs al is zij eerst in later tijden ontdekt, b.v. dat horens en snijtanden in de bovenkaak niet bij hetzelfde dier kunnen samengaan. Alleen de logische onmogelijkheid is een tegenstrijdigheid, niet de physische en evenmin de mathematische. Gelijkzijdig en rechthoekig spreken elkander niet tegen; in het kwadraat gaan zij gepaard en evenmin is een van beide in strijd met een driehoek. Daarom kan de onvereinigbaarheid van die begrippen nooit door het zuivere denken ontdekt worden, maar zij blijkt eerst bij de aanschouwing, welke intusschen van dien aard is, dat er geen ervaring, geen werkelijk ding voor haar noodig is, daar de aanschouwing hier een zuiver innerlijke is. Tot hetzelfde gebied behoort de stelling van Giordano Bruno: „een oneindig groot lichaam is noodwendig onbewegelijk”, want die stelling kan niet op ervaring berusten en evenmin op het axioma der kontradiktie; hier wordt van een ding gesproken, dat in geen ervaring kan voorkomen, terwijl de begrippen „oneindig groot” en „bewegelijk” elkander in het denken niet buitensluiten; alleen de zuivere aanschouwing doet zien, dat beweging een ruimte buiten het lichaam vereischt, terwijl oneindige grootte geen [74]ruimte daarbuiten overlaat.—Wilde men tegen het eerste mathematische voorbeeld aanvoeren, dat het er van afhangt, hoe volledig het begrip is, dat het oordeelend subjeet betreffende een driehoek heeft, (want, wanneer er niets aan haperde, dan zou het ook de onmogelijkheid in zich sluiten, dat een driehoek rechthoekig en toch gelijkzijdig is), dan luidt het antwoord: laat ons stellen dat zijn begrip van een driehoek nog gebrekkig is, dan kan hij, zonder de ervaring te hulp te roepen, door de eenvoudige konstruktie van den driehoek in zijne

fantasie, dat begrip aanvullen en zich voor alle eeuwigheid overtuigen, dat een rechthoekige, gelijkzijdige driehoek onmogelijk is; juist een dergelijke verrichting des geestes brengt een synthetisch oordeel a priori voort, dat is een zoodanig, waardoor wij, zonder alle ervaring en toch met geldigheid voor alle ervaring, onze begrippen vormen en aanvullen.—Het spreekt wel van zelf, dat een begrip in het eene hoofd vollediger kan zijn dan in het ander: het begrip „kat” behelst in het brein van Cuvier honderdmaal meer dan in dat van zijn bediende. Om die reden kunnen dezelfde oordeelen voor den een synthetisch, voor den ander analytisch zijn. Neemt men echter de [75]begrippen objektief en wil men beslissen of een gegeven oordeel analytisch dan wel synthetisch is, dan vervange men het prædikaat door zijn kontradiktorisch tegendeel en verbindt het, zonder copula, met het subjeet: geeft dat een contradictio in adjecto, dan was het oordeel analytisch, zoo niet: synthetisch.

Dat de rekenkunde op de zuivere aanschouwing van den tijd berust, is niet zoo klaarblijkelijk, als dat de meetkunde in die der ruimte gegrond is. Men kan het echter op de volgende manier bewijzen. Alle tellen bestaat in het herhaald stellen der eenheid: enkel om te weten, hoe dikwijls wij dat reeds gedaan hebben, duiden wij haar telkens aan met een ander woord: dit zijn de telwoorden. Nu is herhaling slechts mogelijk door opvolging: deze echter, dus het na-elkander, rust onmiddellijk op de aanschouwing van den tijd, is een begrip dat slechts door tijd verstaanbaar is: dus is ook het tellen enkel door middel van den tijd mogelijk. Dit berusten van alle tellen op den tijd verraadt zich ook daardoor, dat in alle talen de vermenigvuldiging door „maal” aangeduid wordt, ergo door een tijdsbegrip: six fois, six times, sexies. Nu is echter reeds het eenvoudige [76]tellen een vermenigvuldigen met één, weshalve in het instituut van Pestalozzi de kinderen steeds zoo vermenigvuldigen moesten: 2 maal 2 is 4 maal één. Ook Aristoteles heeft reeds de enge verwantschap van het getal met den tijd bespeurd. De tijd heet bij hem het getal der beweging. Diepzinnig werpt hij de vraag op, of de tijd er zou kunnen zijn, wanneer er geen ziel ware, en geeft daarop een ontkennend antwoord.

Ten onrechte heeft men uit deze redeneering van Schopenhauer afgeleid dat, gelijk de geometrie ruimtemeting is, zoo volgens hem de rekenkunde tijdmeting zou zijn. Dat zegt hij niet. Ook zou het zeer verkeerd zijn dat te zeggen. Men kan niet enkel uren en dagen, maar ook de verschillende beteekenissen van een woord tellen. Tellen kan men overal, waar te onderscheiden valt. Er is geen eenheid, geen getal, tenzij in ons denken. Eenheid en getal worden geboren door ons letten op wat wij doen, als wij het een van het ander onderscheiden. Toch is de redeneering van Schopenhauer niet geheel zuiver. Want gelijk het tellen, zoo is ook het meten enkel in den tijd mogelijk.

Ofschoon de tijd gelijk de ruimte de kenvorm van het subjekt is, doet hij zich, ook in dat opzicht [77]aan de ruimte weder gelijk, voor, alsof hij onafhankelijk ware van het subje

kt. Tegen onzen wil of zonder ons weten vliegt of draalt de tijd: men vraagt hoe laat het is, men vorscht naar den tijd als naar iets, dat geheel objektief is. En wat is dat objektieve? Niet de beweging der sterren of der uurwijzers, welke eenvoudig dient om den loop van den tijd daaraan te meten: dat objektieve is iets, dat van alle dingen verschilt, doch, even als die dingen, onafhankelijk van ons weten en willen voorhanden is. Tijd bestaat slechts in de hoofden der kennende wezens, maar de gelijkmatigheid van zijn gang en zijn onafhankelijkheid van den wil geeft hem het recht objektief te heeten.

De tijd is in de eerste plaats de vorm van den innerlijken zin. Bij voorbaat wil ik hier opmerken, dat het eenig voorwerp van den innerlijken zin de eigen wil van het kennend subje

kt is. De tijd is dus de vorm, door middel van welken de wil, die oorspronkelijk van alle kennis verstoken is, tot zelfkennis in staat wordt gesteld. In den tijd doet zich dat eenvoudig en identisch willen voor als tot een levensloop uitgerafeld. Juist wegens die oorspronkelijke eenvoudigheid en [78]identiteit van datgene wat zóó verschijnt, blijft het karakter steeds hetzelfde, weshalve ook de levensloop steeds denzelfden grondtoon behoudt, en de menigvuldige gebeurtenissen en tooneelen, waaruit hij bestaat, als variaties op een en hetzelfde thema kunnen worden beschouwd.

Maine de Biran zocht den oorsprong van het causaliteitsbegrip in de ervaring, dat op het wilsbesluit als oorzaak de beweging van het lichaam als

werking volgt. Wat hier als een empirisch feit wordt vermeld is geen feit. Wij bespeuren volstrekt niet, dat het wilsbesluit om den arm te bewegen en de beweging van den arm zelve twee verschillende gebeurtenissen zijn en dat die twee door den band der causaliteit zijn samengeknoopt. Juister schijnt het te zeggen, dat beide een en hetzelfde zijn, maar op tweeërlei wijze waargenomen: wat nl. aan de innerlijke waarneming, dus aan het zelfbewustzijn, zich als een werkelijk wilsbesluit aankondigt, datzelfde doet zich bij de uitwendige aanschouwing, in welke het lichaam objectief voorhanden is, onmiddellijk als werkzaamheid des lichaams voor. Dat physiologisch de verrichting der zenuw aan die van den spier voorafgaat, doet hier niets ter zake, want dat valt [79]niet onder het bereik van het zelfbewustzijn; ook is er geen sprake van de verhouding tusschen spier en zenuw, maar van die tusschen wilshandeling en lichamelijke verrichting. Deze nu kondigt zich niet als een causaliteitsbetrekking aan, want tusschen wilshandeling en lichamelijke verrichting grijpt geen opvolging plaats; zij zijn er tegelijk. Wanneer zij zich als oorzaak en werking voordeden, zou de verbinding ons niet zoo onbegrijpelijk wezen, als zij inderdaad is: want wat we uit zijn oorzaak verstaan, dat verstaan wij, zooverre er voor ons van verstaan sprake kan zijn. Daarentegen is de beweging van onze ledematen krachtens wilsbesluiten een alledaagsch wonder, dat wij verzuimen op te merken. Richten wij er eenmaal de gedachte op, dan treedt het onbegrijpelijke der zaak levendig voor ons bewustzijn, juist omdat we hier iets vóór ons hebben, wat we n i e t als werking van zijn oorzaak verstaan. Nooit kon dus deze waarneming, waarin de voorstelling van causaliteit totaal ontbreekt, ons die voorstelling verschaffen.

Niet minder verkeerd is het de wet der causaliteit te willen afleiden uit de empirisch waargenomen inwerking van ons eigen lichaam op andere [80]lichamen. B.v. met inspanning sluiten we een deur waar de wind op staat, doch om deur en hand in de ruimte waar te nemen, is reeds toepassing van de wet der causaliteit noodig. Er is een breede kloof tusschen gewaarwording en de aanschouwing van een objectieve wereld; de eenige brug, die daarover heenvoert is de wet der causaliteit, welke voor hare



toepassing de beide andere haar verwante vormen, ruimte en tijd, onderstelt. Of nu de gewaarwording, van welke wij uitgaan om verder tot waarneming te komen, door den weerstand geboren wordt, dien de krachtsuiging onzer spieren ondergaat, dan wel door een lichtindruk op het netvlies of een geluidsindruk op de gehoorzenuw, komt hier op hetzelfde neer: altijd blijft de gewaarwording een gegeven voor het verstand, dat alleen bij machte is haar als werking van een daarvan verschillende oorzaak op te vatten, welke het verstand nu als iets uitwendigs aanschouwt door haar te plaatsen in den eveneens vóór alle ervaring ons inwonenden vorm der ruimte. Zonder die intellektueele verrichting zou nooit uit eenvoudige gewaarwordingen iets geheel anders, nl. de aanschouwing van een wereld, kunnen ontstaan. Hoe is het denkbaar, dat het [81]bij een gewilde beweging zich belemmerd gevoelen, wat overigens ook bij verlammingen plaats grijpt, daartoe voldoende zou zijn? Er komt nog bij dat, zal ik beproeven op uitwendige dingen te werken, deze noodzakelijk vooraf op mij moeten gewerkt hebben, want anders ontbreken de beweegredenen: ook om die reden moet dus de opvatting der buitenwereld voorafgaan. Volgens de theorie, die thans bestreden wordt, zou een schepsel zonder armen en beenen in het geheel niet tot voorstelling van causaliteit, en dus ook niet tot waarneming der buitenwereld kunnen komen. Dat dit echter niet zoo is, blijkt uit Frorieps „Notizen” 1838 Juli no. 133, waarin uitvoerig bericht wordt gegeven over Eva Sauk uit Esthland, toen 14 jaar oud, geheel zonder armen en beenen, zooals men zien kan op het toegevoegde portret. Volgens de mededeelingen der moeder had Eva zich geestelijk even snel ontwikkeld als hare andere kinderen en was zij spoedig tot een juist oordeel over grootte en afstand der zichtbare voorwerpen gekomen.

Men moet niet meenen dat oorzaak en gevolg gelijktijdig kunnen zijn. Ook dan, als de opvolging wegens hare groote snelheid niet kan worden [82]waargenomen, zijn wij er toch van overtuigd, dat er tijd verstrijkt. Wij halen b.v. de haan van het geweer over en de kogel vliegt onmiddellijk uit den loop; toch weten wij dat het afdrukken, het ontvonken, het voortplanten van het vuur, de ontploffing en het wegvliegen van den kogel in die

bepaalde orde elkander moeten zijn opgevolgd. Die opvolging van gebeurtenissen is nog door geen mensch ooit waargenomen, maar wij weten, welke van die gebeurtenissen telkens in den tijd aan de andere moet voorafgaan, dus weten wij ook, dat er gedurende het verloop der heele reeks een zekere tijd verstrijkt, ook al is hij zoo kort, dat hij aan onze waarneming ontsnapt. Bijgevolg is ons niet enkel de wet der causaliteit, maar ook hare betrekking tot den tijd en de noodzakelijkheid der opvolging van oorzaak en werking bij voorbaat bekend. Wanneer wij weten, welke van twee toestanden oorzaak en welke werking is, dan is ons tevens bekend, in welke orde zij in den tijd plaats grijpen: strekt onze wetenschap daarentegen niet zoo ver en is ons enkel bekend, dat er causaalverband tusschen de twee toestanden is, dan trachten wij door proeven uit te maken, hoe de opvolging is en zoo te beslissen, welke [83] van beide oorzaak en welke werking is.

De valsheid der bewering van sommige wijsgeeren, dat oorzaak en gevolg gelijktijdig zouden zijn, blijkt ook uit de volgende beschouwing. Een onafgebroken keten van oorzaken en werkingen vult den geheelen tijd. Ware de keten op zeker tijdstip afgebroken, dan zou de wereld toen hebben stil gestaan, of er had, om haar weer in beweging te brengen, een werking zonder oorzaak moeten plaats grijpen. Ware nu iedere werking met haar oorzaak gelijktijdig, dan zou iedere werking opgeschoven zijn in den tijd van haar oorzaak, zoodat een keten van oorzaken en werkingen, hoe vele schakels zij ook mocht tellen, in het geheel geen tijd zou innemen, maar alles er op hetzelfde oogenblik zou zijn. Zoo schrompelt, bij de onderstelling dat oorzaak en werking gelijktijdig zijn, de wereldloop samen tot het feit van één oogenblik. Dit bewijs vertoont overeenkomst met de redeneering, dat ieder blad papier dikte moet hebben, daar anders het geheele boek zonder dikte zou zijn. Aan te geven wanneer de oorzaak ophoudt en de werking aanvangt, is bijna altoos moeilijk en dikwijls onmogelijk. Want de veranderingen of de opvolgende toestanden vormen [84] een continuüm, gelijk de tijd, welken zij vullen, en zijn dus, zooals deze, in het oneindige deelbaar. Maar de orde, waarin zij elkander afwisselen, is

even noodzakelijk bepaald en onmiskenbaar, als het feit dat heden enkel op gister en niet rechtstreeks op eergister kon volgen.

Het realistisch dogmatisme, het eigenlijke materialisme, neemt stof, tijd en ruimte als eenvoudig bestaande aan en miskent de betrekking tot het subjeet, zonder welke dat alles er niet zou zijn. Als leiddraad bezigt het de causaalwet en beschouwt die als behorende tot een zelfstandige orde der dingen, terwijl zoo het verstand wordt op zij geschoven, voor hetwelk alle causaliteit er is. Nu spoort het den eenvoudigsten, zoogenaamd eersten toestand der materie op, om van daar uit al het overige af te leiden: van mechanisme tracht het te komen tot chemisme, tot polariteit, tot vegetatie, tot dierlijk leven. Gesteld dat dit alles gelukte, dan zou de laatste schakel der keten gevoel en waarneming zijn, welke dus eenvoudig als modificaties der stof, als door causaliteit te voorschijn gebrachte toestanden der stof te voorschijn zouden treden. Waren we nu het materialisme met aanschouwelijke voorstellingen tot [85]zoover gevolgd, dan zouden wij, op den bergtop aangeland, plotseling neiging gevoelen om in een Homerisch gelach uit te barsten, daar wij als uit een droom ontwakend zouden bespeuren, dat zijn laatste zoo moeilijk verkregen resultaat, gevoel en kennis, reeds bij het allereerste uitgangspunt te gelijk met de materie als onontbeerlijke voorwaarde was ondersteld en wij ons wel hadden ingebeeld aan de materie zonder meer te denken, maar inderdaad aan niets anders hadden gedacht dan aan het de materie zich voorstellende subjeet, het haar aanschouwende oog, de haar betastende hand, het haar doorgrondende verstand. Zoo onthulde zich dan plotseling de enorme logische fout: de laatste schakel bleek de spijker te zijn, waaraan reeds de eerste was opgehangen, zoodat de keten bleek den cirkelvorm te hebben aangenomen. Werkelijk gelijkt dan ook de materialist op den baron von Münchhausen, die het paard, waarop hij zit, met zijn beenen en zichzelf aan den staart van zijn pruik omhoog wil trekken. De bewering, dat bewustzijn modificatie van materie zou zijn, is niet meer waard dan de omgekeerde, dat materie slechts modificatie van bewustzijn zou zijn. Toch is in den grond het doel en het [86]ideaal van alle natuurwetenschap een konsekwent volgehouden

materialisme. Dat het materialisme een ongerijmdheid is, kan slechts tot bevestiging van deze waarheid dienen, dat alle wetenschap nooit een laatste doel kan bereiken, nooit een genoegzame verklaring kan geven, dat zij het innerlijk wezen der wereld niet raakt, nooit verder dan de voorstelling komt en op de keper beschouwd niets anders dan de verhouding van de eene voorstelling tot de andere onthult.

Geen objekt zonder subjekt,—ziedaar de stelling welke voor eeuwig alle materialisme onmogelijk maakt. Zonnen en planeten, zonder een oog dat ze ziet of een verstand dat ze kent, laten zich in woorden noemen, maar niet denken. Intusschen dwingt ons het onderzoek der natuur aan te nemen, dat in den tijd ieder hooger bewerktuigde toestand der materie voorafgegaan is door een lager bestaan, dat de dieren er vóór de menschen zijn geweest, de visschen vóór de zoogdieren, de planten alweer vroeger, het onbewerktuigde vóór al het bewerktuigde; dat bij gevolg de oorspronkelijke massa een lange reeks van veranderingen heeft moeten doorloopen, vóór dat het eerste oog zich kon ontsluiten. En toch blijft [87] altoos van dat eerste oog het bestaan van die geheele wereld afhankelijk, want dat oog was het onontbeerlijke middel om de wereld te kennen en zonder dat oog is zij niet denkbaar, daar de wereld voorstelling is en als zoodanig het kennend subjekt, den drager van haar aanzijn, noodig heeft; ja, die lange reeks van eeuwen, waarin ontelbare veranderingen hebben plaats gegrepen en de materie zich tot steeds hooger gestalte, ontwikkelde, totdat eindelijk het eerste kennende dier geboren werd, die geheele tijd is alleen denkbaar in de identiteit van een bewustzijn, welks opvolging van voorstellingen die tijd is en zonder hetwelk hij alle beteekenis verliest en volstrekt niets is. Zoo zien wij van den eenen kant het bestaan der wereld afhankelijk van het eerste kennende wezen, aan den anderen kant bespeuren wij dat dit eerste kennende dier afhankelijk moet geweest zijn van een lange daaraan voorafgaande keten van oorzaken en werkingen, in welke het zelf als een kleine schakel optrad. Deze twee elkander weersprekende beschouwingen, tot ieder van welke wij met dezelfde noodzakelijkheid geleid worden, zou men een antinomie in ons kenvermogen kunnen noemen, indien zij niet

daarin [88]hare oplossing vond dat, om in Kant's taal te spreken, tijd, ruimte en causaliteit niet aan het ding op zichzelf toebehooren, maar alleen aan zijn verschijning, wier vormen zij zijn; iets wat in mijne taal aldus luidt, dat de objektieve wereld, de wereld als voorstelling, niet de eenige is, maar enkel de eene, om zoo te zeggen uiterlijke zijde, terwijl de andere zijde het innerlijkst wezen der wereld, haar kern, het ding op zichzelf is, dat wat wij Wil noemen naar de meest onmiddellijke van zijne openbaringen. De wereld als voorstelling echter, met welke wij hier alleen te maken hebben, begint werkelijk, als het eerste oog haar aanschouwt, zonder welk medium van kennis zij er niet kan zijn. Zonder dat oog, m.a.w. buiten de kennis, was er ook geen vroeger, geen tijd. Toch moet men daaruit niet afleiden, dat de tijd een begin had, want alle begin is in den tijd; daar hij echter de meest algemeene vorm van kenbaarheid is, naar welken zich alle verschijnselen krachtens de wet der causaliteit voegen, zoo staat met het eerste kennen ook de tijd met zijn geheele oneindigheid in beide richtingen tegenover het kennende subjekt: m.a.w. het verschijnsel, dat het eerst als aanwezig wordt opgemerkt, moet [89]dadelijk worden opgevat als in causaalverband staande met en afhankelijk van een reeks van verschijnselen, die zich tot in het oneindige in het verleden uitstrekt; dat verleden is hier de voorwaarde van het eerste heden, zooals omgekeerd dat eerste heden voorwaarde is van het verleden; beide, heden en verleden, zijn van het kennend subjekt afhankelijk en zonder dat subjekt niets; het ligt aan het subjekt, dat het eerste heden niet als de aanvang van den tijd, niet als iets wat geen verleden tot vader heeft, maar als gevolg van dat verleden zich noodwendig voordoet. Wie aan de mythologie hier een beeld wil ontleenen om het te voorschijn treden van den tijd zonder aanvang uit te drukken, denke aan de geboorte van Kronos, den tijd, den jongsten der Titanen, met wien, daar hij zijn vader ontmande, de ruwe voortbrengselen van hemel en aarde ophielden om de geslachten der goden en der menschen op het tooneel te doen verschijnen.

Het is opmerkelijk, dat Schopenhauer, de felle antimaterialist, telkens spreekt als ware hij zelf een overtuigd materialist. Zoo zegt hij op menige plaats, dat de wereld een hersenphenomeen is. Onwillekeurig vraagt men: wat zijn dan de hersenen zelve, die een

[90]deel der wereld uitmaken? Is de wereld misschien phenomeen van een phenomeen, phenomeen in de tweede macht? Dergelijke uitspraken zijn, naar mijn oordeel, geen bewijs van gedachteloosheid, maar een bedenkelijk gevolg van de kunstenaarsbehoefte, welke Schopenhauer eigen was, om alles zoo plastisch mogelijk voor te stellen. Opzettelijk trachtte hij „den bedriegelijken sluier van afgetrokken begrippen”, welke bij andere denkers subjezt en objekt van elkander scheidt, in flarden te scheuren. Zoo kwam hij er toe te onpas de taal der physiologen te gebruiken en de zuiverheid zoowel van zijn denken als van zijn spreken aan aanschouwelijkheid op te offeren. De soms dwaze formules, waarin hij zijn gedachten hult, werden hem door zijn intellektueel temperament aan de hand gedaan, dat aanschouwing boven afgetrokken, dorre redeneering verkiest en dat een warm, zonnig, kleurrijk, schitterend woord hooger stelt dan fijne onderscheiding en eerbiediging van de regels der logika, wanneer deze het gebruik van voor oningewijden moeilijk verstaanbare technische termen, gelijk men ze in massa in de geschriften van Kant aantreft, zouden met zich voeren.

In dit verband zij het mij veroorloofd nog een andere opmerking in te vlechten. Schopenhauer gebruikt den term objekt in ruimer zin dan bij Kant en andere denkers gemeenlijk plaats grijpt. Onder objekt toch verstaat men bij voorkeur den inhoud van een algemeen [91]geldige, van een wetenschappelijke voorstelling, zooals die door een onberispelijk denker, mits hij over alle ter zake dienende gegevens beschikt, gevormd wordt; daarmede erkent men de mogelijkheid, dat er waarnemingen of voorstellingen zijn, die enkel subjeztieve beteekenis hebben, die gebrekkig, onjuist, valsch moeten heeten. Dit onderscheid wordt bedoeld, als men vraagt, hoe werkelijkheid en schijn kunnen worden onderscheiden. Aan die vraag schenkt Schopenhauer weinig aandacht. Ziehier evenwel de wijze, waarop een aanverwante vraag door hem wordt beantwoord.

Wij hebben droomen; is niet misschien het geheele leven een droom? Of meer bepaald: is er een afdoend kenmerk om droom en werkelijkheid, om fantasmen en echte objekten te onderscheiden? De bewering, dat aanschouwing in den droom minder levendig en duidelijk is dan aanschouwing van werkelijkheid, verdient in het geheel niet in aanmerking te komen; niemand toch is er ooit in geslaagd deze beide naast elkander te plaatsen en ze dan te vergelijken; het eenige wat men doen kan is de h e r i n n e r i n g van een droom tegenover de aanwezige werkelijkheid te stellen.—Kant lost de vraag aldus op: „De onderlinge samenhang der voorstellingen volgens [92]de wet der causaliteit onderscheidt het leven van den droom”.—Daarop is te antwoorden dat, ook in den droom, alle bizonderheden een voldoende grond hebben. De samenhang blijkt enkel verbroken, wanneer leven en droom elkander afwisselen of wanneer men op

verschillende droomen let. Kant had dus behooren te zeggen: de lange droom, die het leven heet, vertoont een doorgaanden samenhang en staat op zich zelf tegenover de korte droomen, die er zich inschuiven; de brug tusschen leven en droomen ontbreekt en daardoor onderscheidt men ze.— Intusschen zou het onderzoek, of iets gedroomd dan wel geschied is, met behulp van dit criterium, zeer moeilijk en dikwijls in het geheel niet tot het doel geleiden; immers wij zijn volstrekt niet in staat om tusschen iedere werkelijk doorleefde gebeurtenis en het tegenwoordig oogenblik alle schakels van causaalverband aan te wijzen en zullen ons dus niet wegens dat onvermogen gerechtigd achten om in een bepaald geval te zeggen, dat wij enkel hebben gedroomd. Daarom bedient men zich in het werkelijke leven niet van dien toetssteen. Het eenig afdoende kenmerk om droom en werkelijkheid te onderscheiden is inderdaad geen ander [93] dan het zuiver empirische ontwaken, waardoor de causaalband tusschen de gedroomde gebeurtenissen en de feiten van het wakende leven nadrukkelijk en voelbaar wordt verscheurd. Een voortreffelijk bewijs hiervoor is de opmerking, die Hobbes in zijn Leviathan hoofdst. II ten beste geeft: dat wij n.l. droomen dan licht in later tijd voor werkelijkheid houden, wanneer wij zonder opzet over dag niet ontkleed geslapen hebben. Vooral echter, wanneer daar nog bijkomt, dat een onderneming of een plan al onze gedachten in beslag neemt en ons in den droom evenzeer als gedurende het waken bezig houdt: in zulke gevallen wordt het ontwaken schier even weinig als het inslapen opgemerkt; de droom vloeit met de werkelijkheid samen en wordt met haar vereenzelvigd. Hier blijft er inderdaad niets anders over dan den door Kant aangegeven toetssteen te gebruiken: wanneer nu echter naderhand, zooals dikwijls het geval is, er niet meer is op te sporen of de causaalband met het heden aanwezig is dan wel ontbreekt, dan moet het onbeslist blijven of een gebeurtenis gedroomd dan wel geschied is. Zoo treedt de nauwe verwantschap tusschen leven en droom zonneklaar ons te gemoet. Inderdaad [94] is op die verwantschap door vele groote geesten dan ook met nadruk gewezen. De Veden en Purana's vergelijken telkens onze kennis der werkelijkheid, welke zij het weefsel van Maja noemen, met den droom. Plato zegt herhaaldelijk, dat de menschen slechts in een droom leven en

alleen de filosoof er naar streeft om wakker te zijn. Pindarus noemt den mensch den droom van een schaduw. Sophocles zegt: ik zie dat wij, die leven, enkel beelden en zwevende schaduwen zijn; terwijl wij bij Shakespeare lezen: wij zijn van de stof waaruit droomen worden geweven, en ons kortstondig leven wordt door slaap omlijst.

Na deze dichterlijke citaten zij het ook mij vergund mijn bedoeling door een vergelijking duidelijk te maken. Het leven en de droomen zijn bladen van hetzelfde boek. Geregeld doorlezen heet: het werkelijk leven. Wanneer echter de leestijd door het aanbreken van den nacht ten einde is en het uur van rusten slaat, dan bladeren wij nog slaperig in ons boek en zonder orde lezen wij nu eens hier, dan weer daar; dikwijls is het een blad, dat we reeds kenden, dikwijls een, dat we nog niet kenden, maar altoos is het uit hetzelfde boek. Bij een afzonderlijk gelezen blad [95]ontbreekt de samenhang met vroeger en later, dien het geregeld doorlezen doet bespeuren, maar daarom staat het nog niet zoozeer bij dit laatste ten achter, want ook het boek in zijn geheel vangt plotseling zonder voorbericht aan en het eindigt eveneens midden in een volzin, zoodat het heel goed als een zeer groot ergens uitgescheurd blad kan worden beschouwd.

Volgens Schopenhauer geven de zinnen enkel gewaarwordingen, welke nog op lange na geen aanschouwingen zijn; immers voor deze is toepassing der causaalwet noodig, die de eenige functie van het verstand bij hem heet. Om die reden noemt hij de aanschouwing of waarneming der wereld intellektueel en kent hij aan alle dieren verstand toe, maar onderscheidt tevens verschillende graden van verstand. Het kennen, zegt hij, en het daarmee gepaard gaande handelen volgens beweegredenen is het, wat het dier een dier doet zijn, terwijl de beweging op prikkels het wezen van de plant uitmaakt en de beweging van het onbewerkte enkel van mechanische oorzaken afhangt, waarbij actie en reactie aan elkander gelijk zijn. Het verstand is bij alle dieren en alle menschen hetzelfde. Het heeft slechts één verrichting: van werking tot oorzaak en van oorzaak tot werking over te gaan en geen andere dan die. [96]Maar zijn scherpte en de uitgebreidheid van de sfeer, waarbinnen het zich doet gelden, zijn zeer verschillend en doen niet alleen de menschen, maar ook de onderscheiden soorten van dieren, op lager of hooger trap van verstand staan. Waar het verstand zeer gebrekkig is, gewagen wij van domheid, bij mensch en dier beiden. Zoo spreken wij van domme ganzen en domme kippen, omdat zij zich zoo licht laten overrijden, schoon beide soorten verstand genoeg hebben om voedsel op te sporen en weg te pikken. Domheid is traagheid of onvermogen in het opvatten van rechtstreeksch, aanschouwelijk causaalverband. Het tegendeel is schranderheid, zooals ze bij den olifant



werd opgemerkt die, nadat hij op zijn reis door Europa reeds over vele bruggen was gegaan, weigerde een nieuwen brug te betreden, daar deze hem voor zijn gewicht te licht gebouwd voorkwam. Aan den anderen kant verwondert men zich dat een zoo slim dier als de orang-outang het vuur, waaraan hij zich warmt, niet door toevoeging van brandstof weet te onderhouden; men mag dit als een bewijs beschouwen, dat voor zoodanig inzicht als hiertoe vereischt wordt begrippen noodig zijn. Het verstand bespeurt n.l. volgens Schopenhauer slechts ééne betrekking, die tusschen oorzaken en werkingen, doch, als het aan zich zelf wordt overgelaten en niet, gelijk bij den mensch, door het gebruik der rede versterkt wordt, ontdekt het die betrekking slechts in zooverre [97]als zij konkreet, rechtstreeks waarneembaar is. Denk aan den hond, die den stok op zijn rug voelt neerkomen en daarvan pijn ondervindt. Voortaan vlucht hij, zoodra de stok wordt opgeheven.

De rede, het vermogen om begrippen, d.i. algemeene voorstellingen te vormen, is volgens Schopenhauer het eigenaardige van den mensch, waardoor hij zich van het dier, slaaf van het oogenblik, onderscheidt. Het gebruik der rede treedt het helderst aan den dag, waar het bizondere door het algemeene, het enkele geval door den regel, deze door een nog algemeener regel verklaard wordt en zoo steeds ruimer gezichtspunten verworven worden: door zulk een overzicht ziet men zich in staat gesteld beter te onthouden wat men weet, en krijgt de kennis een graad van volkomenheid, welke anders onbereikbaar zou zijn.

Even groot als de overgang is van het onmiddellijk licht der zon tot den geborgden weerschijn van de maan, is die van de aanschouwelijke, rechtstreeksche, haar waarborg van juistheid met zich voerende waarneming of oorspronkelijke voorstelling tot de afgeleide, abstrakte voorstellingen der rede, die wij begrippen noemen en die haar waarde en inhoud enkel aan die aanschouwelijke kennis ontleenen. Zoolang wij in een staat van zuivere aanschouwing verkeeren, is alles [98]klaar, vast en zeker. Voor vragen, twijfelingen, dwaling is hier geen ruimte; men wil niet verder, kan niet verder, vindt rust in de aanschouwing, bevrediging in het heden. De aanschouwing is zich zelve genoeg; vandaar dat wat enkel uit haar is voortgekomen en haar is trouw gebleven, gelijk het echte kunstwerk, nooit valsch zijn noch te eeniger tijd wederlegd kan worden; immers het behelst geen meening, maar geeft de zaak zelve. Doch met de begripmatige kennis, met de rede, treedt op theoretisch gebied twijfel en dwaling, op praktisch gebied zorg en berouw ons tegemoet.—Hier is een nieuw bewustzijn, dat zeer treffend en volgens een juist gebruik der taal *r e f l e x i e* wordt genoemd. Want het is inderdaad een weerschijn, iets dat van

aanschouwelijke kennis is afgeleid, maar een geheel anderen aard vertoont. Het kent de vormen der aanschouwelijke kennis niet en het beginsel van den voldoende grond, dat als causaalwet over alles wat object is heerscht, neemt hier een geheel andere gestalte aan, die van kengrond. Dit nieuwe hooger bewustzijn, die afgeleide weerspiegeling van al het intuïtieve in de niet-aanschouwelijke begrippen der rede bezorgt den mensch hooger macht en tevens [99]dieper lijden dan voor zijn onredelijke medeschepselen bereikbaar is, want daardoor leeft hij in toekomst en verleden, daardoor houdt hij op geheel een prooi van den oogenblikkelijken indruk te zijn, en laat hij zich leiden door andere motieven dan die rechtstreeks aan het aanschouwelijke zijn ontleend. Daardoor maakt hij plannen en voert ze uit of wel handelt volgens stelregels, zonder acht te geven op wat toevallig het heden brengt. Hij kan met gelatenheid maatregelen tot zijn eigen dood nemen, zich anders voordoen dan hij is, een geheim mede in het graf nemen; hij heeft de keus tusschen verschillende beweegredenen, want slechts in abstracto, als begrippen, kunnen deze naast elkander in het bewustzijn bestaan en zoo het inzicht verschaffen dat zij elkander buitensluiten; nu kunnen ze hun macht over den wil tegen elkander afmeten, zoodat de uitslag van wikken en wegen, van langdurig overleggen afhangt. De oogenblikkelijke indruk daarentegen beheerscht het dier; alleen de vrees voor onmiddellijke straf kan zijn begeerte in toom houden, totdat die vrees eindelijk gewoonte is geworden en als zoodanig het dier onafgebroken beheerscht: dat is dressuur. Het dier gevoelt en aanschouwt; [100]de mensch denkt daarenboven en w e e t ; beiden willen. Het dier deelt zijn gevoel en zijn stemming door gebaren en klanken mede, de mensch openbaart zijn gedachten door de taal, of verbergt zijn gedachten, weder door de taal. Taal is het eerste voortbrengsel en het onontbeerlijke werktuig der rede. Vandaar dat bij vele volken rede en taal door één en hetzelfde woord worden aangeduid.

Taal kan als een uitmuntende telegraaf worden beschouwd, die willekeurige teekens met groote snelheid en fijne schakeering overbrengt. Wat beduiden echter die teekens? Hoe worden ze uitgelegd? Vertolken wij misschien,

wanneer iemand tot ons spreekt, de door hem gebezigde taal in beelden der fantasie, die bliksemsnel aan ons voorbijvliegen, zich aaneenschakelen, zich omvormen en uitgewerkt worden, al naar gelang de voorbijstroomende woorden en hunne grammatikale buigingen het meebrengen? Welk een tumult zou er dan in ons brein plaats grijpen bij het aanhooren van een rede of bij het lezen van een boek! Neen, de zin der rede wordt onmiddellijk vernomen, nauwkeurig en bepaald opgevat, zonder dat anders dan bij uitzondering beelden voor ons [101]geestesoog opduiken. Het is de rede, die rechtstreeks tot de rede spreekt en binnen de grenzen van haar gebied blijft, want wat er meegedeeld en wat er ontvangen wordt zijn begrippen, niet-aanschouwelijke voorstellingen, die, eens voor altijd gevormd, en, ofschoon betrekkelijk gering in aantal, de ontelbare objecten der werkelijke wereld omvatten en vertegenwoordigen. Hieruit alleen is het verklaarbaar, dat geen dier spreken en verstaan kan, ook al beschikt het over spraakwerktuigen en al heeft het aanschouwelijke voorstellingen met ons gemeen: juist omdat de woorden die geheel eigenaardige klasse van voorstellingen beteekenen, wier subjektief korrelaat de rede is, zijn zij voor het dier zonder zin en beteekenis. De bron van de taal, gelijk van alles wat wij op rekening der rede stellen, is uitsluitend te zoeken bij de begrippen, bij niet-aanschouwelijke, algemeene, niet aan tijd en ruimte gebonden, niet-individueele voorstellingen.

De geheele wereld der begrippen vindt haar kengrond in de wereld der aanschouwing. Daarom is dit het onderscheid tusschen de abstrakte of afgetrokken voorstellingen en de concrete of aanschouwelijke, dat bij de laatste het beginsel van [102]den voldoende grond altijd enkel een betrekking tot een voorstelling van dezelfde klasse vereischt, terwijl bij de eerste er ten slotte een betrekking tot een voorstelling uit een andere klasse moet bestaan.

Natuurlijk zijn niet alle begrippen even abstrakt. In den hoogsten graad komt die eigenschap toe aan begrippen als *d e u g d , o n d e r z o e k , a a n v a n g* ; in veel geringer graad aan begrippen als *m e n s c h , s t e e n ,*

p a a r d . Het onderscheid is, dat de laatsten hun grond rechtstreeks in de aanschouwelijke wereld vinden, terwijl de kengrond der eersten zelf reeds tot de wereld der begrippen behoort.

Er zijn begrippen, door welke één enkel werkelijk voorwerp wordt gedacht en die nochtans abstrakt en algemeen zijn, daar zij werkelijk begrippen zijn en volstrekt niet op den naam van aanschouwelijke voorstellingen kunnen aanspraak maken: van dien aard is b.v. het begrip, dat iemand van een bepaalde stad heeft, welke hij enkel uit de geografie kent: slechts die ééne stad wordt door dat begrip gedacht, maar toch is het mogelijk, dat er verschillende andere steden zijn, voor welke hetzelfde begrip zou passen. Dus heeft een begrip niet dáárdóór algemeenheid, dat [103]het aan een g r o e p van voorwerpen werd ontleend, maar omgekeerd, omdat algemeenheid, niet individueele bepaaldheid, aan het begrip als gewrocht der rede eigen is, kunnen verschillende dingen door hetzelfde begrip gedacht worden.

Uit het gezegde blijkt, dat ieder begrip, juist omdat het een niet volledig bepaalde, niet-aanschouwelijke voorstelling is, een omvang of een sfeer heeft, waar binnen het kan worden toegepast. Door Euler is de gewoonte ingevoerd om die sferen als kringen af te beelden. Nu bevinden wij, dat de kring van ieder begrip met kringen van andere begrippen ten deele samenvalt, dat dus in die begrippen ten deele hetzelfde gedacht wordt, terwijl, wanneer twee begrippen werkelijk verschillende begrippen zijn, ten minste één van die twee iets behelst, dat het andere begrip niet in zich sluit: men denke aan de verhouding tusschen begrippen als dier en paard of als bloem en rood. Verhoudingen tusschen begrippen aanwijzen, m.a.w. aan subjekten prædikaten toekennen, dat is het wat men o o r d e e l e n noemt: het paard is een dier, sommige roode dingen zijn bloemen.

Praktisch gebruik van de logika willen maken [104]zou hetzelfde zijn als datgene wat ons in bizondere gevallen onmiddellijk volkomen zeker is met ontzaggelijke moeite uit regels te willen afleiden. Wie de logika bestudeert

om er nut van te trekken, gelijk op den mensch, die een bever tot het bouwen van zijn huis zou willen africhten.

De rede is vrouwelijk, zij kan slechts geven nadat zij ontvangen heeft. Uit zich zelve heeft zij niets behalve de vormen harer werkzaamheid. Die vormen heeten: beginselen der identiteit, der kontradiktie, van het buitengesloten derde en van den voldoende kengrond. Wanneer men nu vraagt, hoe zekerheid te erlangen is, hoe oordeelen te rechtvaardigen zijn, wat het is dat het weten tot een weten maakt, dan beduidt die vraag, dat er een voldoende kengrond wordt geëischt. Zoo heeft de mathesis haar voldoende kengrond in de onafhankelijk van alle ervaring ons bewuste ruimteverhoudingen. In zoover wij vóór alle ervaring over den loop der natuur kunnen oordeelen, vindt dat weten zijn voldoende kengrond in de a priori ons bewuste wet der causaliteit. Waar het weten niet a priori is, moet het gerechtvaardigd worden door de ervaring. Alleen de begripmatige kennis is weten en daarom kunnen [105]wij op de keper beschouwd niet zeggen, dat de dieren iets weten, al hebben ze aanschouwelijke kennis, zelfs herinnering en om die reden ook fantasie, zooals hun droomen aantoon.

De abstrakte kennis vindt haar grootste waarde daarin, dat zij voor mededeeling vatbaar is en met behulp van woorden gemakkelijk in den geest vastgespijkerd kan worden; om die twee redenen heeft zij voor de praktijk een zoo groote beteekenis. Het is mogelijk, dat iemand van den samenhang van veranderingen en bewegingen een rechtstreeksch aanschouwelijke kennis heeft en daarin volle bevrediging vindt; voor mededeeling wordt die kennis eerst dan geschikt, wanneer ze in begrippen is vastgelegd. Zelfs uit een praktisch oogpunt is aanschouwelijke kennis voldoende, zoolang hij, die haar bezit, geen vreemde hulp noodig heeft en de voorgenomen handeling geheel voor eigen rekening kan nemen; maar dat wordt anders, zoodra er een wèloverlegd plan noodig is, en de uitvoering over verschillende tijden moet worden verdeeld. Een geoefend biljartspeler kan een aanschouwelijke kennis van de wetten van den stoot van elastische lichamen op elkander hebben en bij het spel komt hij met

[106]die kennis volkomen uit; daarentegen kan enkel van een weten van die wetten gesproken worden, waar de kennis in abstracto bestaat. Zelfs voor de samenstelling van werktuigen is zuiver aanschouwelijke, zoogenaamd intuïtieve kennis voldoende, zooals men bij talentvolle handwerkslieden bespeuren kan, die zonder wetenschap en zonder hulp van anderen iets nieuws uitvinden. Zoodra daarentegen vele menschen en eene samengestelde, over verschillende tijdstippen verdeelde werkzaamheid voor de uitvoering b.v. van een bouwwerk noodig zijn, moet hij, die het werk leidt, het plan in abstracto ontwerpen en dus zijn rede gebruiken. Merkwaardig is het, dat bij die eerste soort van werkzaamheid, waar iemand alleen, in een onafgebroken handeling iets uitvoert, het weten, het gebruik der rede, de reflexie juist een hinderpaal kan zijn; zoo bij het biljartspel, bij het vechten, bij het stemmen van een instrument, bij het zingen: hier moet de aanschouwelijke kennis het werk rechtstreeks leiden; het nadenken geeft onzekerheid, daar het de opmerkzaamheid verdeelt en dus den menschen in verwarring brengt. Daarom voeren wilde en ruwe menschen, die zeer weinig gewoon zijn te denken, vele lichaamsoefeningen, [107]den strijd met dieren, het treffen met den pijl enz. met een zekerheid en een snelheid uit, welke de nadenkende Europeaan nooit bereikt, juist omdat zijn overleggen hem doet aarzelen; hij zoekt de rechte plaats of wel het juiste tijdstip uit den gelijken afstand tot twee onjuiste uitersten te bepalen; de natuurmensch treft onmiddellijk zijn doel, zonder op verkeerde wegen te letten. Zoo helpt het mij niet, of ik den hoek, waarin ik het scheermes heb aan te zetten, in graden en minuten weet aan te geven; waar het op aankomt is, dat ik den juisten greep heb, dat mijn kennis intuïtief is. Op gelijke wijze storend is het gebruik der rede bij het ontcijferen van gelaatstrekken; de uitdrukking, de beteekenis der physionomie laat zich, zoo zegt men, enkel g e v o e l e n , d.i. zij laat zich niet onder begrippen brengen. Hier zijn de schakeeringen zelfs zoo fijn, dat het begrip ze niet bereiken kan. Gelijk bij een mozaïek de scheidingen tusschen de steentjes steeds overblijven en er dus geen onafgebroken overgang van den eenen tint tot den anderen mogelijk is, zoo zijn ook de begrippen, door hun starheid en scherpe begrenzing, hoe haarfijn men ze ook splitsen moge, niet in staat de nog fijner

[108]schakeeringen van het intuïtieve te bereiken, op welke het, zooals bij het lezen van gelaatstrekken, juist aankomt.

Begripmatige kennis en rechtstreeksche aanschouwing dekken elkander nooit geheel. De eerste staat tot de tweede als een mozaïek tot een schilderij. Alle waarheid en alle wijsheid moeten ten slotte op aanschouwing berusten. Deze alleen is kennis uit de eerste hand en de begripmatige kennis is slechts haar schaduw. Toch kunnen wij het niet zonder begrippen stellen, daar aanschouwingen zich niet laten vasthouden en evenmin mededeelen. Intusschen is dikwijls opgemerkt, dat in het werkelijke leven de geleerde, ondanks zijn rijkdom aan begripmatige kundigheden, het moet afleggen tegenover den man van de wereld, daar deze meer intuïtieve kennis bezit, tengevolge van oorspronkelijken aanleg en rijke ervaring. De verhouding tusschen beide soorten van kennis is dezelfde als die tusschen papiergeld en klinkende munt; nu eens verdient het eene, dan weer het andere de voorkeur. Gelijk echter een bank, die papiergeld uit geeft, om soliede te zijn, kontanten in kas moet hebben, ten einde zoo noodig de banknoten te kunnen inwisselen, zoo zorgt [109]men er voor, dat men zijne begrippen ten slotte steeds door aanschouwingen kan rechtvaardigen. Waar dat niet het geval is, teert men enkel op woorden. De ware levenswijsheid, de juiste blik en het treffende oordeel zijn gevolg van de wijze, waarop de mensch de aanschouwelijke wereld opvat, niet van zijn weten, niet van zijn afgetrokken begrippen. Wijs is hij, die scherp en juist het aanschouwelijke in zich opneemt. Een enkel geval uit eigen ervaring leert dien wijze meer dan de geleerde weet door middel van duizend gevallen, over welke hij gehoord of gelezen heeft. Dat ééne geval dat hij zelf gezien heeft, vertegenwoordigt voor hem talrijke andere. Onder alle standen vinden wij menschen met een groot intellekt en zonder eenige geleerdheid. Gelijk het gehalte van alle wetenschap niet in de bewijzen en evenmin in het bewezene bestaat, maar in het onbewezene, waarop de bewijzen steunen en dat aanschouwelijk wordt opgevat, zoo bestaat ook het fonds van alle wijsheid en werkelijk inzicht niet in begrippen en abstrakt weten, maar in de levendigheid van juiste aanschouwing.

Zooals alleen de mensch een redelijk wezen is, zoo kan ook hij alleen lachen. En de aanleiding [110]tot dat lachen is steeds, dat een begrip niet past bij de dingen der werkelijkheid, welke er in zeker opzicht door gedacht worden. Het lachen zelf is het bewijs, dat men die ongepastheid bespeurt. Er zijn twee soorten van het lachwekkende; bij de eene soort gaan aanschouwelijke, zeer verschillende dingen vooraf, welke willekeurig onder één en hetzelfde begrip worden thuis gebracht: in dat geval spreekt men van geestige zetten. Bij de tweede soort gaat men van een begrip uit en past dat toe op dingen, die in den grond zeer onderscheiden zijn, maar nochtans onder dat ééne begrip kunnen worden samengevat; wanneer nu die dingen als gelijk aangezien en behandeld worden, dan treedt tot verbazing van den handelenden persoon het groote verschil ten slotte te voorschijn; in dat geval is het lachwekkende een dwaasheid.

Laat ons een paar voorbeelden van geestigheid geven. Men kent de anekdote van den Gaskonjer, om wien de koning lachte, wjl hij bij strenge winterkoude in lichte zomerkleeding verscheen en die daarop zeide: „als Uwe Majesteit droeg, wat ik heb aangetrokken, dan zou U het zeer warm hebben”. Op de vraag: „wat hebt ge dan aangetrokken?” [111]luidde het antwoord: „mijn geheele garderobe”! Onder dat laatste begrip laat zich zoowel de onuitputtelijke kleederenschat van den koning als het eenige zomerrokje van een armen duivel denken.—Het grafschrift van een geneesheer: „hier ligt hij als een held en de door hem verslagenen liggen om hem heen”. Onder het voor den held eervolle begrip van te liggen te midden der door hem gedooide vijanden, wordt de arts opgenomen, wiens taak het is het leven te redden.—Toen op het Berlijnsch theater alle improvisatie juist streng verboden was en een schouwspeler te paard op het tooneel moest verschijnen, liet dat dier, terwijl het voor het publiek stond, iets vallen, waardoor de menschen reeds aan het lachen geraakten, maar het werd schateren, daar de man tot zijn paard zeide: „wat doe je nu? Weet je niet dat alle improvisatie hier verboden is?”—Het theaterpubliek te Parijs verlangde, dat de Marseillaise zou worden gespeeld en begon te tieren en te razen, toen dat niet geschiedde. Eindelijk verscheen een commissaris van



politie in uniform op het tooneel en verklaarde dat enkel wat op de programma's stond mocht worden verlangd, waarop een stem riep: „en gij, [112]mijnheer, staat gij dan op het programma?” welke inval uitbundig gejuich verwekte.

En nu de tweede soort van het lachwekkende. Iemand zegt dat hij graag alleen wandelen gaat; een aanwezige antwoordt: „ik verkeer in hetzelfde geval, ik ga met u!” Hij gaat uit van het begrip dat een genoeg, dat twee personen gemeen hebben, ook gemeenschappelijk kan genoten worden, en brengt nu onder dat begrip het geval, dat juist de gemeenschap buitensluit.—Een knecht bespeurt, dat het zeehondenvel aan de koffer van zijn meester is afgeschaafd en smeert het met macasserolie in, omdat hij gehoord heeft, dat die olie haren doet aangroeien.—De soldaten in een wachthuis veroorloven aan een arrestant, dien ze juist hebben binnengebracht, met hen kaart te spelen. Daar de kerel valsch speelt, gooien ze hem de deur uit, waarbij zij zich laten leiden door het algemeene begrip, dat slechte gezellen worden op straat gezet, maar ze vergeten, dat de man tevens hun arrestant is, dus iemand die moet worden vastgehouden.

Vanwaar nu gelach in zulke gevallen? Aanschouwing is de oorspronkelijke, van de dierlijke natuur onafscheidelijke wijze van kennen; door [113]haar is iets aanwezig; ook kost aanschouwing geen moeite. Van denken geldt het tegendeel; het is kennis uit de tweede hand, gaat steeds met eenige, vaak met aanzienlijke inspanning gepaard; de begrippen, waarin wij denken, verzetten zich dikwijls tegen de bevrediging van onze wenschen, daar zij, als vertegenwoordigers van het verleden, de toekomst en den levensernst, ons doen vreezen, berouwen, onder zorgen gebukt gaan. Van deze strenge, onvermoeide, bij uitstek lastige tuchtmeesteres, de rede, soms te bespeuren, dat zij den verkeerden kant uitwijst, moet tot vroolijkheid stemmen. Vandaar het lachen, als het niet-gelijksoortige, onjuist, onder één begrip wordt saamgevat.

Het opzettelijk lachwekkende heet scherts, waaraan e r n s t als zijn tegendeel over staat. Verbergt zich de scherts achter den ernst, dan ontstaat de ironie, waarin Socrates tegenover de sophisten zich een onovertroffen meester toonde: met voorgewenden ernst ging hij op hun meeningen in en veinsde ze te aanvaarden, totdat er eindelijk een resultaat te voorschijn kwam, dat verbijsterend was en het tegendeel van wat verwacht werd.—

Van h u m o r spreekt men, wanneer ernst achter [114]schuil gaat.

Verklaringen als: „humor is wederzijdsche doordringing van het eindige en het oneindige” toonen enkel het volslagen onvermogen om te denken bij hen, die in zoodanig woordgerinkel behagen scheppen.—Ironie is objektief, op anderen berekend; humor daarentegen subjektief, legt het eigen innerlijk bloot, berust op een ernstige, verheven stemming, welke onwillekeurig in strijd geraakt met een haar niet verwante alledaagsche buitenwereld, die men niet uit den weg kan gaan, terwijl men nochtans gaarne zichzelf wil blijven. Dan zoekt men den strijd tusschen eigen beschouwing en buitenwereld te vereffen en door begrippen, welke de incongruentie tusschen stemming en werkelijkheid nochtans niet bementelen kunnen. Zoo zegt b.v. Polonius: „Edele Heer, ik wil eerbiedig afscheid van u nemen”. Hamlet antwoordt: „Ge kunt niets van mij nemen, wat ik met grooter bereidwilligheid afsta,—uitgezonderd mijn leven, mijn leven, mijn leven”. —Als werkelijk humorist doet zich Heinrich Heine in zijn Romancero kennen; achter al zijn grappen bemerken wij een diepen ernst, die er zich voor schaamt ongesluierd te voorschijn te treden.

Er wordt een g o e d o o r d e e l vereischt om [115]het aanschouwelijk gekende in passende begrippen voor het nadenken vast te leggen, zoodat eenerzijds het gemeenschappelijke van vele dingen in één begrip, anderzijds hun verschilpunten in even zoovele begrippen uitdrukking vinden. Wie hierin totaal te kort schiet, heet o n n o o z e l . De zoodanige miskent nu eens de betreffelijke verscheidenheid van wat in één opzicht identisch is, dan weder de gelijkheid van het ten deele verschillende.

Nog één opmerking aangaande de verhouding tusschen aanschouwelijke en begripmatige kennis. Daar alle bewijzen gevolgtrekkingen zijn, is voor een nieuwe waarheid niet in de eerste plaats bewijs, maar rechtstreeksche evidentie te zoeken; slechts zoolang die nog ontbreekt, moet het bewijs voorloopig dienst doen. Ten volle bewijsbaar kan geen enkele wetenschap zijn; evenmin als een huis in de lucht kan staan: alle bewijzen moeten terugslaan op iets aanschouwelijks, dat dus niet meer bewijsbaar is. De geheele wereld der reflexie berust op en wortelt in de aanschouwelijke wereld. Alle laatste, d.i. oorspronkelijke evidentie is aanschouwelijk; dit duidt het woord reeds aan. Derhalve is zij òf empirisch òf op de [116]intuïtie der voorwaarden van mogelijke ervaring gegrondvest. Ieder begrip ontleent zijn waarde, ofschoon misschien langs een grooten omweg, aan aanschouwelijke voorstelling: wat van de begrippen geldt, geldt ook van de daaruit samengestelde oordeelen en van de wetenschap in haar geheel. Daarom moet het op de een of andere wijze mogelijk zijn iedere waarheid, die, door gevolgtrekkingen gestaafd en door bewijzen voortgeplant wordt, ook zonder redeneeringen rechtstreeks te ontdekken. Het moeilijkst zal dat zeker zijn bij vele gecompliceerde, mathematische stellingen, tot welke wij alleen door ketens van sluitredenen komen.

Bij een meetkundig betoog krijgt men wel de overtuiging d a t de bewezen stelling waar is, maar het rechte inzicht ontbreekt, w a a r o m de stelling waar is. Het is omdat het betoog ons wel een k e n g r o n d verschaft, maar den z i j n s g r o n d niet onthult. Vandaar dat zoo'n betoog een onaangenaam gevoel achterlaat, gelijk gemis aan inzicht overal geeft, en hier is dat gevoel dubbel sterk, omdat wij, terwijl wij niet weten w a a r o m iets zoo is, nochtans ten volle zeker zijn d a t het zoo is. Het gevoel heeft overeenkomst met datgene, [117]wat wij ondervinden, als een goochelaar ons iets i n of u i t den zak heeft gespeeld en wij niet begrijpen h o e hij dat deed. Daarentegen verschaft de aanschouwing van den zijnsgrond bij meetkundige waarheden volle bevrediging.

Een voorbeeld. „Wanneer van een driehoek twee hoeken gelijk zijn, dan zijn ook de tegenover liggende zijden gelijk”. Het bewijs, dat Euclides geeft, levert den kengrond van de waarheid dier stelling. Wie echter doet zijn overtuiging op dat bewijs steunen en niet veeleer op den aanschouwden zijnsgrond? Men ziet het: wanneer door de twee eindpunten eener lijn twee andere lijnen henenloopen, die gelijkelyk zich neigen tot de eerste lijn, dan moeten zij op een punt samentreffen, dat van beide eindpunten even ver verwijderd is, want de ontstaande twee hoeken zijn slechts een en dezelfde hoek, die enkel door verschil van ligging zich dubbel voordoet, weshalve er geen grond voorhanden is, waarom de lijnen elkander dichter bij het eene dan bij het andere punt zouden ontmoeten.

En nu het theorema van Pythagoras: „het vierkant, beschreven op de schuine zijde van een rechthoekigen driehoek, heeft denzelfden inhoud [118]als de twee vierkanten te samen, beschreven op de rechthoekszijden”. Wanneer men die drie vierkanten op het bord trekt, dan krijgt men door den eenvoudigen aanblik, zonder eenig gebruik van woorden, van de waarheid der stelling een twintigmaal levendiger overtuiging dan het bewijs van Euclides, dat veel op een muizenval gelijkt, ooit kan geven.

Nu wij van Kant geleerd hebben, dat de aanschouwing der ruimte van iederen indruk op de zinnen onafhankelijk is en dus niet de geringste kans op zinsbedrog overlaat, kunnen wij inzien, dat de logische behandeling der mathesis, zooals zij bij Euclides voorkomt, een geheel overtollige voorzichtigheid verraadt en als een kruk voor gezonde beenen kan worden beschouwd. Er worden hulplijnen getrokken, zonder dat men weet waarom; weldra blijkt het, dat het strikken waren, die onverwacht worden toegehaald en waarin de leerling zich gevangen ziet, zoodat hij nu verwonderd moet toegeven, dat het zoo is, als de stelling aangeeft, terwijl de reden, waarom het zoo is, hem verborgen blijft; hij kan dan ook zijn geheelen Euclides doorstudeeren zonder inzicht te erlangen in de wetten der ruimtebetrekkingen [119]daar hij enkel resultaten en manieren van bewijs van buiten leert. De methode van Euclides levert een soort van kennis,

gelijk aan die van den arts, die ziekte en geneesmiddel weet te noemen, maar wien de samenhang tusschen beide verborgen blijft. Ziedaar het gevolg, wanneer men grillig op zeker gebied van kennis de daar passende evidentie afwijst en een onvoegzame methode met geweld invoert. Intusschen verdient de manier waarop Euclides aan het eens opgevatte plan om zooveel mogelijk alles door redeneering te bewijzen trouw gebleven is, werkelijk de bewondering, die hem door zoovele eeuwen achtereenvolgens geschonken werd en zijne wijze van behandeling der wiskunde voor het model van alle wetenschappelijk onderwijs deed doorgaan. Toch is die methode enkel een schitterende verkeerdheid, een afdwaling voor welke men den grond kan vinden in de toenmalige wijsbegeerte. De Eleaten hadden verschil, ja dikwijls strijd ontdekt tusschen wat men aanschouwt en wat men denkt. Daarna kwamen de sophisten, die de aandacht richtten op het zoogenaamde zinsbedrog, op schijn, van welken de rede met zekerheid weet, dat er geen werkelijkheid aan beantwoordt, b.v. de gebroken [120]staf in het water. Uit het feit, dat de zinnelijke aanschouwing niet zonder controle onvoorwaardelijk te vertrouwen is, leidde men ten onrechte af, dat alleen het redelijke, logische denken vasten grond onder de voeten verschaft. Zoo ontstond het rationalisme, dat op mathematisch gebied alles bewijzen wilde wat maar eenigermate te bewijzen viel, en, enkel door nood gedrongen, de axioma's op aanschouwelijke evidentie liet berusten.

Als wij, zegt Schopenhauer, aan de engeltjes van Raphaël gelijk, gevleugelde kopjes zonder lijf waren, dan zouden wij vrede kunnen hebben met het denkbeeld, dat de wereld enkel voorstelling is, enkel droom, enkel spookgestalte. Maar nu wij een lichaam hebben, dat door honger, dorst en menigen anderen hartstocht wordt gekweld, weet ieder onzer met volslagen zekerheid, dat hij nog iets meer is dan subjekt van voorstelling, dat hij tevens is een willend wezen. Willen en doen nu zijn één. Zeker, men kan besluiten iets in de toekomst te doen, maar dat beduidt enkel: ik denk op dit moment iets te zullen willen op een later moment, ik fantaseer over wat nog moet geschieden, heb een voorstelling, die misschien geen werkelijkheid zal worden, want in den tusschentijd kan er veel gebeuren, dat een andere richting aan ons streven geeft. De echte wil is handeling. [121]

Gelijk nu wil en handeling één zijn, zoo zijn volgens Schopenhauer wil en lichaam zelf één. Immers het willen van een bepaalde handeling is tevens het willen van de daartoe vereischte werktuigen. Het menschelijk willen is niet enkel op het leven van een mensch gericht, maar verschijnt tevens als menschelijk lichaam. En dat geldt van alle willende

scheepselen. De wil van den leeuw openbaart zich als het lichaam van een leeuw, de wil van de slak als het slijmerig lijf van de slak in zijn huisje. Zoo houdt het dierlijk lichaam op enkel voorstelling te zijn en wordt het verschijning van wat onzichtbaar daar achter ligt; bij analogie wordt daarna besloten, dat alle lichamen verschijningen zijn van één en hetzelfde: wil.

Hier is het mogelijk verschillende vraagteekens te plaatsen. Er wordt meer verzekerd dan hetzij rechtstreeks aantoonbaar, hetzij langs een omweg bewijsbaar is. Het ik, dat in een ziek en zwakkelijk lijf huist, heeft geen reden te gelooven, dat zijn organisme uitdrukking is van zijn wil. Door die bedenking zou Schopenhauer zich waarschijnlijk niet getroffen hebben gevoeld. Immers hij leert, dat aan de geheele natuur een en hetzelfde *ansich* ten grondslag ligt, een bewustelooze, rustelooze wil, die in ieder van zijn tallooze verschijnselen volledig aanwezig is,—die zich telkens ten volle openbaart, als drang van het water naar omlaag, als richting van den magneetnaald naar het noorden, als verlangen [122] van het ijzer naar den magnaatsteen, als heelkracht der natuur enz. Die eenheid van oorsprong verklaart dan volgens Schopenhauer den wettelijken gang van den natuurloop, de doelmatigheid, waarmee het een op het ander schijnt aangelegd, de overeenkomst van typen in planten- en dierenwereld. Maakt zij ook begrijpelijk, dat strijd de vader is van alle dingen, dat de wereld één groot slagveld moet heeten, dat de macht, die alles te voorschijn brengt, onafgebroken wroet en woelt in eigen ingewanden? En indien op de keper beschouwd beul en slachtoffer hetzelfde wezen zijn, hoe moeten wij *die* eenheid dan verstaan? Schopenhauer ontkent nadrukkelijk, dat aan de wereld een *numerieke* eenheid zou ten grondslag liggen, de eenheid van een objekt, welke slechts in tegenstelling met mogelijke of werkelijke veelheid bestaanbaar is: immers wij behooren aan een eenheid *buiten* tijd en ruimte te denken. Evenmin vat hij haar als *logische* eenheid op, als eenheid van een begrip, welke door abstraktie uit veelheid wordt afgeleid. Wat is zij dan? Schopenhauer zegt: „Zij is die eenheid, welke buiten de mogelijkheid van alle veelheid, immers buiten tijd en ruimte, ligt”. Door deze negatieve omschrijving van het eeuwige achten wij ons weinig gebaat. Zij is verre van doorzichtig. Zelfs de eenheid van een begrip vereischt, dat we het eene begrip aan het andere kunnen overstellen. En hoe moeten wij nu de eenheid van [123] wil en lichaam opvatten, waarvan straks sprake was, toen ik mensch en slak noemde? Schopenhauer zegt, dat zij niet bewijsbaar is, juist om deze reden dat zij rechtstreeks door ieder individu bij intuïtie beseft wordt en het onzin is naar bewijs te vragen, waar men een uitgangspunt van bewijs heeft.

De wereld moet eenheid en veelheid tevens zijn om een van beide te kunnen zijn. *Hoe* zij eenheid en *hoe* zij veelheid is, ziedaar het geheim der werkelijkheid, welke verder reikt dan 's menschen inzicht. Schopenhauer heeft zijn kolossale geestesgaven besteed aan de beantwoording van de slotvraag, waarmede al ons weten bekroond zou worden, indien die bekroning mogelijk ware. Die vraag luidt aldus: Hoe moeten wij ons den algrond, het wezen aller wezens, de bron van alle zijn en geschieden, denken om ons de wereld der ervaring zoo verstaanbaar mogelijk te maken? De voorzichtige Kant waarschuwt tegen het onverzadelijk verlangen om te weten, waar weten onbereikbaar en enkel willekeurige fantasie mogelijk is. Hij raadt den vorscher aan zich niet op een holle, onstuimige zee te

wagen, welke door geen kust begrensd wordt, maar liever den vruchtbaren akker der ervaring te beploegen. Doch zelfs de schrijver der „Kritik” was er, hoe scherp ook metaphysica, die enkel speelt met begrippen als substantie, allerwezenlijkst wezen enz., door hem als onvruchtbaar gevonnisd werd, niet afkeerig van op grond van *f e i t e n* over den Algrond te speculeeren. [124]Zoo zag hij zich door zijn plichtbesef gerechtvaardigd om aan een hoogere wereld te gelooven. Wij mogen het dus niet in Schopenhauer als een afval van zijn meester beschouwen, dat hij het wezen aller wezens eenigermate trachtte te onthullen. Het is maar de vraag, op welke gegevens der ervaring hij daarbij steunde. Ook in dat opzicht aan Kant getrouw, wachtte hij er zich wel voor den inhoud van het zelfbewustzijn met kennis van het „Ansich” op ééne lijn te stellen. Uit het eerstvolgend citaat zullen wij bespeuren, dat volgens Schopenhauer de tijd een sluier is, waarachter de echte werkelijkheid ons verborgen blijft. Alsof, wanneer wij den tijd uit onze beschouwing van het zijnde konden wegcijferen, niet a l l e s verdwijnen zou. Men bedenke: zonder tijd geen verandering noch duur, geen worden noch zijn, geen wereld noch ik.—Doch geven wij thans den romanesken, dichterlijken denker zelven weer het woord.

Het zelfbewustzijn doet ons in het ik tweeërlei ontdekken: dat wat kent, intellekt, en dat wat gekend wordt, wil; het intellekt wordt niet gekend en de wil kent niet, ofschoon beide tot het bewustzijn van een en hetzelfde ik samenvloeien. Doch juist daarom staat dit ik niet op een voet van volkomen intimiteit met zich zelf, het vindt in zich zelf een voor licht ontoegankelijk donkerte en blijft zich zelf een raadsel. Dus ook bij de [125]kennis, die op het innerlijke is gericht, blijft er nog een verschil over tusschen het bestaan van haar objekt, zooals het op zich zelf is, en de waarneming ervan in het kennende subjekt. Intusschen is de innerlijke kennis bevrijd van twee vormen, welke op het uiterlijke gerichte kennis aankleven, n.l. van dien der ruimte en van dien der causaliteit. Daarentegen rest nog de vorm van den tijd, zooals ook die van het gekend worden en het kennen in het algemeen. Dus heeft in deze zelfkennis het ding an sich zijn sluiers wel is waar grootendeels afgeworpen, maar toch treedt het nog niet geheel naakt op. Ten gevolge van den hem nog aanklevenden tijdsvorm kent ieder zijn wil enkel in diens opeenvolgende afzonderlijke handelingen, niet echter in zijn geheel: vandaar dat iemand zijn eigen karakter bij voorbaat kent, maar het eerst aan de hand der ervaring en dan op onvolkomen wijze leert kennen. Desalniettemin is de waarneming, waardoor wij de bewegingen en handelingen van onzen eigen wil bespeuren, veel meer rechtstreeks dan iedere andere: zij is het punt waar het ding an sich op de meest

onmiddellijke wijze tot verschijning komt en de afstand tot het kennende subjeet de geringst [126]mogelijke is; vandaar dat de zoo intiem gekende gebeurtenis eenig en alleen geschikt is om alle overige feiten te verklaren.

Intusschen laat zich ondanks dit alles nog de vraag opwerpen wat die wil, die zich in de wereld en als de wereld vertoont, ten slotte op zich zelf is, m.a.w. wat hij is, afgezien daarvan, dat hij zich als wil voordoet, kortom dat hij v e r s c h i j n t , dat hij g e k e n d wordt. Deze vraag is nooit te beantwoorden: immers het gekend worden laat zich niet rijmen met het „an sich” zijn, met het zijn zooals het is buiten alle kennis. Ieder gekend ding is als zoodanig reeds verschijnsel.

In ons eigen bewustzijn treedt de wil steeds als het oorspronkelijke en fundamenteele op en heeft het den voorrang boven het intellekt, dat het sekundaire, ongeschikte, afhankelijke blijkt te zijn. Het is hoog noodig daarop de aandacht te vestigen, want alle vroegere filosofen, van den eersten af tot den laatsten toe, hebben het eigenlijk wezen, de duurzame kern van den mensch, in zijn kennend bewustzijn geplaatst en dus het ik, of wel dat, wat als de blijvende drager van dat ik werd ondersteld, de z i e l , in de eerste plaats als k e n n e n d , ja als d e n k e n d , en, eerst als [127]gevolg hiervan, in de tweede plaats en op afgeleide wijze, als w i l l e n d opgevat en beschreven. Mijn doel is het deze overoude en volstrekt algemeene gronddwaling voor goed op zijde te schuiven en de natuurlijke gesteldheid der zaak tot helder bewustzijn te brengen. Vóór mij hebben alle filosofen de waarheid op den kop gezet; ten deele is dit daaruit te verklaren dat zij zich beijverden—iets wat bij uitstek van de Christenen geldt—de kloof tusschen mensch en dier zoo breed mogelijk te maken, terwijl zij tevens een donker besef hadden, dat beider verschil niet in het willen, maar in het intellekt school; onbewust kwam zoo de neiging te voorschijn om het intellekt den eersten rang toe te kennen en het willen als iets van ondergeschikte orde op te vatten; ja het eenvoudig als een funktie van het intellekt te beschrijven. Het begrip z i e l is dan ook niet alleen, gelijk door Kant werd aangetoond, onhoudbaar, maar tevens een bron van



ongeneeslijke dwalingen, want door de ziel als iets enkelvoudigs aan te merken, wordt er bij voorbaat een ondeelbare eenheid van kennis en wil vastgesteld, terwijl scheiding van beide juist de weg tot de waarheid is.

Het meest voor de hand liggende en zeer onaangename [128]gevolg der gemeenschappelijke gronddwaling is dit: door den dood der hersenen gaat het kennend bewustzijn klaarblijkelijk te gronde; men moet dus òf den dood als vernietiging van den mensch laten gelden, iets waartegen ons wezen in opstand komt, òf men moet het kennend bewustzijn laten voortduren, doch daarvoor is een zeer sterk geloof noodig, daar ieder bij eigen ervaring weet, dat zijn kennend bewustzijn van zijn hersenen afhankelijk is en men even goed aan vertering zonder maag zou kunnen gelooven. Men weet immers, dat ingespannen denken het hoofd vermoeit, gelijk de hand van schrijven ten slotte lam wordt. Alleen mijn filosofie vermijdt het pijnlijk dilemma, daar zij het duurzaam wezen van den mensch niet in het bewustzijn, maar in den wil plaatst, die niet noodzakelijk met bewustzijn verbonden is, daarentegen tot het bewustzijn, d.i. tot de kennis, in dezelfde verhouding staat als een ding tot een zijner toevallige eigenschappen, als een zichtbaar voorwerp tot het licht, als een snaar tot den klankbodem. Bij mijn theorie heet onverwoestbaar de kern van ons wezen, de wil, datgene wat niet van buiten af gelijk de lichamelijke wereld, maar van binnen uit in het [129]bewustzijn valt; mijn theorie laat tevens recht wedervaren aan het feit, dat het bewustzijn in den dood verdwijnt, zooals het vóór de geboorte niet bestond. Het intellekt is even vergankelijk als de hersenen, terwijl de hersenen, gelijk het geheele organisme, verschijning of voortbrengsel is van wil, en wil alleen is onvergankelijk.

Bewustzijn en kennis is één en hetzelfde; voor kennis nu is tweeërlei noodig: iets dat kent en iets dat gekend wordt; vandaar dan ook dat zelfbewustzijn onmogelijk zou zijn, wanneer niet ook hier aan het kennende iets wat daarvan verschilt als gekend overstond. Het bewustzijn of intellekt gelijkt op de zon, welke de ruimte niet verlicht, tenzij er een voorwerp is, waardoor haar stralen worden teruggeworpen. Het kennende zelf kan, juist

als zoodanig, niet gekend worden: anders zou het zijn het gekende van iets anders, dat kent. Als het gekende treffen wij in het zelfbewustzijn niets anders dan wil aan. Immers niet enkel willen in den engsten zin des woords, maar ook alle streven, wenschen, vlieden, hopen, vreezen, minnen, haten, kortom alles wat eigen wel en wee, lust en onlust uitmaakt, is enkel aandoening van wil, is beweging, wijziging van willen en niet-willen, [130] is datgene wat, als het naar buiten werkt, zich als wilshandeling openbaart. Merkwaardig is het, dat reeds Augustinus in het 14e boek van De civitate Dei, hoofdst. 6, dit heeft uitgesproken. Hij brengt de gemoedsaandoeningen onder vier rubrieken, welke begeerte, vrees, blijdschap, droefheid heeten, en zegt: wil is in die allen aanwezig; zelfs zijn ze niets anders dan wilsvormen: want wat is begeerte en blijdschap, tenzij een willen, waarbij wij onze toestemming geven aan dat, wat wij willen? Wat zijn vrees en droefheid anders dan een willen, waarbij wij afwijzen, wat wij niet willen?

Het ik is het tijdelijk identisch subjeet van kennen en willen, welks identiteit het wonder bij uitnemendheid mag heeten. Het is het tijdelijk aanvangspunt, het aanknoopingspunt van de geheele wereld der verschijning, van al datgene, waarin het willen zich objektiveert: het is voorwaarde van verschijning, maar vindt tevens in verschijning zijn eigen voorwaarde. Wij kunnen door een gelijkenis dit aldus uitdrukken. Een plant heeft twee polen: wortel en kroon, waarvan de eerste naar het donkere, vochtige, koude, de laatste naar het licht, het koesterende, het warme streeft; daar waar die twee polen uit elkander [131] gaan, vlak bij den grond, is de stam van den wortel. Als deze sterft, gaat de kroon ook te loor; hij is het oorspronkelijke; de kroon daarentegen is dat wat men ziet, wat ontspruit en, zonder dat de wortel sterft, kan worden weggenomen. De wortel stelt den wil voor, de kroon het intellekt; het punt, waar beide samentreffen, het gemeenschappelijk eindpunt, dat aan beide toebehoort, zou het i k kunnen heeten.

Men zou die parallel volgens Schopenhauer nog kunnen doortrekken en zeggen: gelijk een groote kroon slechts uit een machtigen wortel pleegt te ontspruiten, zoo worden groote geestelijke vermogens slechts daar gevonden, waar tevens een heftig en hartstochtelijk

willen is. „Een genie met zwakke passies is ondenkbaar”. Onbetwistbaar toonde Schopenhauer zelfkennis, toen hij die laatste woorden schreef. De daaraan voorafgaande doen bespeuren, dat hij persoonlijke onsterfelijkheid onmogelijk achtte. Natuurlijk, want individueel bestaan is bij hem slechts schijn, daar in den grond alle schepselen een en hetzelfde zijn. Tot rechtvaardiging van zijn leer wijst hij op de wereld van bedriegelijke vertooning zelve, op den loop der natuur, die het enkele telkens als waardeloos vernietigt, terwijl uitsluitend de algemeene typen en natuurkrachten gehandhaafd blijven. Men zou kunnen antwoorden, dat de wereldgrond, [132]het wezen aller wezens, juist omdat hij niet alleen het enkele telkens opheft, maar het tevens onafgebroken voortbrengt, aan grooten rijkdom van individueel bestaan toont te hechten. Doch daarop zou Schopenhauer antwoorden:

De vraag waar de wil naar streeft, die als het wezen der wereld te beschouwen is, rust op misverstand, op verwisseling van het „an sich” met zijn verschijning. Enkel van verschijnselen als zoodanig, van afzonderlijke dingen, laat zich een grond aangeven; nooit van den wil zelf of van de natuurkracht, die zich in ontelbare gelijke verschijnselen openbaart. Het is echt onverstand, gebrek aan bezonnenheid, te vragen naar een oorzaak der zwaarte, der elektriciteit enz. Slechts dan wanneer het gebleken was, dat zwaarte en elektriciteit geen oorspronkelijke, eigenaardige natuurkrachten, maar slechts vormen eener meer algemeene, reeds bekende natuurkracht waren, zou men mogen vragen: waarom die natuurkracht hier juist als zwaarte, ginds als elektriciteit optreedt. Zoo heeft iedere afzonderlijke wilshandeling noodwendig een motief, of die handeling ware uitgebleven; maar gelijk de stoffelijke oorzaak enkel beslist, dat op een bepaald tijdstip, [133]een bepaalde plaats, bij een bepaalde materie zich deze of die natuurkracht moet openbaren, dus enkel gelegenheidsoorzaak is, zoo beslist ook het motief enkel, dat er op dien bepaalden tijd, op die bepaalde plaats, onder die omstandigheden, door een kennend wezen gewild zal worden; het motief schept niet den wil van dat wezen en evenmin het karakter van dien wil, dat gelijk de wil zelf zonder grond is, daar het buiten het gebied van den voldoende grond ligt. Om die reden heeft ieder mensch bestendig doeleinden en motieven, waarnaar hij zijn handelen inricht; hij kan dus ook van iedere afzonderlijke daad altoos rekenschap geven: vroeg men hem echter, waarom hij in het algemeen wil of waarom hij in het algemeen bestaan wil, dan zou hij geen antwoord hebben en zou hem die vraag

ongerijmd schijnen; op die wijze zou zich het bewustzijn vertolken, dat hij zelfs niets dan wil is, dat het dus vanzelf spreekt dat hij wil en dat enkel de afzonderlijke handelingen ieder op haar tijd motieven noodig hebben om bepaald te worden.

Afwezigheid van alle doel, van alle grenzen, eindeloos streven behoort tot het wezen van den wil zelf. Zoo doet zich de wil reeds kennen op [134]den allerlaagsten trap, waar hij verschijnt, nl. als zwaarte, een bestendig streven, dat onmogelijk op een einddoel kan zijn gericht. Want al ware ook door de zwaarte alle bestaande materie tot één klomp saamgeperst, dan zou zij toch binnen in die klomp naar het middelpunt streven en voortdurend worstelen met ondoordringbaarheid. Het streven der materie kan dus wel belemmerd, maar nooit geheel bevredigd worden. Hetzelfde geldt van alle streven. Ieder bereikt doel is weer aanvang van een nieuwe loopbaan en zoo tot in het oneindige. De plantenkiem rust niet, voordat ze door stam en blad bloesem en eindelijk vrucht heeft voortgebracht, die weer beginsel is van nieuwe kiem, van een nieuw individu, dat andermaal dezelfde baan doorloopt, en zoo altoos verder. Bij het dier is de voortteling het hoogtepunt van zijn bestaan; is dat punt eens bereikt, dan zinkt het leven van het eerste individu, snel of langzaam, terwijl een nieuw als waarborg van het behoud der soort optreedt en alles zich herhaalt. Ja, eenvoudig als een openbaring van dat bestendige streven en wisselen is ook de vernieuwing van stof aan te merken; de physiologen houden thans op daarin een noodzakelijke vergoeding te [135]zien van de stof, die bij de beweging verbruikt is; aan het afslijten van de machine beantwoordt niet als schadeloosstelling de bestendige toevoer van voedende stof: eeuwig worden, eindelooze stroom behoort tot de openbaring van den wil. Hetzelfde vertoont zich ook bij alle menschelijk streven en wenschen, waarvan de vervulling ons steeds als een rustpunt voor het willen voor oogen wordt getooverd; is het doel eens bereikt, dan ziet het er geheel anders uit, en wordt het, ook al bekend men het zich niet dadelijk, op den duur toch immer als vrucht van zelfmisleiding, als verouderd en verschaald op zijde geschoven; van geluk mag men spreken, wanneer nog iets te wenschen overblijft, zoodat het spel

voortduurt, waarbij men telkens van begeerte tot bevrediging en van deze weer tot nieuwe begeerte overgaat, een spel waarvan de vlugge gang voorspoed, de langzame lijden wordt geheeten; neemt het een einde, dan vertoont zich de afgrijselijke, alle leven doodende verveling, een kwijnend hunkeren naar het onbestemde.—De slotsom is, dat de wil, waar hij door kennis wordt bestraald, steeds weet wat hij hier en nú wil, nooit echter wat hij blijvend wil: iedere afzonderlijke handeling heeft een doel, [136]het willen in zijn geheel heeft er geen, op dezelfde manier als ieder afzonderlijke gebeurtenis in de natuur door een voldoende oorzaak er toe bepaald wordt om juist hier en nú op te treden, terwijl de in haar zich openbarende kracht geen oorzaak heeft, daar die kracht enkel een verschijningsphase is van het „An sich”, van den grondeloozen wil.—De eenige zelfkennis van den wil in zijn geheel is de voorstelling in haar geheel, de aanschouwelijke wereld in haar geheel. Zij is zijn openbaring, zijn spiegel, de tastbaar en zichtbaar geworden wil.

De wereld in haar geheel spiegel van den tijdeloozen wil. Hoe dit bedoeld is, blijkt uit het volgende citaat. Allereerst bij den mensch, maar vervolgens bij ieder voorwerp der natuur zijn willen en werken volgens Schopenhauer één en hetzelfde.

Het subjeet der kennis, dat door zijn identiteit met het lichaam als individu optreedt, kent dat lichaam op tweeërlei wijze: in de eerste plaats als voorstelling, waartoe verstandelijke aanschouwing noodig is, als objekt te midden van objekten en aan wetten onderworpen; in de tweede plaats nog op een geheel andere wijze, nl. als dat waarmede ieder onzer rechtstreeks en innig [137]vertrouwd is, namelijk w i l . Verrichting des lichaams is niets anders dan geobjektiveerd, tot voorwerp van zinnelijke waarneming geworden w i l l e n . En dit geldt van iedere beweging van het lichaam, niet alleen van die door motieven bestierd wordt, maar ook van de onwillekeurige; ja, het geheele lichaam is niets anders dan voorstelling geworden wil.

Gelijk willen lichamelijk handelen is, zoo is omgekeerd iedere indruk op het lichaam terstond en onmiddellijk ook inwerking op den wil: zij heet

pijn, wanneer zij strijdt met den wil; lust, welbehagen, wanneer zij beantwoordt aan den wil. De graden van beide zijn zeer talrijk. Men heeft echter volkomen ongelijk, wanneer men pijn en lust voorstellingen noemt: dat zijn ze geenszins, doch rechtstreeksche aandoeningen van den wil, een onbedwingbaar, oogenblikkelijk willen of niet-willen van den indruk, dien het lichaam ondergaat. Als uitzonderingen op dien regel en als echte voorstellingen zijn slechts die lichamelijke indrukken te beschouwen, welke den wil koel laten, indrukken van gezicht, gehoor en gevoel, wanneer de betreffende zintuigen op de hun eigene natuurlijke wijze en daarenboven in zwakke [138]mate geprikkeld worden, zoodat er uitsluitend aan het verstand gegevens worden verschaft om te aanschouwen of een objekt zich voor te stellen. Iedere sterkere of niet passende aandoening der zintuigen is daarentegen pijnlijk, in strijd met den wil.—Van z e n u w z w a k t e wordt er gesproken, als de indrukken, welke in den regel enkel dien graad van sterkte hebben, die voldoende is om ze tot gegevens voor het verstand te maken, den hooger en graad bereiken, waarbij zij den wil in beweging brengen, dus pijn of wellust verwekken, meestal evenwel pijn, die echter dof en onbestemd is; zoo zijn dan niet maar alle geluiden en gewoon daglicht onaangename gewaarwordingen, maar er heerscht een doorgaande zwartgallige stemming, waarvan de bron zich niet duidelijk laat aangeven.

Ook toont zich de identiteit van lichaam en wil o. a. daarin, dat iedere heftige en buitensporige wilsbeweging het lichaam ontroert en den gang der levensverrichtingen verstoort.

De kennis, die ik van mijn wil heb, zegt Schopenhauer, is rechtstreeksch, maar toch voortdurend stukwerk, geen kennis van mijn wil in zijn geheel, van mijn wil als eenheid, maar van afzonderlijke wilshandelingen, die zoowel een physische als een psychische [139]zijde hebben. Juist daardoor, dat wil en lichaam één zijn, ben ik i n d i v i d u , sta ik tot mijn lichaam, dat overigens, gelijk alle andere lichamen, slechts voorstelling zou zijn, in een geheel eenige betrekking. Het karakter der individualiteit brengt mede, dat ieder slechts één wezen kan z i j n , maar alle wezens kan a a n s c h o u w e n . Identiteit van wil en lichaam heet bij Schopenhauer de philosophische waarheid bij uitnemendheid, daar zij als sleutel kan dienen om tot het wezen van alle natuurvoorwerpen door te dringen.

Behalve wil en voorstelling is ons niets bekend en is er evenmin iets voor ons denkbaar. Wanneer wij aan de natuur in haar geheel, welke onmiddellijk enkel in onze voorstelling bestaat, de grootste ons bekende werkelijkheid willen toeschrijven, dan houden wij haar voor even werkelijk als ons eigen lichaam; want dit heeft voor ieder den hoogsten graad van werkelijkheid. Maar als wij nu de werkelijkheid van dat lichaam en van zijn verrichtingen ontleden, dan treffen wij buiten voorstelling niets anders aan dan wil. Zal dus de natuur nog iets meer zijn dan onze voorstelling, dan moeten wij zeggen dat zij in haar diepste wezen datgene is, wat wij in ons zelf als wil vinden. Ik zeg: in haar diepste wezen, en daarmee [140]bedoel ik, dat wij wat de wil zelf is hebben te onderscheiden van wat enkel zijn verschijning is. Zoo behoort tot de verschijning van den wil en niet tot zijn eigenlijk wezen, dat hij met zelfkennis gepaard gaat en door motieven bestierd wordt. Dit is immers alleen bij dier en mensch het geval. Zeg ik dus: de kracht, welke den steen naar de aarde drijft, is wil, dan moet men mij niet de dolle meening toedichten, dat de steen zich omlaag beweegt, door het een of ander bewuste motief daartoe gebracht. Wij kunnen het niet in Kepler goedkeuren dat deze, in zijn verhandeling over de planeet Mars, meent aan de planeten kennis te moeten toeschrijven, daar zij hare elliptische banen zoo juist weten te treffen en de snelheid harer beweging zoo nauwkeurig afmeten, dat deze altijd aan de wiskunstige formule beantwoordt.

Willekeurige bewegingen hebben een grond in hare motieven. Intusschen bepalen die motieven enkel, dat ik op d i t tijdstip, op d i e plaats, onder d i e omstandigheden wil; niet het feit d a t ik wil, evenmin w a t ik wil, dus niet het karakter, dat mijn willen voortdurend kenmerkt, hangt van de motieven af. Dus is mijn willen niet in zijn geheelen [141]omvang uit de motieven te verklaren; deze zijn slechts de aanleiding waarbij wil zich v e r t o o n t ; zelf ligt hij buiten het bereik der motieven; enkel zijn te voorschijn treden op ieder tijdstip is wettelijk bepaald. Laat ik iemands aard buiten rekening en vraag ik dan, waarom hij juist dit en niet dat wil, dan is daarop geen antwoord mogelijk; enkel voor de v e r s c h i j n i n g van den wil is er een grond op te sporen, niet voor den wil zelven, die zonder grond

is. Dat het eene verschijnsel in het andere, dat de daad in het motief haren grond vindt en daaruit met noodzakelijkheid voortvloeit, laat zich zeer goed rijmen met de stelling: „het w e z e n van het eerste verschijnsel is wil, die zelf geen grond heeft”; immers het beginsel van den voldoende grond is een vorm van kennis en zijn geldigheid blijft dus beperkt tot de wereld der kennis, tot de zichtbaarheid van den wil, strekt zich niet tot den wil zelven uit, tot datgene wat achter al het verschijnende ligt.

Het ding op zich zelf, als zoodanig nooit objekt, daar immers ieder objekt verschijning ervan is, moest, om er over te kunnen spreken, naam en begrip ontleenen aan een objekt, dus aan een [142]zijner openbaringen; daar nu als de volmaaktste, duidelijkste, meest ontwikkelde openbaring van het ding „an sich” de door zelfbewustzijn bestraalde wil des menschen kan gelden, kozen wij den naam van w i l , ter aanduiding van het op zich zelf zijnde.

De wil als „Ding an sich” is volkomen vrij van alle vormen, welke hij eerst in de verschijning aanneemt. Reeds de algemeenste vorm van alle voorstelling, die van een objekt voor een subjekt, raakt den wil niet. Nog minder behooren tijd, ruimte en de daardoor mogelijk geworden veelheid tot het wezen van den wil.

Dat de wil zonder grond is, heeft men, waar hij met den hoogsten graad van duidelijkheid zich openbaart, bij den mensch, zeer goed beseft. Doch terwijl men den wil dus terecht vrij en onafhankelijk noemde, heeft men de noodzakelijkheid, waaraan zijn verschijning allerwege onderworpen is, voorbij gezien en ook de daden voor vrij verklaard, wat zij niet zijn, daar iedere handeling uit de werking van het motief op het karakter met strenge noodzakelijkheid voortvloeit. Alle noodzakelijkheid is niets anders dan de wijze, waarop een gevolg uit zijn grond voortkomt. Naar een grond behoort men te vragen bij alles wat [143]verschijnt en dus ook bij het handelen van den mensch. Daar echter in het zelfbewustzijn de wil rechtstreeks gekend wordt, vindt men daar het besef van vrijheid. Echter wordt er over het hoofd gezien dat het individu, de persoon, niet wil op zich zelf is, maar



verschijning van wil en als zoodanig gedetermineerd. Vandaar het wonderlijk feit, dat ieder zich bij voorbaat voor geheel vrij houdt, ook in zijn afzonderlijke handelingen; hij meent, dat hij ieder oogenblik een anderen levenswandel zou kunnen beginnen, een ander mensch zou kunnen worden. Maar bij den terugblik ontdekt hij tot zijn verbazing, dat hij niet vrij was, dat, ondanks al zijn voornemens en overwegingen, zijn doen onveranderd bleef, dat hij van den aanvang af tot het einde toe het door hem misprezen karakter behouden heeft, dat hij de door hem aangenomen rol tot aan het slot heeft moeten vervullen. De wil en zijn openbaringen behooren in twee geheel verschillende werelden thuis; men behoort er dus geen aanstoot aan te nemen, dat de wil zelf voor ons besef vrij is en ongebonden, terwijl zijn openbaringen met onverbiddelijke noodzakelijkheid uit de motieven voortvloeien. Evenmin moet het slakkenhuis aan een vreemden wil <sup>[144]</sup>worden toegeschreven, die met kennis van doel en middelen ten behoeve van dat diertje bouwt, als wij het huis, dat wij zelve bouwen, door een anderen wil dan de onze opgetrokken achten: beide huizen zijn gewrochten van een en denzelfden wil, die in ons door motieven wordt geleid, terwijl hij bij de slak enkel blinde, naar buiten gerichte scheppingsdrang is. Ook in ons, menschen, werkt wil in menig opzicht werktuigelijk; men denke aan verrichtingen als spijsvertering, bloedsomloop, afscheiding, groei enz.

Ofschoon wil zich volgens Schopenhauer overal vertoont, staan zijn openbaringen niet allen op hetzelfde peil. De eene is hooger, de andere lager; er is een ladder, waarvan de sporten aan de onveranderlijke soorten en onverderfelijke natuurkrachten beantwoorden, welke naar het voorbeeld van Plato met den naam van *i d e e n* worden bestempeld; dus slaagt de wil er in steeds krachtiger te verschijnen; aanvankelijk, in de onbezielde natuur, gaat wil als zwaarte, ondoordringbaarheid, elektriciteit enz. geheel schuil achter werktuigelijk geschieden, maar van trap tot trap klimt hij langzamerhand tot die aanzienlijke hoogte, waar van zoogenaamd redelijk handelen sprake kan zijn.

Kant's „Ding an sich” en Plato's idee zijn wel <sup>[145]</sup>niet identisch, maar toch zeer aan elkander verwant.... Kant zegt in hoofdzaak het volgende: „tijd, ruimte en causaliteit zijn geen eigenschappen van het ding op zich zelf, maar behooren enkel aan zijn verschijning toe, daar zij kenvormen zijn.

Alle veelheid, alle ontstaan en vergaan zijn uitsluitend door tijd, ruimte en causaliteit mogelijk; daaruit volgt, dat veelheid, ontstaan en vergaan alleen de wereld der verschijnselen aanhangen. Daar onze kennis door hare vormen bepaald wordt, is zij enkel kennis van de wereld der verschijnselen. Dit laatste geldt zelfs van ons eigen ik; wij kennen het enkel als verschijnsel, als objekt van ervaring, weten niet wat het op zich zelf is". Dit is in hoofdzaak, wat het thans aan de orde zijnde onderwerp betreft, zin en inhoud der leer van Kant.—Plato nu zegt: „de dingen dezer wereld, die door onze zinnen worden waargenomen, zijn er niet in den echten zin des woords: zij worden, veranderen onophoudelijk, bestaan nooit: slechts in betrekkelijken zin zijn zij er, in zoover zij tot elkander in betrekking staan: men kan dus hun aanzijn evengoed een niet-zijn noemen. Bij gevolg zijn ze ook geen voorwerpen van echte kennis, want die is enkel mogelijk bij [146]werkelijkheden, welke op zich zelve en altijd op gelijke wijze bestaan. Zij zijn enkel het voorwerp van meening, die op gewaarwording steunt. Zoolang we tot waarneming van dingen beperkt blijven, gelijken wij op menschen, die in een donker hol zóó vastgebonden zitten, dat zij zelfs het hoofd niet kunnen omdraaien en niets zien dan bij het licht van een achter hen brandend vuur; aan den muur tegenover hen aanschouwen ze schaduwbeelden van werkelijke dingen, welke tusschen hen en het vuur worden voorbij gedragen, en ook van elkander, ja van zich zelve, bespeuren zij enkel de schaduwen op den muur. Hun eenige wijsheid zou daarin bestaan de opvolging dier schaduwen door ervaring te ontdekken en zoo te voorspellen, welke te wachten zijn. Wat daarentegen waarachtig zijnde kan genoemd worden, wijl het altijd is, nooit wordt, nooit vergaat, dat zijn de oorspronkelijke modellen van die schaduwen, de eeuwige ideeën, de duurzame vormen van alle dingen. Hun komt geen veelheid toe, want iedere idee is uit haar aard slechts ééne, terwijl haar kopieën of afdrukken de onbegrensd vele, afzonderlijke, vergankelijke dingen derzelfde soort zijn, die één en denzelfden naam dragen. [147]Ook ontstaan en vergaan de ideeën niet; ze worden nooit, gaan niet te gronde gelijk hunne wegwijnende afdrukken. (Daarin ligt opgesloten, dat tijd, ruimte en causaliteit niet gelden voor de ideeën). Van ideeën alleen is er dus echte kennis mogelijk, want

daartoe wordt vereischt een objekt, dat altijd en in ieder opzicht is, niet iets, wat is en niet is, al naar gelang men het beschouwt”.—Ziedaar Plato’s leer. Het is duidelijk, dat de innerlijke zin van wat Plato en Kant hier leeren geheel dezelfde is, dat beiden de zichtbare wereld voor een vertooning houden, welke op zich zelve nietig is en slechts door datgene, wat er in wordt uitgedrukt („Ding an sich” bij Kant, „idee” bij Plato), beteekenis en geleende realiteit heeft; terwijl aan het waarachtig zijnde de algemeene en onmisbare vormen van iedere verschijning totaal vreemd zijn.

De merkwaardige overeenstemming tusschen beide denkers laat zich door een voorbeeld aanschouwelijk maken. Laat er een dier voor ons staan in zijn volle levenskracht. Plato zal zeggen: „dit dier heeft geen echt, maar slechts een schijnbaar bestaan, want als onophoudelijk veranderend heeft het slechts een betrekkelijk zijn, dat evengoed [148]niet-zijn als zijn kan heeten. Waarlijk zijnde is alleen de idee, die zich in dat dier afbeeldt, het dier op zich zelf, dat van niets afhangt, ongeboren, onsterfelijk, altoos op gelijke wijze bestaand. Zoover we nu in dat dier, dat hier aanwezig is, de idee van het dier herkennen, is het geheel eenerlei en zonder beteekenis, of we nu juist dát dier voor ons hebben, dan wel zijn voorouder, die duizend jaar geleden leefde, of het op deze plek dan wel in een ver afgelegen land is, of het deze dan wel een andere houding aanneemt, of het dit dan wel een ander individu der soort is; dat alles is nietig en betreft enkel het verschijnende; de idee van het dier alleen heeft waarachtig zijn en is voorwerp van werkelijke kennis”.—Zóó Plato. Kant zou kunnen zeggen: „dat dier is een verschijning in tijd, ruimte en causaliteit, welke de in ons kenvermogen liggende voorwaarden van alle ervaring zijn en derhalve niet kunnen strekken om het ding op zich zelf, zooals het is buiten de ervaring, te bepalen. Derhalve is dit dier, gelijk wij het op dezen bepaalden tijd en op deze plek, in den samenhang der ervaring, volgens de keten van oorzaken en werkingen geboren en noodwendig sterfelijk, waarnemen, [149]geen ding op zich zelf, maar slechts eene in betrekking tot ons kenvermogen geldige verschijning. Om te beslissen wat daaraan, onafhankelijk van tijd, ruimte en

causaliteit, ten grondslag ligt, zouden wij een ander kenvermogen moeten bezitten dan het voor ons alleen mogelijke, dat zinnen en verstand omvat”.

Om Kant's zienswijze nog meer in overeenstemming te brengen met die van Plato, zou men kunnen beweren: tijd, ruimte en causaliteit zijn *díe* inrichting van ons intellect, krachtens welke het eigenlijk alleen bestaande *é é n e* wezen van iedere soort aan ons verschijnt als een veelheid van gelijksoortige, steeds opnieuw ontstaande en vergaande wezens, in eendeloze opvolging.

Volgens deze beschouwing behoort enkel aan de ideeën waarachtig bestaan te worden toegeschreven, terwijl de dingen in ruimte en tijd, welke voor den individu werkelijkheid zijn, slechts een droomwereld moeten heeten. Daar een en dezelfde idee zich in vele exemplaren openbaart, vertoont zij ons haar wezen slechts broksgewijze, *ééne* zijde na de andere. Dus zal men de idee hebben te onderscheiden van de manier, waarop zij aan het waarnemend individu zich voordoet en die manier [150] onwezenlijk hebben te noemen. Men kan dit toelichten door voorbeelden, zoowel aan het geringste als aan het grootste ontleend.—Wanneer de wolken trekken, zijn de figuren, welke zij vormen, van geen belang: maar dat zij als elastische nevel door den windstoot samengeperst, weggedreven, uitgerekt, verscheurd worden, dat is der wolken natuur, is het wezen der krachten, die zich daarin uitdrukken, is de idee: enkel voor den individueelen waarnemer bestaan hun tijdelijke gestalten.—Bij den bergstroom, die over rotsblokken naar beneden stort, zijn draaikolken, golven, opbruisend schuim van geen wezenlijk belang; dat die stroom aan de wet der zwaartekracht gehoorzaamt, zich als een niet-elastische, totaal verschuifbare, vormloze, doorzichtige vloeistof gedraagt, dit is zijn wezen, zijn idee; enkel voor ons, zoolang wij als individuen kennen, zijn er de afwisselende gestalten.—Wanneer het water op onze vensterruit bevriest, schiet het tot kristallen volgens vaste wetten, welke het wezen der hier te voorschijn tredende natuurkracht, hare idee, openbaren; maar de boomen en bloemen, daarbij gevormd, zijn onwezenlijk.—Wat in wolken, bergstroom en kristal

verschijnt, is de zwakste nagalm van dien [151]wil, die volkomener in de plant, nog volkomener in het dier, het allervolkomenst in den mensch te voorschijn treedt. Maar enkel het wezenlijke van al die graden van wilsuiting is: de idee. Zoo is de geschiedenis van het menschelijk geslacht, het gewoel der gebeurtenissen, de afwisseling der tijden, de rijkdom der vormen van het menschelijk leven in verschillende landen en eeuwen, enkel toevallige gedaante, waaronder de idee zich vertoont. Voor hem, die dit wèl gevat heeft, zullen dus de wereldgebeurtenissen slechts in zoover beteekenis hebben als zij de letters zijn, waaruit de idee van den mensch zich lezen laat. Hij zal niet met de groote schare gelooven, dat de tijd iets werkelijk nieuws en gewichtigs te voorschijn kan brengen, of dat tijd in zijn geheel begin en einde heeft, dat er in den tijd een plan verwerkelijkt wordt en dat als voorloopig einddoel de hoogste volkomenheid van het thans levende geslacht te beschouwen is. Derhalve zal hij evenmin met Homerus een geheelen Olymp vol goden tot leiding der gebeurtenissen verdichten, als hij met Ossian de figuren der wolken voor individueele wezens zal aanzien, daar, gelijk gezegd, zoowel het een als het ander, in verhouding tot de daarin [152]verschijnende idee, even veel en even weinig beteekenis heeft.

De bron, waaruit de individuen en hunne krachten voortvloeien, is onuitputtelijk en oneindig gelijk tijd en ruimte; want, gelijk deze beide vormen van alle verschijning, zijn ook de individuen en hunne krachten enkel verschijning, zichtbaarheid van den wil; geen eindige maat is bij machte die oneindige bron leeg te scheppen; welk groot werk, welke zegenrijke gebeurtenis, welke geniale aanleg ook in de kiem verstikt moge worden, geen nood, want de oneindige mogelijkheid van terugkeer blijft eeuwig dezelfde. In deze wereld der verschijning is evenmin waar verlies als ware winst mogelijk. De wil alleen bestaat, hij, de eeuwige.

De verhouding van wil en intellekt kan het best door een gelijkenis worden uitgedrukt: de sterke blinde, die den zienden lamme op zijn schouders draagt. In den regel is het intellekt enkel dienstknecht van den wil; het is

dan ook uit den wil zoo voortgekomen als het hoofd uit den romp. Bij de dieren is de dienstbaarheid van het intellect nooit op te heffen. Bij den mensch, bij uitzondering, wèl. Want door de kracht des [153]geestes omhoog gedragen kan hij de gewone beschouwingwijze der dingen laten varen, ophouden te letten op de betrekkingen, waarin de dingen tot elkander staan, niet langer vragen wat zij voor zijn eigen belang beteekenen, zich niet bekreunen om het waar, het wanneer, het waarom, het waartoe der dingen, maar eenig en alleen om het w a t ; daarbij niet het afgetrokken denken, de begrippen der rede, het bewustzijn laten innemen, maar zich, zooals het zoo zinrijk in de taal wordt uitgedrukt, geheel in de aanschouwing van een landschap, een boom, een rots, een gebouw, v e r l i e z e n , zijn belang vergeten, geheel alleen als subjekt, als heldere spiegel van het objekt, blijven bestaan, zoodat het is, alsof het ding op zichzelf er ware, zonder iemand die het waarneemt, daar het aanschouwde en de aanschouwer zich niet meer laten scheiden, beide één geworden zijn, het geheele bewustzijn door een eenig aanschouwelijk beeld gevuld en ingenomen wordt; waar zoo het objekt buiten alle verhouding tot iets anders, het subjekt buiten alle verhouding tot den wil staat, is datgene, wat alzoo gekend wordt, niet meer het afzonderlijke ding als zoodanig, maar de i d e e , de eeuwige [154]vorm, de onmiddellijke verschijning van den wil op dien bepaalden trap, en dan is de aanschouwer niet meer individu, want het individu verdwijnt hier in wat het ziet, doch zuiver, willoos, tijdeloos subjekt van kennis. Dit is het wat Spinoza voor den geest zweefde, toen hij schreef: de geest is eeuwig, in zoover hij de dingen onder de gestalte der eeuwigheid zich voorstelt. De individu als zoodanig kent slechts enkele dingen, schakels in de keten van oorzaken en werkingen; het zuiver subjekt der kennis, dat tijd en plaats vergeet, aanschouwt enkel de ideeën, die buiten de sfeer van den individu als zoodanig liggen. De vrucht van die aanschouwing is de kunst.

De kunst herhaalt de door belangelooze kontemplatie opgevatte eeuwige ideeën; naar gelang van de stof, waarin zij herhaalt, heet zij beeldende kunst, poëzie of muziek. Haar eenige oorsprong is kennis der ideeën; haar eenig doel mededeeling dier kennis.—Terwijl de wetenschap den

rusteloozen stroom van gronden en gevolgen naspeurt, nooit aan het doel is, steeds verder wordt gewezen, nooit het einde bereikt, nooit volle bevrediging schenkt, even weinig als men door loopen het punt kan bereiken waar de wolken [155]den horizont aanraken, is de kunst daarentegen overal aan haar doel. Want zij beurt het voorwerp van hare kontemplatie uit den wereldloop omhoog en stelt het, los van al het andere, tegenover zich: terwijl het in dien stroom een verdwijnend klein deel was, wordt het, daaraan ontruikt, vertegenwoordiger van een universum, æquivalent van het in ruimte en tijd oneindig vele. De kunst blijft dus staan bij het afzonderlijke ding; het rad van den tijd houdt zij vast; de betrekkingen verdwijnen voor haar; enkel het wezenlijke, de idee, is haar objekt.

Het wezen van het g e n i e bestaat in een overwegend vermogen tot zoodanige kontemplatie. G e n i a l i t e i t is een objektieve geestesrichting, waarbij eigenbelang geheel ter zijde wordt gesteld, de persoonlijkheid tijdelijk buiten spel blijft en er enkel een subjekt van zuivere kennis, een klaar werelddoog overblijft, en dat maar niet voor enkele oogenblikken, maar zoo aanhoudend en met zooveel bezonnenheid als noodig is om het typisch aanschouwde door middel van kunst weer te geven en wat in nevelachtige gestalten voor oogen zweeft, in duurzame gedachten vast te leggen.

Buitengewone sterkte van f a n t a s i e is onmisbare [156]voorwaarde van genialiteit. Immers zonder fantasie zou de horizont niet verder reiken dan persoonlijke ervaring; het is noodig uit het weinige, dat de werkelijkheid onder ons bereik brengt, het overige op te bouwen en zoo schier alle mogelijke levensbeelden aan zich te laten voorbijtrekken. Ook zijn de werkelijke dingen slechts zeer gebrekkige exemplaren der daardoor uitgedrukte idee. Het genie heeft dus fantasie noodig om in de dingen niet dat te zien, wat de natuur werkelijk heeft voortgebracht, maar wat zij heeft willen voortbrengen, terwijl zij bij dat werk, door den strijd der vormen onderling om een en hetzelfde stuk materie, belemmerd werd. Doch al begeleidt sterke fantasie alle genialiteit, daaruit volgt niet dat ieder, die veel

fantasie heeft, ook een genie zou zijn. Zooals men een werkelijk ding op tweeërlei wijze beschouwen kan: zuiver objektief als een middel tot kennis der idee, en op alledaagsche wijze, in verhouding tot andere dingen en tot den persoonlijken wil, zoo kan ook het beeld der fantasie op tweeërlei trant worden gebezigd: tot het scheppen van een kunstwerk, doch eveneens tot het bouwen van luchtkasteelen, die zelfzucht en eigen luim bevredigen, tijdelijk vermaken [157] en iets voorgoochelen. Wie zich met dit laatste spel bezighoudt is een fantast: licht zal hij de beelden, waaraan hij in de eenzaamheid zijn hart ophaalt, met de werkelijkheid doen samenvloeien en zich voor het leven ongeschikt maken. Bij het neerschrijven van visioenen ontstaan zoo de romans van allerhande soort, die het groote publiek medeslepen, daar de lezer zich in de plaats van den held gaat droomen en dan de schildering heel gemoedelijk vindt.

De gewone mensch, die fabriekwaar der natuur, zooals ze er dagelijks duizenden te voorschijn brengt, is tot een onbaatzuchtige beschouwing van eenigszins langen duur niet in staat; hij kan zijn opmerkzaamheid slechts in zoover op de dingen richten, als ze, zij het dan ook zijdelings, in betrekking staan tot zijn wil. Maar daarvoor is het voldoende en meestal zelfs nuttiger ze onder afgetrokken begrippen te brengen; dus verwijlt zijn blik niet lang bij eenig voorwerp, maar snel zoekt hij de rubriek, waarin het te huis behoort, zooals de luiaard een stoel zoekt; dan heeft hij er mee afgedaan. Bij kunstwerken, schoone natuurgewrochten, bij het in al zijne fazen zoo belangwekkend tooneel des levens verwijlt hij niet; hij [158] spoort zijn eigen weg op, kijkt uit naar alles wat misschien eenmaal zijn weg zou kunnen worden, verzamelt plaatsbeschrijvende bijzonderheden: met de komtemplatie als zoodanig verliest hij geen tijd. De man van genie daarentegen, bij wien het kenvermogen het overwicht heeft, en dus, althans ten deele, aan den dienst van den wil zich onttrekt, streeft er naar de idee van ieder ding te doorgronden en verzuimt vaak op zijn eigen weg in het leven te letten, bewandelt dien dikwijls onbeholpen genoeg. Terwijl voor den gewonen mensch het kenvermogen de lantaarn is, die zijn weg verlicht; is het voor den genialen mensch de zon, die de wereld bestraalt.



Geniale individuen hebben meestal de gebreken, welke het verzuimen van die manier van kennen na zich sleept, waardoor de wetenschap tot stand gebracht en het leven wijs en redelijk wordt ingericht. Het is een geluk voor hen, dat de felle en spontane inspanning, welke voor een willooze opvatting der ideeën vereischt wordt, niet onafgebroken kan voortduren; dat zij gedurende groote tusschenruimten bijna in ieder opzicht met gewone menschen gelijk staan. Vandaar dat men ten allen tijde het werken van het genie als een inspiratie [159] heeft opgevat, als bezieling door een bovenmenschenlijke macht, die periodiek den individu in bezit neemt. Gedurende zulke tijden hapert het aan scherpe opvatting van causaalbetrekkingen en beweegredenen, en is dus een geniaal mensch, in zoover en zoolang als hij dat is, uit een praktisch oogpunt onwils. Ook staat de aanschouwelijke kennis, op wier gebied de idee te huis behoort, lijnrecht over aan de redelijke en afgetrokken kennis, die zich door het beginsel van den afdoenden grond laat leiden. Vandaar dat groote genialiteit en groote redelijkheid meestal niet gepaard gaan en omgekeerd geniale individuen dikwijls door onredelijke en hevige hartstochten worden meegesleept. De oorzaak daarvan is niet zwakte van het redevermogen, maar ten deele de buitengewone energie, die het geniale individu eigen is, en zich in heftigheid van al zijn wilshandelingen openbaart, deels het overwicht van de beschouwende kennis door zinnen en verstand op de abstrakte, welke uit kleurlooze begrippen bestaat: derhalve is de indruk, dien zij van het heden ontvangen, zoo buitengewoon machtig en sleept hij hen mee tot niet-overlegde handelingen. Daar hun kennis zich, ten deele althans, aan den dienst [160] van den wil onttrokken heeft, denken zij in het gesprek niet zoozeer aan den persoon tot wien, als wel aan de zaak, waarover zij spreken, die hun levendig voor den geest staat; ze oordeelen onpartijdiger dan hun belang medebrengt en vertellen wat liever had moeten worden verzwegen; zij hellen over tot alleenspraken en vertoonen vele zwakke kanten, die aan waanzin doen denken. Dat genialiteit en waanzin aan elkander grenzen, ja in elkander overgaan, is dikwijls opgemerkt; zelfs heeft reeds Horatius de geestdrift van den dichter een beminnelijken waanzin genoemd. Pope zegt:

Great wits to madness sure are near allied,  
And thin partitions do their bounds divide.  
Aan waanzin is de groote geest verwant,  
En beiden scheidt slechts een zeer dunne wand.

Bij veelvuldig bezoek van krankzinnigenhuizen heb ik enkele lijdens met onmiskenbaar grooten aanleg aangetroffen; hun genialiteit scheen duidelijk door den waanzin heen, die echter geheel de overhand had. Dit kan niet toevallig zijn, want het aantal waanzinnigen is betrekkelijk zeer klein, terwijl een geniaal individu een hoogst zeldzame uitzondering mag heeten. Ik wil kort mijn meening [161] zeggen over den grond van de verwantschap tusschen waanzin en genialiteit.

De kennis van den waanzinnige heeft met die van het dier gemeen, dat beiden tot het aanwezige beperkt zijn. Toch is er verschil. Het dier heeft geen voorstelling van het verleden, ofschoon het door de kracht der gewoonte er de werking van ondervindt; na jaren herkent de hond zijn vroegeren meester, d.w.z. ondervindt bij zijn aanblik den ouden indruk. Doch van den sedert verlopen tijd herinnert het dier zich niets. De waanzinnige daarentegen draagt in zijn rede een valsch beeld van het verleden met zich rond en onder den invloed van dat beeld is hij niet in staat van het heden op de juiste manier partij te trekken, iets wat het dier wel vermag. Dat heftig geestelijk leed, onverwachte ontzettende gebeurtenissen dikwijls waanzin veroorzaken, verklaar ik op de volgende wijze.

Voorzoover leed als werkelijke gebeurtenis tot het heden beperkt blijft, is het voorbijgaande en niet ondragelijk zwaar; overmatig groot wordt het eerst als b l i j v e n d e smart, maar als zoodanig steunt het op het geheugen en is het dus gedachte; wanneer nu een uiterst smartelijk weten of herdenken een zoo ontzettende kwelling is, dat zij [162] niet langer te dragen is en de individu er onder bezwijken zou, dan grijpt de in de engte gedreven natuur naar den waanzin als naar het laatste middel om het leven te redden; de zoo fel gepijnigde geest verscheurt den draad van het geheugen, vult de leemten met waanvoorstellingen aan en ontvlucht op die wijze zijn verdriet,

gelijk men een door koud vuur aangetast been afzet en het door een houten vervangt. Als voorbeeld noem ik den razenden Ajax, Koning Lear en Ophelia. Hoewel scheppingen van het genie, zijn ze aan levende personen gelijk te stellen. Een zwakke overeenkomst met dezen overgang van smart tot waanzin is dat wij allen een pijnlijke herinnering, die ons plotseling invalt, werktuigelijk door heftige bewegingen of luide klanken trachten te verjagen om zoo met geweld ons zelve te verstrooien.

Men lette ook hierop, dat de geniale mensch de kennis van den samenhang der dingen uit het oog verliest. Eén geval geldt bij hem voor duizende, één ding vertegenwoordigt bij hem een geheele soort. Het objekt van zijn beschouwing verschijnt hem in zoo helder licht, dat de schakels der keten, waardoor het met allerlei andere dingen [163]verbonden is, verduisterd worden, en dat juist is weer een punt van overeenkomst met den waanzin. Wat in het voorhanden ding slechts onvolkomen en door bijomstandigheden verzwakt aanwezig is, wordt door de beschouwingswijze van het genie tot volkomenheid verheven. Zoo ziet het genie overal uitersten en vervalt ook zijn handelen tot uitersten. Hij weet de rechte maat niet te treffen. Hij kent de ideeën, maar niet de individuen. Dikwijls heeft men opgemerkt, dat een dichter, die den mensch diep en grondig doorziet, zich door de menschen om den tuin laat leiden en een speeltuig is in de handen van den listige.

Het vermogen om ideeën te aanschouwen, ieder genie in buitengewone mate eigen, komt ook den gewonen sterveling in geringer graad toe; anders zou hij evenmin in staat zijn de gewrochten der kunst te genieten als ze zelf voort te brengen, en zouden woorden als schoonheid en verhevenheid voor hem louter klanken zijn. Het æsthetisch welbehagen is een en hetzelfde, het moge door een werk der kunst of door aanschouwing van natuur en leven te voorschijn worden geroepen. Dat uit het kunstwerk de idee duidelijker tot ons [164]spreekt dan uit de natuur of het leven, moet daaraan worden toegeschreven, dat de kunstenaar in staat is alle storende toevalligheden, welke den glans der idee in de werkelijkheid verduisteren, opzettelijk weg te laten. De kunstenaar laat ons door zijne oogen in de wereld kijken. Dat

hij die oogen heeft, waardoor hij het typische der dingen ontdekt, is natuurgave, maar techniek, verworven kunst is het, dat hij ons door zijn oogen kan doen zien.

Alle willen ontspruit uit behoefte, dus uit gebrek, dus uit lijden. Aan dat lijden maakt de vervulling der behoefte een einde. Maar tegenover één wensch, die wordt bevredigd, blijven er ten minste tien onvoldaan. De verlangens gaan tot in het oneindige, het begeeren duurt lang, maar de voldoening wordt kortstondig en karig toegemeten. Dikwijls is ze zelfs niet meer dan schijnbaar. De bevredigde wensch maakt terstond voor een nieuwen plaats. Gene blijkt de reeds gekende, deze is de nog onbekende dwaling. Duurzame, niet meer wijkende bevrediging is door niets te verschaffen. De vervulde behoefte is gelijk een aalmoes den bedelaar toegeworpen; zij rekt zijn leven voor heden, zoodat hij morgen opnieuw [165]zijn ellende zal kunnen gevoelen.—Daarom, zoolang ons bewustzijn vol is van ons willen, zoolang wij aan den drang der wenschen met zijn gedurig hopen en vreezen ons overgeven, valt ons geen blijvend geluk, geen rust te beurt. Hetzij wij genot najagen of onheil ontvlieden, in den grond der zaak komt dat op hetzelfde neer: de zorg voor den steeds eischenden wil, onverschillig onder welke gestalte, neemt het bewustzijn in beslag en zweept het voortdurend verder. Zonder rust geen echt welzijn. Zoo ligt het subjeet van het willen voortdurend op het draaiende rad van Ixion, het schept bestendig in het doorzeefde vat der Danaïden, het is de eeuwig smachtende Tantalus. Gaat men daarentegen op in aanschouwing, vergeet men zijn individualiteit, verliest men zich in het objekt, daar het buiten alle betrekking tot andere objekten en ons zelf wordt opgevat, komt het als idee van zijn soort tegenover ons te staan en wordt zoo de mensch willoos subjeet van kennis, dan zijn voorwerp en subjeet beiden uit het gewoel des tijds omhoog gebeurd en komt het op hetzelfde neer of men uit een kerker dan wel uit een paleis de zon prachtig ziet ondergaan. [166]

Zulk een toestand, waarbij het kennen het overwicht heeft op het willen, kan, indien de vereischte stemming des gemoeds er is, in iedere omgeving

worden te voorschijn geroepen. Dit toonen ons de voortreffelijke Nederlanders, die hun objektieve beschouwing op de meest onbeteekenende dingen richten en een duurzaam monument van hun geestesrust in hun „stillevenen” ons te aanschouwen geven. Wie die doeken ziet, voelt zich ontroerd, daar ze hem den stillen, rustigen, willoozen gemoedstoestand van den kunstenaar vertegenwoordigen, die noodig was om zoo nietige dingen met zoo groote liefde gade te slaan, en het beschouwde zoo bezonnen weer te geven; terwijl het beeld ons oproept om aan dergelijke stemming deel te hebben, wordt onze ontroering misschien nog verhoogd door de tegenstelling met ons eigen onrustig, heftig, troebel willen. In denzelfden geest hebben dikwijls landschapschilders, in het bijzonder Ruysdael gearbeid en zoo dezelfde werking op nog blijder trant te voorschijn geroepen. Thans zal men begrijpen, hoe de door hartstochten voortgezweept, door nood en zorgen gekwelde plotseling zich verkwikt, opgevroolijkt en overeind gericht kan gevoelen, wanneer het hem gelukt [167] zich aan den slavendienst van den wil voor een oogenblik te ontworstelen en een enkelen vrijen blik op een schoon natuurafereel te richten.

Die zaligheid van het willooze aanschouwen is het ten slotte, welke over het verleden en het vèr-afzijnde een zoo tooverachtig licht uitgiet en door zelfmisleiding dat alles veel fraaier doet schijnen dan het was. Immers als we lang verlopen dagen in een ver verwijderd oord ons voorstellen, dan zijn het de dingen alleen, die onze fantasie terugroept, niet het subjezt van het willen, dat toen evenzeer als thans zijn ongeneeselijk leed met zich ronddroeg. Dit laatste is vergeten, omdat het sedert voor zoo menig ander verdriet heeft plaats geruimd. Nu werkt de objektieve aanschouwing in de herinnering op dezelfde manier als de tegenwoordige dat zou doen, indien wij maar in staat waren ons willoos aan haar over te geven. Daardoor komt het dat, vooral wanneer wij meer dan gewoonlijk door nood en angst ons gekweld gevoelen, de plotselinge herinnering aan tooneelen uit het verleden en aan ver afgelegene oorden, als een verloren paradijs aan ons voorbijvliegt.

De æsthetische toestand van zuivere aanschouwing [168] wordt, gelijk vanzelf spreekt, het gemakkelijkst geboren wanneer de voorwerpen door rijkdom en bepaaldheid van gestalte duidelijke vertegenwoordigers van hunne ideeën en dus in den objektieven zin des woords schoon zijn. Dat is de reden waarom licht het meest verblijdende van alle dingen is en als symbool van al het goede en zegenrijke geldt. In alle godsdiensten beteekent het: eeuwig heil—maar duisternis daarentegen verdoemenis. Er komt bij, dat het zien niet, gelijk de aandoening van andere zinnen, op zich zelf reeds aangenaam of onaangenaam behoeft te zijn; eerst de in het verstand geboren aanschouwing brengt het objekt in betrekking met den wil. Reeds bij het gehoor is dit anders: geluiden kunnen rechtstreeks pijnlijk zijn of streelend, afgezien van harmonie en melodie. Het gevoel is nog meer aan dezen onmiddellijken invloed op den wil onderworpen: toch is er een tasten, dat niet met smart of wellust gepaard gaat. Reuk en smaak daarentegen bezorgen altijd lust of onlust. De beide laatstgenoemde zinnen zijn dus het meest door den wil bezoedeld, en heeten daarom de onedele, of wel, zooals bij Kant, de subjektieve zinnen. De blijdschap over het licht [169] is enkel blijdschap over de objektieve mogelijkheid van zuivere, aanschouwelijke kennis, waarbij de wil op nonactiviteit is gesteld en dus het æsthetisch genot tot zijn recht kan komen. Men denke maar eens aan de groote schoonheid, welke de afspiegeling der voorwerpen in het water te voorschijn tooverd.

Wanneer echter die voorwerpen, wier door licht bestraalde gestalten ons tot kontemplatie uitnoodigen, vijandig staan tegenover het menschelijk lichaam door hun allen weerstand verpletterende overmacht, of wel door hun onmetelijken omvang den mensch dwingen zijn nietigheid te gevoelen, terwijl bij de beschouwing, ofschoon dat alles waargenomen en erkend wordt, het met opzet buiten rekening blijft, de mensch dus met geweld zich losscheurt van zijn wil, ten einde enkel kennend subjekt te zijn, hij zich zoo boven zichzelf verheft, dan vervult hem het gevoel van het verhevene, dan beseft hij wat verhevenheid is. Er is verschil tusschen gevoel voor het verhevene en dat voor het schoone: bij het laatste wint het zuivere kennen

zonder strijd de bovenhand, daar de eigenaardigheid van het objekt waardoor het zijn idee afspiegelt, zonder weerstand en dus onmerkbaar [170]den wil tot zwijgen brengt, de in zijn dienst staande kennis van verhoudingen uit het bewustzijn verwijdt en zoo enkel het zuiver objekt der kennis overblijft; bij het verhevene daarentegen wordt die toestand van zuivere kennis eerst daardoor gewonnen, dat men met geweld zijn aandacht aftrekt van de vijandige betrekkingen, waarin het objekt tot ons staat, en men zich dus vrij, met bewustzijn, boven het met lust en onlust rekening houdend inzicht verheft. Die verheven stemming moet niet enkel gewonnen, maar ook gehandhaafd worden, gaat dus gepaard met voortdurend denken aan den wil, doch niet aan individueel willen, zooals vreezen of wenschen, maar aan menschelijk willen in het algemeen, in zoover het door zijn objektieve verschijning, het menschelijk lichaam, wordt uitgedrukt. Indien een werkelijk bepaald willen in het bewustzijn optrad ten gevolge van persoonlijk gevaar, waarmede het objekt ons bedreigde, dan zou de zoo in beweging gebrachte individueele wil terstond de bovenhand erlangen, de rust der kontemplatie verstoord worden, de indruk van het verhevene verloren gaan, voor angst plaats maken; de individu zou trachten zich te redden en daarbij iedere andere [171]gedachte uit het bewustzijn verdrongen worden.

Uit een objektief oogpunt is er geen wezenlijk verschil tusschen het schoone en het verhevene, want in beide gevallen is het voorwerp der æsthetische beschouwing niet het enkele ding, maar de daarin zich openbarende idee, welke met tijd en zelfs met ruimte niets te maken heeft, want niet de mij voor oogen zwevende uitgebreide gestalte, maar de uitdrukking, de beteekenis er van, haar innerlijk wezen, dat wat zich voor mij ontsluit en mij toespreekt, ziedaar de idee, welke bij groot verschil van ruimte- en tijdsbetrekkingen geheel dezelfde kan zijn. Daar in ieder ding de wil op zekeren trap van zijn ontwikkeling verschijnt, en het dus uitdrukking van een idee is, moet ieder ding schoon heeten. Het bleek ons reeds, dat zelfs het meest onaanzienlijke in de Nederlandsche schilderschool zich als schoon bewaarheidt, daar het onbaatzuchtige beschouwing gedooft.

Schooner is evenwel het eene dan het andere daardoor, dat het tot die zuiver objektieve beschouwing uitnoodigt, ja er als het ware toe dwingt, in welk geval wij iets z e e r schoon noemen. Zoo is de mensch meer dan alle andere schepselen schoon en de openbaring van zijn <sup>[172]</sup>wezen het hoogste doel der kunst, want de idee die uit dit schepsel spreekt, openbaart ons den wil op den hoogsten trap van zijn ontwikkeling. Menschelijke gestalte en uitdrukking van menschelijk zieleleven bekleeden in de beeldende kunst de voornaamste plaats, zooals het menschelijk handelen in de poëzie den eersten rang inneemt. Toch heeft ieder ding zijn eigenaardige schoonheid, en dat geldt zelfs van het onbewerktuigde, het vormlooze. Hier openbaren zich de ideeën, welke de wil op de laagste trappen van zijn ontwikkeling inneemt, en die om zoo te zeggen de diepste, nagalmende bastonen der natuur doen weerklinken.

De bouwkunst, enkel als schoone, niet als nuttige kunst opgevat, heeft geen ander doel dan de ideeën, welke de wil op de laatste trappen inneemt, tot duidelijke aanschouwing te brengen: zwaarte, cohesie, vastheid, hardheid, de algemeene eigenschappen van den steen, doch daarenboven nog het licht, dat in menig opzicht een tegenstelling met die eerste, eenvoudigste, dofste zichtbaarheden van den wil vormt. Zelfs hier openbaart zich het wezen van den wil in tweedracht, want eigenlijk is de strijd tusschen zwaarte en <sup>[173]</sup>vastheid het eenige æsthetische motief der architectuur; dien strijd op menigvuldige wijze volkomen duidelijk te voorschijn te doen treden, is hare taak. Zij vervult ze door aan die onverdelgbare krachten den kortsten weg tot hare openbaring te versperren en ze langs een omweg te leiden, waardoor de strijd verlengd en het onuitputtelijk streven van beide krachten op menigvuldige wijze zichtbaar wordt. De gansche steenmassa zou, aan haar oorspronkelijke neiging overgelaten, een enkelen klomp uitmaken, zoo nauw mogelijk met den aardbodem verbonden, want dat is het, waartoe de zwaarte, als hoedanig de wil hier verschijnt, onophoudelijk dringt, terwijl de vastheid, eveneens openbaring van den wil, weerstand biedt. Maar, zooals gezegd, die neiging, dat streven wordt door de bouwkunst verplicht langs een omweg zijn bevrediging te zoeken. Zoo



worden de balken gedwongen, door middel van de zuilen, niet rechtstreeks, de aarde te drukken; het gewelf moet zich zelf dragen en enkel door tusschenkomst van de pilaren kan het zijn streven naar omlaag voldoen. Maar juist door die belemmeringen ontvouwen zich de krachten, welke in de ruwe steenmassa huizen, zoo duidelijk [174]en veelzijdig mogelijk: verder kan het zuiver æsthetisch doel der bouwkunst niet gaan. De schoonheid van een gebouw bestaat in de zichtbare doelmatigheid van ieder deel, niet ten opzichte van het daarbuiten liggend doel des menschen, maar ten opzichte van de stevigheid van het geheel; tot haar moet ieder onderdeel door zijn plaats, zijn grootte, zijn vorm in zoo noodwendige verhouding staan, dat, wanneer het kon worden weggenomen, het gansche gebouw zou instorten. Want slechts in zoover als ieder deel zooveel draagt als het voegzaam kan, en juist daar en in die mate gesteund wordt als noodwendig is, ontplooit zich de strijd tusschen vastheid en zwaarte, welke het leven, de wilsuitingen van den steen zijn, tot volkomen zichtbaarheid. Voor willekeur mag er bij dit alles geen plaats zijn. De vorm van ieder deel moet door zijn bestemming en zijn verhouding tot het geheel zijn bepaald. Zoo is b.v. de gewonden zuil smakeloos.

Voor het æsthetisch genot van een bouwwerk is het onontbeerlijk van zijn materie, wat haar gewicht, cohesie en vastheid betreft, een rechtstreeksche, aanschouwelijke kennis te hebben, en onze vreugde over zoodanig werk zou door de [175]mededeeling, dat het uit puimsteen bestond, zeer verzwakken, want dan zou het een schijnvertooning zijn.

Het eenige en bestendige thema is hier steun en last; de grondwet luidt: geen last zonder voldoende steun, geen steun zonder daarvoor passenden last.

Ik herinner mij bij Cicero gelezen te hebben, dat hij, door de straten van Athene wandelende, tot zijn verbazing, enkel leelijke menschen zag. Waar hebben dan de groote beeldhouwers hunne heerlijke godengestalten vandaan gehaald! Schopenhauer, die over alles heeft nagedacht, weet ook op die vraag een antwoord.

Dat wij allen de menschelijke schoonheid opmerken, wanneer wij haar zien, en dit in den echten kunstenaar met zooveel klaarheid geschiedt, dat hij haar toont, zooals hij haar nooit gezien heeft, dat hij dus de natuur in zijn werk overtreft, is slechts op ééne wijze te verklaren: w i j z e l v e zijn de wil, wiens hoogste openbaring: hèt menschelijk lichaam, hier beoordeeld en gevonden wordt. Daardoor alleen kunnen wij vooruitloopen op wat de natuur zich inspant om voort te brengen; de wil der natuur is hier ons eigen wezen; het echte [176]genie heeft maar een half woord nodig om de natuur te verstaan en zuiver uit te spreken wat zij stamelende ten gehoor brengt; zoo gelukt het hem de schoonheid van den vorm in het harde marmer uit te drukken, en, het door hem geschapen beeld aan de min of meer mislukte gewrochten der natuur overstellende, deze laatste als het ware toe te roepen: „dát was het, wat gij zeggen wildet!” „Ja”, zegt de kenner, „dat was het!” De mogelijkheid, dat zoo de kunstenaar het ideaal van menschelijke schoonheid aan zich zelf ontleent, en dat de kenner, als hij het in beeld tegenover zich ziet staan, het als zoodanig waardeert, berust hierop, dat kunstenaar en kenner beiden het „an sich” der natuur, de zich verwerkelijkende wil zelve zijn. Want enkel het gelijke wordt door het gelijke verstaan. Enkel natuur kan zich zelve doorgronden, enkel geest kan geest begrijpen.

Voor æsthetisch genot en artistieke schepping is het noodig de i d e e ñ der dingen te aanschouwen, welke geheel iets anders zijn dan de op de dingen passende b e g r i p p e n . Het begrip is afgetrokken, enkel bepaald in zoover het grenzen trekt, binnen zijn eigen sfeer geheel [177]onbepaald. Het is door definitie voor mededeeling vatbaar. De idee daarentegen is een visioen in alle mogelijke opzichten volkomen bepaald; zij vertegenwoordigt op volmaakte en aanschouwelijke wijze het begrip en ook de oneindige menigte afzonderlijke dingen, welke onder het bereik van het begrip vallen. Het begrip is uit de veelheid afgeleide eenheid, maar de idee is de oorspronkelijke eenheid, welke ten gevolge van onze waarnemingsvormen, ruimte en tijd, in veelheid uiteenvalt. De idee roept in hem, die haar aanschouwt, nieuwe voorstellingen op; zij is als een levend met teelkracht

uitgerust organisme, dat iets nieuws voortbrengt. Het begrip is, hoe nuttig en bruikbaar ook voor leven en wetenschap, eeuwig onvruchtbaar voor de kunst. Daarentegen is de idee de echte en eenige bron van ieder kunstwerk. In haar krachtige oorspronkelijkheid ontspruit zij uit het leven zelf, uit de wereld, maar enkel in dien mensch, die door de geestdrift van het genie bezielde wordt. Juist omdat de idee aanschouwelijk is en blijft, schept de kunstenaar zonder doel, gelijk de God van Spinoza; hij kan van zijn werken geen rekenschap geven; hij werkt, gelijk de menschen het uitdrukken, enkel [178]door gevoel gedreven, onbewust, instinktmatig. De nabootsers daarentegen, zij, die zich een zekere manier hebben eigen gemaakt, gaan in de kunst van het begrip uit; zij merken op wat het is, dat bij de echte kunstwerken behaagt, vormen zich daarvan een duidelijk begrip, bootsen het nu in het geheim met wijs opzet na. Als parasieten zuigen zij hun voedsel uit vreemde werken en vertoonen gelijk polypen de kleur van dat, waarop zij teren. De domme menigte van zeker tijdstip, die zelve eveneens slechts begrippen kent en daaraan hecht, neemt wat de manier van den dag vertoont met bijval op, maar na weinige jaren reeds is zulk maakwerk ongenietbaar, want de tijdgeest is een andere geworden, d.i. de heerschende begrippen, waarin die niet-geniale gewrochten wortelen konden, zijn verouderd en door nieuwe vervangen. De echte kunstgewrochten daarentegen, welke rechtstreeks uit de natuur, uit het leven zijn geput, blijven eeuwig jong en eeuwig frisch.

Een a l l e g o r i e is een kunstwerk, dat iets anders beteekent dan het te aanschouwen of te lezen geeft, nl. een begrip. Hier moet dus beeld of schilderij een gedachte opwekken, welke het [179]woord op veel volkomener wijze rechtstreeks kan uitdrukken. Het doel der kunst, voorstelling van een aanschouwelijke idee, wordt zoo uit het oog verloren. Wanneer de samenhang tusschen het teken en het beteekende geheel conventioneel is, dan hebben wij met die soort van allegorie te maken, welke s y m b o l is. Zoo is de roos symbool van het zwijgen, de laurier van den roem, de schelp van het pelgrimschap enz. De Grieksche beeldhouwkunst richt zich tot de aanschouwing en is dus æsthetisch; die van Hindostan tot het begrip en is

dus symbolisch. Het voorbeeld van Winckelmann, die de allegorie, in plaats van haar als vreemd aan de kunst te verwerpen, overal in bescherming neemt en als hoogste doel der kunst de aanduiding van algemeene begrippen noemt, bewijst, dat men zeer gevoelig kan zijn voor kunstschoon en daarover juist oordeelen, zonder nochtans van het wezen van schoonheid en kunst rekenschap te kunnen geven, gelijk men edel en deugdzaam in hooge mate kan zijn en een fijn geweten hebben, dat nauwkeurig als een goudschaal in ieder bijzonder geval beslist wat goed en behoorlijk is, zonder dat men daarom de ethische beteekenis van handelingen [180] op wijsgeerigen trant weet te doorgronden en in woorden uit te drukken.

Te midden van de schoone kunsten neemt volgens Schopenhauer de muziek een geheel eigen plaats in. Om de theorie, die hij over haar ontvouwt, juist te vatten, moeten wij op het volgende letten. Voor opzettelijk handelen, dat doel zal treffen, wordt kennis vereischt. Het intellekt is volgens Schopenhauer dan ook oorspronkelijk enkel bestemd om motieven aan het handelen te verschaffen. Vandaar dat bij de dieren en zelfs bij de meeste menschen de lust om waar te nemen gaat kwijnen, zoodra er niets mee te bereiken valt. Bij sommigen is er echter een overschot van verstandelijke kracht, dat tot aanschouwing kan worden besteed, welke, aan de doeleinden van den wil gemeten, n u t t e l o o s en daarom juist zuiver o b j e k t i e f is. Als er niet gevraagd wordt naar de betrekkingen waarin een ding, rechtstreeks of zijdelings, mogelijkerwijze tot den wil staat, er dus niet gelet wordt op de plaats waar en den tijd waarin, niet op de oorzaken waardoor en de middelen waartoe, als men m.a.w. alleen het voorwerp in het oog vat, dan staat men, wel niet tegenover den wil, die zich in dat ding vertoont, want wil wordt enkel gekend door bewustzijn van eigen streven, maar tegenover de idee, die zich in het verschijnsel afspiegelt. Dan is men zonder begeerte en louter kennend subjekt. [181] Dan ondervindt men den wellust, die extase heet; dan verliest men zich in het aanschouwde.

Ziedaar het genot, dat door alle kunsten bezorgd wordt, met uitzondering van de muziek. Zij alleen brengt ons niet met aanschouwelijke ideeën in betrekking, maar ontsluit ons den grond van al het aanschouwelijke, het wezen aller wezens, den wil. In dit gedeelte van Schopenhauer's schoonheidsleer laten zich twee partijen van ongelijke waarde onderscheiden. Op fantastische wijze, als een echt romantikus, trekt hij een hoogst willekeurige parallel tusschen de wereld der geluiden en de wereld der ideeën. De grondbas met zijn diepe tonen vertegenwoordigt de onbewerkte stof; de hoogere tonen heeten overeenkomst te hebben met planten en dieren; de intervallen van de toonladder duiden de scheiding der levende wezens in verschillende soorten aan enz. Aantrekkelijker dan deze poging om in alles, wat op muzikaal gebied gevonden wordt, een kosmisch symbool te ontdekken, is zijne beschouwing over de ontroering, die zich van den mensch meester maakt, bij het luisteren naar een voortreffelijk toondicht.

De muziek is een zoo groote en heerlijke kunst, werkt zoo machtig op het gemoed, wordt zoo volledig als een algemeene taal door ieder beschaafd mensch verstaan, overtreft zoozeer in duidelijkheid zelfs de aanschouwelijke wereld, dat [182]wij zeker meer in haar te zoeken hebben dan het onbewust tellen, waarvoor Leibnitz haar hield, daar hij enkel op de uitwendige schaal en niet op de kern lette. Ware zij niets meer dan dat, zoo moest de bevrediging, welke zij verschaft, gelijksoortig zijn aan die, welke wij bij de juiste uitkomst van een rekensom gevoelen, en ze kon niet die zalige vreugde zijn, waarmede wij de diepste diepten van ons wezen vertolkt gevoelen. Om de æsthetische werking der muziek te verstaan, moeten wij haar een veel ernstiger en dieper beteekenis toekennen, die op het innerlijk wezen van wereld en mensch betrekking heeft. De getalsverhoudingen, waarin zij zich laat oplossen, kunnen hoogstens enkel als teekenen gelden.

Het doel van alle overige kunsten is ons met de ideeën bekend te maken; daar onze wereld niets anders is dan de verschijning van ideeën in veelheid van dingen, is de muziek, die alle ideeën overslaat, van de wereld der verschijnselen geheel onafhankelijk. Muziek zou, als zij zonder instrumenten kon bestaan, ook al ware de wereld er niet, toch kunnen genoten worden, wat zich niet van de overige kunsten zeggen laat. Muziek [183]is even rechtstreeksche afspiegeling van den wereldwil als de wereld zelve dat is. Daardoor juist is de werking der muziek zooveel machtiger dan die der overige kunsten: want deze spreken enkel van de schaduw, zij van het wezen.

Begrip is hier, gelijk overal in de kunst, onvruchtbaar. De komponist openbaart het diepste wezen der wereld en spreekt de hoogste wijsheid uit in een taal, die zijn rede niet verstaat, gelijk de magnetische somnambule mededeelingen doet over dingen, van welke zij in wakenden toestand geen besef heeft. Daarom is bij den komponist, meer dan bij iemand anders, de mensch van den kunstenaar geheel te scheiden.

Juist omdat de muziek het innerlijk wezen der wereld vertolkt en nooit tot het verschijnende zelf in rechtstreeksche betrekking staat, kan zij geen uitdrukking geven aan bijzondere, bepaalde blijdschap, droefheid, ontzetting, onder die en die omstandigheden, maar slechts d e vreugde, d e smart, d e n jubel, de gemoedsrust, om zoo te zeggen in het afgetrokkene, het wezenlijke van dat alles, zonder eenig bijwerk, ten gehoor brengen. Toch verstaan wij haar volkomen. Dat is de reden waarom onze fantasie zoo licht door [184]haar in beweging wordt gebracht en dan beproeft die onzichtbare en toch zoo levendig tot ons sprekende geestelijke wereld met vleesch en been te bekleeden, haar dus in een analoog voorbeeld te belichamen. Ziedaar de oorsprong van het gezang met woorden en ten slotte van de opera, maar een groote fout is het, wanneer datgene, wat hoofdzaak moet zijn, de muziek, daarbij in ondergeschikte stelling geraakt. Juist de algemeenheid van de muziek, waardoor het buiten hare macht ligt bijzondere gebeurtenissen te vertolken of bepaalde toestanden aan te wijzen, schenkt haar de hooge waarde, welke zij als geneesmiddel van menschelijk lijden heeft. Wanneer dus de muziek te zeer zich bij de woorden tracht aan te sluiten en naar de gebeurtenissen zich tracht te schikken, dan beproeft zij een taal te spreken, die de hare niet is. Van deze fout heeft Rossini zich meer dan iemand anders vrij gehouden; zijne muziek spreekt zoo duidelijk en zuiver haar eigen taal, dat zij de woorden in het geheel niet noodig heeft, en, enkel met instrumenten uitgevoerd, hare volle werking blijft uitoefenen.

Uit de innige verhouding, waarin de muziek tot het ware wezen van alle dingen staat, is ook [185]dit te verklaren, dat, wanneer begeleidende muziek ten volle past bij een handeling, gebeurtenis, tooneelinrichting, omgeving, zij als de duidelijkste kommentaar daarop zich gelden doet; eveneens is het hem, die zich aan den indruk van een symfonie geheel overgeeft, als zag hij alle mogelijke gebeurtenissen des levens aan zich voorbijtrekken; toch kan hij, wanneer hij zich bezint, geen overeenkomst aangeven tusschen het toondicht en de dingen die hem voor den geest zweven. Immers de muziek is daarin van alle andere kunsten verschillend, dat ze geen afbeelding van de wereld der voorstelling, maar van den wil zelfen is en dus niet het

physische maar het metaphysische tot uitdrukking brengt. Men zou de wereld evengoed een belichaming van muziek als van wil kunnen noemen.

Het onuitsprekelijk innige van muziek, dat haar als een paradijs doet zijn, waarin wij geheel ons tehuis gevoelen, terwijl het toch onmetelijk ver van ons af ligt, dat volkomen begrijpelijke en toch zoo vreemde van muziek, vindt daarin zijn oorsprong, dat ze alle bewegingen van de diepste diepten onzer ziel wedergeeft, maar geheel buiten de werkelijkheid om en dus zonder eenige bezoedeling met 's levens ellende. [186]

De wereld als voorstelling is de spiegel, waarin de wereld als wil zich zelf aanschouwt. Oorspronkelijk is de wil blinde, doffe drang; enkel daar, waar kennis, met andere woorden voorstelling, geboren wordt, komt de wil tot zelfbewustzijn, bespeurt hij, wat het is, dat hij wil, dat hij namelijk niet anders wil dan deze wereld, het leven juist zooals het is.

Tevens ontdekt de wil dan dat de individuen voor hem geen waarde hebben en dat het hem enkel om de soorten te doen is. Op naïeve wijze verkondigt zoo de natuur deze groote waarheid, dat uitsluitend de ideeën werkelijkheid bezitten. De juiste theorie der geslachtsliefde is geheel in overeenstemming met deze leer, gelijk wij thans zien zullen.

Alle verliefdheid, hoe etherisch zij zich ook moge aanstellen, wortelt enkel in het sexueele verlangen en is enkel een nader bepaald, op dit of dat individu gericht instinkt. Wanneer men, dit in aanmerking nemende, de gewichtige rol gadeslaat, welke de liefde, in al haar graden en schakeeringen, niet enkel op het tooneel en in de romans, maar ook in de werkelijke wereld vervult, waar zij, naast de liefde tot het leven [187] zich als de sterkste van alle drijfveeren openbaart, de helft der krachten en gedachten der jongere menschheid voortdurend in beslag neemt, het laatste doel van bijna ieder menschelijk streven is, op de gewichtigste aangelegenheden den nadeeligsten invloed erlangt, de ernstigste bezigheden ieder oogenblik doet afbreken, soms zelfs de helderste hoofden voor een wijle in verwarring brengt, zich niet ontziet te midden van de

verhandelingen der staatsmannen en de onderzoekingen der geleerden storend met haar nesterijen in te grijpen, haar liefdesbrieven en haarlokken, zelfs in portefeuilles van ministers en manuscripten van filosofen, weet binnen te smokkelen, niet minder dagelijks de hevigste en meest ingewikkelde twisten doet ontbranden, de hechtste banden verscheurt, betrekkingen van de allerhoogste waarde ontbindt, nu eens leven of gezondheid, dan weer rijkdom, aanzien en voorspoed tot haar offer kiest, ja den braafste gewetenloos, den trouwste verraderlijk maakt, dus over het geheel genomen als een vijandige demon optreedt, die er op uit is verwarring te stichten en alles omver te werpen;—dan móet men wel uitroepen: Waartoe al die drukte? Waartoe dat dringen en razen, die angst [188] en die nood? Het komt er toch maar op aan, dat ieder Hans zijn Gretchen krijgt: waarom moet zulk een kleinigheid een zoo gewichtige rol spelen, en telkens stoornis en verwarring te weeg brengen in het wèl geordende menschelijke leven?—De geest der waarheid antwoordt hier aan iederen ernstigen denker: het is geen kleinigheid die hier op het spel staat, het geldt hier een zaak, gewichtiger dan alle andere doeleinden, en daarom de diepe ernst, waarmee ieder haar behartigt, ten volle waard. Dàt namelijk, wat hier beslist moet worden, is niets minder dan de samenstelling der volgende generatie. Door die beuzelachtige minnarijen wordt uitgemaakt, welke handelende personen op het tooneel zullen werkzaam zijn, wanneer wij zelve zullen zijn afgetreden. En van de samenstelling van dat op ons volgende geslacht hangen weer tallooze later komende geslachten af. Dit hooge gewicht der zaak, waarbij het niet om wèl en wee van thans levende individuen, maar om bestaan en karakter van het menschelijk geslacht in toekomstige tijden gaat, heeft ten gevolge, dat de wil van den enkeling hier in verhoogde macht als wil der soort te voorschijn treedt; dit is het, waarop het pathetische en het [189] verhevene van alle liefdesaangelegenheden, het alles te boven gaande van hare verrukkingen en smarten berust, wat de dichters in talrijke voorbeelden sedert duizenden van jaren niet moede worden ons voor oogen te stellen; geen onderwerp is zoo belangrijk als dit, daar het hier het wel en wee der soort betreft en dus tot alle overige, welke slechts het welzijn der enkelingen raken, zich als een lichaam tot een vlak



verhoudt. Daarom juist is het zoo moeielijk een drama zonder minnehandel belangrijk te doen zijn en daarom geldt het hier een thema, dat zelfs door het dagelijksch gebruik niet afgezaagd wordt.

Wat in het bewustzijn zich voordoet als het sexueele verlangen op een bepaald individu gericht, is op zich zelf de wil als een bepaald individu geboren te worden. In dit geval weet de geslachtsdrift, ofschoon op zich zelve een subjektieve behoefte, zeer geschikt het masker van objektieve bewondering aan te nemen en zoo het bewustzijn om den tuin te leiden; tot bereiking van hare doeleinden heeft de natuur die krijgslist van noode. Dat het echter, hoe objektief en hoe verheven ook die bewondering moge schijnen, bij alle verliefdheid toch enkel om de voortbrenging [190] van een bepaald individu te doen is, wordt vooral daardoor bevestigd, dat niet weerkeerige liefde, maar bezit, als hoofdzaak hier beschouwd wordt. De zekerheid van beantwoorde liefde kan nooit over het gemis aan bezit troosten; integendeel heeft menigmaal zulk een toestand tot zelfmoord geleid. Daarentegen neemt iemand, die hevig verliefd is, wanneer hij zijn liefde niet beantwoord kan krijgen, het desnoods met de door geschenken afgekochte gunst van een vrouw of ook met verkrachting voor lief. Bij iederen liefdesroman is het doel, ook al begrijpen de partijen het zelve niet, dat er dit of dat bepaalde kind worde verwekt; de manier, waarop dit doel bereikt wordt, is bijzaak. Hoe luide ook de gevoelvolle, verliefde paartjes zich tegen het grove realisme van dergelijke beschouwing mogen verzetten, toch dwalen zij. Werkelijk is het de toekomstige generatie in haar individueele bepaaldheid, die, bij al de omslachtigheden en eindelooze bemoeienissen tot het erlangen der geliefde vrouw, er naar hunkert om te voorschijn te treden. De aanwassende genegenheid van een minnend paar is eigenlijk reeds de drang om te leven van het nieuwe individu, dat zij zouden kunnen en zouden willen verwekken; [191] ja, in de blikken vol verlangen, waarmede zij elkander aanzien, ontvlamt reeds het nieuwe leven en kondigt het zich aan als een toekomstige, harmonisch samengestelde individualiteit.

Het egoïsme is een zoo diep gewortelde eigenschap bij alle individuen dat, wil men ze aan het werk zetten, zelfzuchtige doeleinden de eenige zijn, waarop men met zekerheid rekenen kan. Nu heeft zeker de soort op het individu een nader, hooger en ouder recht dan het voorbijgaande individu op zich zelf: wanneer echter het individu voor bestaan en welzijn der soort zorgen en zelfs offers brengen moet, dan kan aan zijn intellekt, dat er enkel op ingericht is om zelfzuchtige doeleinden na te streven, het gewicht dier aangelegenheid niet zoo duidelijk worden gemaakt, dat er dienovereenkomstig gehandeld wordt. Derhalve kan in zoodanig geval de natuur haar doel slechts daardoor bereiken, dat zij den individu een zekeren *w a a n* in het gemoed plant, ten gevolge van welken hem als een goed voor hem zelf toeschijnt wat in waarheid slechts een goed voor de soort is, zoodat hij de soort dient, terwijl hij meent zich zelf te dienen; bij welke gebeurtenis hem een hersenschim voor den geest zweeft, die als [192]beweegkracht de plaats van werkelijkheid inneemt en bestemd is onmiddellijk daarna te verdwijnen. Deze *waan* is het instinkt. In de allermeeeste gevallen is instinkt de genius der soort, welke datgene wat der soort ten nutte komt door den wil verrichten doet. De *u i t w e n d i g e v e r s c h i j n i n g* van het instinkt nemen wij het best bij de dieren waar, doch de *b i n n e n z i j d e* er van kunnen wij, gelijk al het innerlijke, enkel aan ons zelven leeren kennen. Nu is het een zeer bepaald, hoogst samengesteld instinkt, dat de keuze van een individu voor geslachtsbevrediging met zoo diepen ernst en groote eigenzinnigheid juist op een bepaalden persoon richt... De duizelingwekkende verrukking, die zich van den man bij den aanblik van juist die en geen andere vrouw meester maakt en hem de vereeniging met haar als het hoogste goed voorspiegelt, is een instinkt, dat op het welzijn der soort is gericht, terwijl de mensch zich verbeeldt enkel zijn eigen genot te zoeken. Inderdaad ontsluit hier het wezen van alle instinkt. Het is een werken, dat meestal door een bepaald doel, n.l. het welzijn der soort, wordt geleid, terwijl in werkelijkheid dat doel niet tot het besef van den werkenden individu komt. De [193]zorgvuldigheid, waarmede een insekt een bepaalde bloem of vrucht of de een of andere larve opzoekt, om juist dáár zijn eieren

te leggen, en, om dat te bereiken, moeite noch gevaar ontziet, vertoont groote overeenkomst met die, waarmede een man de vrouw uitkiest tot geslachtsbevrediging en daarbij zijn eigen levensgeluk dikwijls opoffert of zelfs door misdaad als echtbreuk of verkrachting zijn doel weet te bereiken, en dat alles om aan den souverainen wil der natuur te gehoorzamen en ten koste van den individu het belang der soort te dienen. Een waan is het, die den man voorgoochelt, dat hij in de armen van een bepaalde vrouw en van geen andere een oneindig grooter bevrediging zal vinden; dus meent hij voor zijn eigen genot zich moeite en opoffering te getroosten, terwijl het er enkel om te doen is, dat een bepaald individu, dat enkel van dat ouderenpaar afkomstig kan zijn, in het aanzijn zal treden. Overeenkomstig deze opvatting ziet ieder verliefde, wanneer hij eindelijk zijn doel bereikt heeft, zich wonderlijk ontgoocheld en bevreemdt het hem, dat de hartstochtelijk begeerde gemeenschap geen grooter geluk schonk, dan hij ook elders had kunnen vinden. [194]

Dit alles werpt licht op het instinkt, dat den vogel zijn nest doet bouwen, het insekt naar prooi doet jagen, die, voor dat diertje zelf ongenietbaar, als voedsel voor de toekomstige larven naast de eieren wordt gelegd. Al die dieren worden ongetwijfeld door een waan geleid, welke den dienst der soort achter het masker van een egoïstisch doel verbergt.

In dit verband wijst Schopenhauer er vervolgens op, dat de man naar afwisseling haakt, terwijl de vrouw in den regel aanhankelijk blijft aan den individu harer keuze. Hij verklaart dit uit het doel der natuur, dat op behoud en sterke vermeerdering der soort gericht is; de man kan in korten tijd een talrijk nakroost verwekken, terwijl de vrouw in dienzelfden tijd slechts één kind kan ter wereld brengen. Ook drijft de natuur de vrouw om den voeder en beschermer der kinderen voor zich te behouden. Echte trouw is voor den man, volgens Schopenhauer, een kunstmatig verkregen produkt der beschaving, terwijl zij voor de vrouw natuurlijk is en echtbreuk bij haar, niet enkel wegens de gevolgen, maar ook om zijn tegennatuurlijk karakter, veel onvergeeflijker is dan bij den man. Schopenhauer vat zijne beschouwing in deze woorden samen:

Het liefdesverlangen, door de dichters van alle [195]tijden op alle wijzen bezongen, terwijl het onderwerp onuitputtelijk blijft, dat verlangen, waardoor aan het bezit van een bepaalde vrouw de voorstelling van

oneindige zaligheid wordt vastgeknoopt, terwijl de gedachte dat zij buiten zijn bereik zou kunnen blijven den man onuitsprekelijk doet lijden, dat verlangen en die pijn der liefde kunnen niet wortelen in de behoeften van een vergankelijk individu; hier hooren wij de verzuchtingen van den genius der soort, welke in tegenstelling met den individu oneindig leven heeft, en dus voor oneindige wenschen en oneindige smarten vatbaar is. Maar die wenschen en smarten zijn opgesloten in de enge borst van een sterveling, welke onder dien machtigen druk schijnt te willen barsten. Alleen de genius der soort is in staat om met één blik te zien, welke waarde voor hare doeleinden een zeker paar menschen kan hebben. De groote hartstochten ontstaan dan ook in den regel bij den eersten aanblik. Daarom is het verlies der geliefde door een mededinger of door den dood voor den vurigen minnaar een smart, die alle andere te boven gaat. Zij treft hem niet enkel als individu, maar grijpt hem aan in zijn eeuwig wezen, in het leven der soort, tot welks [196]lastdrager en wilsuitvoerder hij geroepen werd. Om die reden is ijverzucht zoo grimmig en pijnlijk en is er geen grooter offer denkbaar dan van een geliefde te moeten afstand doen. Een held schaamt er zich voor jammerkreten te slaken, maar liefdesklachten laat hij hooren, want in dezen is het niet hij zelf, maar de soort, die haar schreiende stem verheft.

Het lijdt geen twijfel of Wagner heeft zich o. a. bij zijn schepping van Tristan en Isolde door Schopenhauer tot die hooge opvatting der liefde laten bezielen, volgens welke zij oneindig meer is dan een festijn, waaraan een paar menschen in hun wittebroodsweken zelfzuchtig te gast gaan.

[197]

[Inhoud]

## FRAGMENTEN UIT „UEBER DEN WILLEN IN DER NATUR”

Reeds Copernicus heeft gezegd: „Ik geloof, dat de zwaarte niets anders is dan een natuurlijk verlangen, hetwelk aan alle deelen der stof door den Schepper is ingeblazen, zoodat zij er naar streven zich saam te voegen en een kogelgestalte aannemen. Dit streven schijnt ook aan zon, maan en andere planeten eigen te zijn, waardoor zij hunne ronde gestalte handhaven”. Ook Herschel heeft duidelijk ingezien, dat, wanneer wij niet gelijk Cartesius alle beweging door van buiten komenden stoot willen verklaren, wij een wil moeten aannemen, welke in de dingen woont. Wij staan voor dit alternatief: òf den oorsprong van iedere beweging in een uitwendige oorzaak te zoeken, òf in het bewogene zelf een innerlijken drang te leggen. Zoodanigen drang kunnen wij ons niet anders verklaren dan als verwant aan datgene, wat in ons wil is. Het verschil tusschen ons en de niet-bewerkte natuur is enkel dit, dat bij ons de richting van den wil niet eenzijdig <sup>[198]</sup>loodrecht op het middelpunt der aarde is gericht, maar, naar gelang van de beelden die het intellekt ons verschaft, met noodwendigheid nu eens hierheen dan weder daarheen streeft. Dat het wezen der krachten in de ons omringende natuur identisch is met den wil in ons, kan door niemand, die ernstig nadenkt, betwijfeld worden. Wanneer die waarheid een paradox schijnt, bewijst dat enkel, dat zij een zeer gewichtige ontdekking moet heeten.

Het is duidelijk dat als wij het woord wil in zoo ruimen zin nemen, het enkel een term is voor een onbekende zaak. Wat wij in onszelf als wil aantreffen, is volgens Schopenhauer geen „An sich”, maar een verschijnsel er van. Hij noemt het een „Urphænomen”, een oorspronkelijk verschijnsel, maar dan is het onbetwistbaar toch niet de werkelijkheid, welke aan alle verschijnselen ten grondslag ligt.

Leugen en bedrog, die overal in de wereld veelvuldig zijn, hebben nergens een zoo vrije speelruimte als daar, waar de wetten der natuur verklaard worden te zijn opgeheven. Intusschen kan er aan de werkelijkheid van dierlijk magnetisme en van sommige sympathetische genezingen niet getwijfeld worden. Om aan al zoodanige geheimzinnige [199]verschijnselen met een voornamen glimlach voorbij te gaan, moet men de wereld al zeer begrijpelijk vinden, er niet het minste besef van hebben, dat wij door een zee van raadselen zijn omgeven en rechtstreeks noch de dingen, noch ons zelve doorgronden. Juist de aan deze oppervlakkige gezindheid tegengestelde bewerkt, dat bijna alle groote mannen van alle tijden en alle volken een zekeren zweem van bijgeloof hebben vertoond. Wanneer onze natuurlijke wijze van kennen een zoodanige ware, dat ze rechtstreeks de dingen op zich zelve en de verhoudingen, waarin ze tot elkander staan, ons deed peilen, dan zouden wij inderdaad het recht kunnen hebben alle voorwetenschap van de toekomst, alle verschijningen van afwezig, van stervenden, ja van gestorvenen, alle magische inwerking bij voorbaat en onvoorwaardelijk te verwerpen. Wanneer echter, zooals Kant meent, wat wij leeren kennen enkel verschijnselen zijn, wier vormen en wetten niet voor de dingen op zich zelve gelden, dan is zoodanige verwerping voorbarig, daar in dat geval de dingen op zich zelve, waartoe ook ons eigen innerlijk zelf behoort, niet aan die wetten onderworpen zijn. Die dingen kunnen dus in verhoudingen [200]tot ons staan, die magische gebeurtenissen ten gevolge hebben, en alleen de ervaring moet in dat geval beslissen, of en in hoever dat plaats grijpt.

De bewegingen van het eigen lichaam zijn ten volle onverklaarbaar en moeten aan een bovennatuurlijken invloed van den wil worden toegeschreven. Waarom, zoo dacht men, zou die wil zich ook niet tot andere lichamen kunnen uitstrekken? Hiertoe den weg te vinden, de afzondering, waarin de wil zich in ieder individu bevindt, op te heffen, de sfeer van het rechtstreeksche willen te verruimen en het verder te doen reiken dan het eigen lichaam van den willenden persoon, ziedaar de taak, welke de magie zich stelt.

Dierlijk magnetisme en sympathetische genezingen kunnen niets anders zijn dan een werken, waarbij de wil, die anders enkel b i n n e n de grenzen van den willenden individu zijn rechtstreeksche kracht openbaart, ook daar buiten optreedt. Door ondubbelzinnige getuigenissen is aan te toonen, dat zij, die in de oude magie dieper waren ingewijd, eenstemmig al haar werkingen aan den wil van den zoogenaamden toovenaar vastknoopten. Dit is een sterk empirisch [201]bewijs voor mijne leer, dat datgene, wat er nog buiten de voorstelling bestaat, niets anders is dan wat wij in ons zelve als wil aantreffen.

Wat men het verbond met den Satan noemt is niets anders dan de inwerking van den boozen wil, welke, bijvoorbeeld door afgesneden haren te verbranden of door figuurtjes van was met naalden te doorboren, zich wreekt op den een of anderen persoon. Het is wel merkwaardig dat zoodanige hekserij op de meest verschillende plaatsen der wereld en in alle tijden inheemsch is. Theurgie en dæmonologie daarentegen zijn onzin. Wat magischen invloed uitoefent is niets anders dan de wil. Mogelijk is het, zegt Paraselsus, dat zonder behulp van mijn lichaam, enkel ten gevolge van mijn vurig begeeren, mijn zwaard een vijand doorboort.

In het jaar 1854 heb ik het geluk gehad Regazoni uit Bergamo te zien werken. Zijne met hem in rapport staande somnambule bracht hij, zoodra hij verkoos, in een toestand van katalepsie; hij kon bloot door zijn wil, zonder een enkel gebaar te maken, achter haar staande haar op den rug doen vallen. Hij kon haar verlammen, in verstijvende kramp brengen, haar uitgezette pupillen [202]en volledige gevoelloosheid bezorgen. Een dame uit het publiek liet hij piano spelen, en plotseling vijftien schreden achter haar staande verlamde hij haar, enkel door zijn wil, zoodat zij geen noot meer kon ten gehoor brengen. Hij tooverde haar vast tegen een zuil, zoodat zij, ondanks de grootste inspanning, geen vin verroeren kon.

Schopenhauer leert elders, dat de onkreukbaarheid der natuurwetten schier huiveringwekkend is en dat het aan haar is toe te schrijven, wanneer, heden zoo goed als voor duizend jaren, onder gelijke omstandigheden gelijke verschijnselen plaats grijpen. Het

bevreemdende van dien regelmaat verdwijnt echter volgens hem, wanneer men in aanmerking neemt, dat ruimte, tijd en causaliteit enkel vormen onzer kennis zijn en niets met den wil, niets met het ding op zich zelf, te maken hebben. Iedere zich openbarende natuurkracht is enkel de wil op een bepaalden trap van zijn verschijning en dus onveranderlijk. Wie dit voorziet, begrijpt tevens dat uitzonderingen op natuurwetten onmogelijk zijn, dat dus de keten der oorzaken en werkingen nergens en nooit door een oorspronkelijke kracht kan verbroken worden. De vraag is hoe Schopenhauer in strijd met dat alles magische verschijnselen kon aannemen. Die vraag klemmt te meer, wanneer men in aanmerking neemt, dat volgens Schopenhauer ieder lichaam zichtbare [203]wil is. Het lichaam van den mensch is de zichtbare wil om als een mensch te leven, de hersenmassa van een mensch de zichtbare wil om als een mensch te kennen en te denken. Wil en wereld zijn twee zijden van een en het zelfde. Dan begrijp ik niet hoe de eene zijde kan ingrijpen in de andere.

[204]

[Inhoud]



## FRAGMENTEN UIT „DIE BEIDEN GRUNDPROBLEME DER ETHIK, BEHANDELT IN ZWEI AKADEMISCHEN PREISSCHRIFTEN”

Enkel door tijd en ruimte is er veelheid van het gelijksoortige, verscheidenheid van individuen mogelijk. Maar tijd en ruimte zijn slechts kenvormen. Het is dus schijn, dat de wil zich in een veelheid van individuen splitst. Deze veelheid treft niet den wil als ding op zich zelf, maar enkel zijne verschijning; in ieder individu is de wil geheel en ongesplitst voorhanden, en aanschouwt hij om zich heen het tallooze malen herhaalde beeld van zijn eigen wezen. Dit wezen, het in den echten zin werkelijke, vindt ieder rechtstreeks in zijn innerlijk. Daarom wil ieder alles voor zich, wenscht alles te bezitten, ten minste te beheerschen; wat hem weerstand biedt, zou hij willen vernietigen. Hierbij komt, dat, althans bij de kennende wezens, het individu tevens subjeet en dit drager der wereld is; m.a.w. de geheele natuur daar buiten, alle overige individuen inkluis, bestaan in zijn voorstelling; hij heeft er bewustzijn [205] van dat al zijn medescheepselen in zoover afhangen van zijn eigen bestaan, dat met zijn bewustzijn noodzakelijk ook zijn wereld te gronde gaat. Ieder individu is dus mikrokosmos, kleine wereld, in zoover met den makrokosmos, de groote wereld, gelijkwaardig. De altijd en overal waarachtige natuur zelve geeft hem, oorspronkelijk en onafhankelijk van alle nadenken, deze eenvoudige en onmiddellijk zekere kennis. Dat is de reden, waarom ieder in het grenzeloos heelal verdwijnend individu zich zelf tot middelpunt der wereld maakt, zijn eigen bestaan en welzijn boven al het overige behartigt, ja al het andere bereid is daaraan op te offeren, de wereld zou willen vernietigen om slechts zijn eigen zelf, dien druppel in de zee, iets langer in aanzijn te doen blijven. Deze gezindheid is het egoïsme, dat ieder schepsel aankleeft. In haar openbaart zich op vreeselijke wijze de innerlijke tweespalt van den wil

met zich zelf. Want zij wortelt in de tegenstelling tusschen mikrokosmos en makrokosmos. Zij vindt daarin haar grond, dat de wil in den vorm der individualiteit verschijnt, zoo ontelbare malen en wel telkens op tweeërlei wijze, als wil en voorstelling, geheel en volledig optreedt. Terwijl ieder dus [206] zich zelf als wil in zijn geheel en als subjezt der wereld gevoelt, gaan hem eigen bestaan en eigen welzijn boven alles ter harte. Naar zijn eigen dood ziet ieder uit als naar het einde der wereld, terwijl hij het overlijden van zijn bekenden als een tamelijk onverschillige zaak opvat, wanneer hij niet persoonlijk daarbij betrokken is. Waar het bewustzijn, gelijk bij den mensch, den hoogsten graad erlangt, moet ook het zelfgevoel in de hoogste mate te voorschijn treden, en dus de strijd tusschen de individuen onderling op de meest ontzettende wijze gevoerd worden. Het duidelijkst blijkt dit, wanneer wet en overheid tijdelijk met onmacht geslagen zijn. Dan tracht ieder aan den ander te ontrukken wat hij zelf hebben wil, en dat niet alleen, maar, om het eigen welzijn ook maar eenigszins te vermeerderen, worden geluk en leven van anderen opgeofferd. Deze oorspronkelijke tweespalt van den wil met zich zelve is een onuitputtelijke bron van lijden, ondanks alle dammen, welke men daartegen heeft opgeworpen; ja zij is de hoofdbron der ellende, welke alle leven onvermijdelijk vergezelt.

Behalve egoïsme huist er in den mensch ook nog eigenlijk gezegde b o o s a a r d i g h e i d , namelijk [207] onzelfzuchtige vreugde over vreemd lijden. De verklaring hiervan is de volgende. Daar de mensch verschijning van den wil is, die door heldere kennis wordt bestraald, meet hij de werkelijke en gevoelde bevrediging van zijn wenschen af naar wat als mogelijk zich aan hem voordoet. Zoo ontstaat de nijd: iedere ontbering wordt door aanschouwing van vreemd genot feller gevoeld omgekeerd door te weten, dat ook anderen hetzelfde missen, dragelijker gemaakt. Het kwaad, dat allen gemeenschappelijk hebben te verduren, daar het van het menschenleven onafscheidelijk is, bedroeft ons weinig; zoo schikken we ons in de guurheid van het klimaat. De herinnering aan grooter leed dan het onze stilt onze smart; de aanschouwing van vreemd lijden tempert ons eigen leed. Wanneer nu een mensch, die door een heftigen wilsdrang wordt

beziëld, alles zou willen bijeengaren om den dorst van zijn egoïsme te lesschen, en daarbij, zooals noodzakelijk is, ervaren moet, dat alle bevrediging slechts schijnbaar is, het erlangde nooit verschaft wat het, toen het nog begeerd werd, beloofde, dat door de vervulling van een wensch de drang om te willen slechts van gestalte verandert en nu onder een nieuwen [208]vorm gaat kwellen, dat ten slotte, wanneer alle begeerten zijn uitgeput, de wilsdrang zelf, ook zonder gekend motief, overblijft en zich als gevoel van leegte en ontzettende verveling kond doet, dan zoekt hij voor zijn ongeneeslijke ellende heul langs een omweg, door den aanblik van vreemd lijden, waaraan hij zich tevens om deze reden vergast, dat het hem zijn macht over anderen toont. Ziedaar de oorsprong van wreedheid, van bloeddorst, waarvan de geschiedenis ons zoo menig voorbeeld geeft.

Met boosaardigheid verwant is de wraakzucht, die kwaad met kwaad vergeldt, niet met het oog op de toekomst, want dat is het karakter van straf, welke, indien zij redelijk is, herhaling der slechte daad tracht te voorkomen, en dus tot beveiliging wordt opgelegd, maar enkel om wat er geschied is, om wat achter ligt, wijl men zich vergasten wil aan het leed van hem, die eerst leed heeft berokkend. Wat wraak onderscheidt van eigenlijke boosheid en haar eenigermate verontschuldigt is een schijn van recht, in zoover n.l. dezelfde handeling, die nú wraak is, wanneer zij in naam der wet, dus volgens een vooraf bepaalden en bekenden regel in een maatschappij, [209]die haar bekrachtigd heeft, plaats greep, inderdaad straf en dus recht zou zijn.

Hoe dicht ook de sluier van Maja den zin van den egoïst moge omhullen, hoe vast hij er dientengevolge van moge overtuigd zijn, dat zijn persoon door een onoverkomelijke kloof van ieder ander gescheiden is, en hoezeer hij ook aan die overtuiging moge vasthouden om er zijn egoïsme op te doen steunen, want ook hier wordt, gelijk zoo dikwijls, het inzicht door den wil beheerscht, toch verheft zich soms het donker besef, dat die orde der dingen, welke in tijd en ruimte bestaat, en volgens welke de rampen, die andere individuen treffen, ons niet aangaan, ijdele waan is. Op deze wijze

laat zich de ontzetting verklaren, welke een boosdoener over zijn eigen daad kan gevoelen: het doemt in hem op, dat hij en zijn slachtoffer één zijn, dat de scheiding tusschen de individuen enkel een bedriegelijke droom is, dat alle lijden van anderen in werkelijkheid ook z i j n lijden is. Zoo wordt de gewetensangst geboren, die den misdadiger tot zelfmoord kan drijven. Doch de dood gelijkt op den ondergang der zon, die slechts in schijn door den nacht verzwolgen wordt, maar inderdaad onophoudelijk gloed van [210]zich geeft, aan nieuwe werelden nieuwe dagen schenkt, voortdurend verrijst en voortdurend ondergaat. Aanvang en einde treft enkel het individu door middel van den tijd, vorm van alle verschijning. B u i t e n den tijd ligt alleen de wil, Kant's „Ding an sich", en de volledige vertegenwoordiger van dien wil, Plato's idee. Daarom baat zelfmoord niet; wat ieder in het diepst van zijn gemoed wil, dat moet hij zijn, en wat ieder is, dat wil hij ook. Deze waarheid is het, welke op mythische wijze door de leer der zielsverhuizing wordt uitgedrukt. Wat aan het geweten zijn angel geeft, is enkel het gevoelde besef der nietigheid van de voorstellingsvormen, waardoor de individuen van elkander worden afgezonderd.

Het is dat zelfde besef, waardoor het m e d e l i j d e n wordt verklaard. Immers dit onderstelt, dat ik mij met een ander, die lijdt, vereenzelvigd heb en bij gevolg de slagboom tusschen ik en niet-ik, voor het oogenblik althans, is opgeheven. Slechts zoo wordt het lot van dien ander, zijn behoefte, zijn nood, onmiddellijk het mijne. In hem lijd ik mede, ofschoon mijn huid niet zijne zenuwen omspant. Zelfs de hardvochtigste kent dat gevoel van medelijden bij tijd en wijle. Dagelijks [211]openbaart het zich aan onze oogen, overal waar een mensch een ander helpt en bijstaat, ja misschien zijn leven voor iemand, dien hij den eersten keer ziet, in gevaar brengt, zonder daarbij meer te denken dan dat die ander in grooten nood verkeert.

E g o ï s m e , b o o s a a r d i g h e i d en m e d e l i j d e n , ziedaar de drie oorspronkelijke drijfveeren van alle menschelijke handelingen, die drie ingrediënten, waaruit het karakter van alles, wat een menschengelaat

vertoont, is samengesteld. Het behoeft wel niet gezegd te worden, dat die drie bestanddeelen in verschillenden graad bij verschillende personen worden aangetroffen en dat daaraan ieder zijn individueel karakter te danken heeft.

Egoïsme, dat het eigen welzijn wil, levert handelingen op, die ten deele verwerpelijk heeten, ten deele uit een moreel oogpunt onverschillig zijn. Boosaardigheid, die het vreemde leed wil, is altijd slecht. Medelijden, dat het vreemde welzijn wil, is de bron waaruit goede handelingen ontspringen.

Medelijden, niet medevreugde, is een oorspronkelijke drijfveer. De grond daarvan is, dat enkel lijden, waartoe alle gebrek, ontbering, behoefte, [212]ja wensch behoort, positief is, rechtstreeksch ondervonden. Bevrediging, genot, geluk bestaat daarin, dat een gemis is opgeheven, een smart gestild. Zij zijn dus negatief. Behoefte, onlust is voorwaarde van lust. Dit zag reeds Plato in en maakte enkel voor de welriekende geuren en de geestelijke vreugden een uitzondering. Ook Voltaire zegt: „il n'est de vrai plaisir qu'avec de vrais besoins”. Dus het positieve, het zich door zich zelf aankondigende, is de smart; bevrediging, genot is het negatieve, de eenvoudige opheffing van het eerste. Hierop vooral berust het, dat slechts lijden, gebrek, gevaar, hulpeloosheid van een ander rechtstreeks tot deelneming prikkelt. De gelukkige, tevredene als zoodanig laat ons onverschillig, want zijn toestand is negatief. Natuurlijk kunnen wij ons wel over den voorspoed van anderen verheugen, maar dit is dan een secundair verschijnsel en vindt daarin zijn oorzaak, dat we ons vroeger over lijden bedroefden; of wel wij nemen deel aan hun geluk, niet omdat het geluk is, maar omdat ons kind, onze vader, onze vriend, hier door de fortuin wordt begunstigd. Zelfs waar het onzen eigen persoon betreft is het enkel l i j d e n , waartoe wensch, behoefte, [213]ieder gemis te tellen is, dat ons in beweging brengt; een toestand van tevredenheid en voldaanheid laat ons in trage rust; hoe zou het ten opzichte van anderen niet evenzoo zijn? Immers deelneming met anderen wortelt daarin, dat wij ons met hen vereenzelvigen.

Dit laatste wordt betwist door hen die meenen, dat medelijden daarin wortelt, dat wij ons in de plaats van den lijdenden persoon denken en zoo in de verbeelding zijne smarten ondergaan. Zoo is het geenszins; voortdurend blijft het ons duidelijk, dat de ander de lijder is, niet wij; juist in h e m , niet in o n s ontdekken wij het lijden tot onze smart. Wij voelen zijn verdriet als het z i j n e en beelden ons niet in dat het o n s verdriet is; hoe gelukkiger juist onze eigen toestand is, hoe grooter contrast er dus bestaat met den toestand van den ander, des te vatbaarder zijn wij voor het medelijden. Medelijden is een mysterie; de verklaring ervan is niet op den weg der psychologie te bereiken; zij wortelt in het inzicht, dat de slagboomen tusschen de individuen slechts schijnbaar zijn en in werkelijkheid, afgezien van tijd en ruimte, er geen verschil is tusschen u en mij. [214]

Wanneer er iets is, waaruit de bewonderenswaardige diepzinnigheid van Kant duidelijk blijkt, dan is het zijne leer van de idealiteit van tijd en ruimte. Hij heeft haar op zoo afdoende manier bewezen, dat er niets meer tegen haar kan worden ingebracht en zij als een definitieve verovering op het gebied der metaphysica kan worden aangemerkt. Volgens haar zijn ruimte en tijd de vormen van ons eigen aanschouwingsvermogen en behooren zij dus niet aan de daardoor gekende dingen op zich zelve toe, worden zij enkel in de wereld der verschijnselen aangetroffen. Maar als tijd en ruimte aan het echte w e z e n der wereld vreemd zijn, dan is daaraan ook geen veelheid toe te kennen; dus kan zich in de talloze verschijnselen van het zinnelijk heelal slechts één en hetzelfde, steeds identische wezen, openbaren. Omgekeerd moet wat zich als veelheid, dus in tijd en ruimte, voordoet, schijn zijn.

Deze leer van al-eenheid is veel ouder dan Kant, zij wordt aangetroffen in het oudste boek der wereld, de heilige Veden, wier dogmatisch deel, in de Upanischads voorhanden, de wijsheid behelst voor de ingewijden bestemd. Hier vinden wij haar in talloze wendingen uitgesproken [215] en door beelden en gelijkenissen toegelicht. Wij treffen haar ook in de school der Eleaten aan. Later waren er de Neo-Platonici van doordrongen, „dat van

wege de eenheid van alle dingen ook alle zielen één waren”. In de negende eeuw zien wij die leer onverwacht bij Scotus Erigena optreden, die haar in de vormen en uitdrukkingen van den christelijken godsdienst hult. Onder de Mohammedanen treffen wij haar als de mystiek der Sufis aan. Ook de christelijke mystici worden door haar bezield. Spinoza’s naam is met haar vereenzelvigd. In onze dagen eindelijk, nadat Kant het oude dogmatisme had vernietigd en de wereld vol ontzetting voor de door hem aangerichte verwoesting terugbeefde, werd zij weder door Schelling in omloop gebracht. Het is wel merkwaardig, dat het strenge bewijs der leer van de al-éénheid enkel bij Kant gevonden wordt en nogtans Kant zelf die leer niet afgekondigd heeft: op den trant van wijze redenaars gaf hij enkel de praemissen aan en gunde aan de toehoorders de vreugde om daaruit de conclusie te trekken.

Meent men, dat ieder individu een van alle anderen onderscheiden wezen is en dat men enkel in het eigen zelf een echt zijn heeft, dat al het [216]overige niet-ik en dus vreemd is, dan belijdt men een stelling, voor wier waarheid vleesch en bloed getuigenis afleggen, die aan alle egoïsme ten grondslag ligt en waarvan de uitdrukking in iedere liefdelooze, onrechtvaardige, boosaardige, handeling te vinden is. Kon hij, die volgens dat inzicht handelt, in het diepste innerlijk van zijn doodvijand binnendringen, dan zou hij daar tot zijn verrassing zich zelf ontdekken. Evengoed als in den droom in alle ons verschijnende personen wij zelven steken, is dat ook in wakenden toestand het geval, ofschoon het dan niet zoo gemakkelijk is in te zien.

Terwijl voor den booze of den egoïst alles wat buiten hem is niet-ik is, zijn anderen voor een goed karakter: ik nog eenmaal. Een beminnelijk mensch, die in alles wat leeft zijn eigen zelf aanschouwt en lief heeft, wiens bestaan derhalve met het bestaan van alle anderen samenvloeit, verliest door den dood slechts een klein deel van zijn aanzijn; hij leeft voort in alle overigen, als de misleiding verdwijnt, die zijn bewustzijn scheidde van dat der overigen. Dit zal wel, zoo niet de eenige, dan toch de hoofdreden zijn,

waarom zeer goede en zeer slechte mensen het stervensuur [217] op zoo verschillende wijze te gemoet zien.

Het medelijden, vereenzelviging van ons zelf met anderen, is de eenige bron van de twee kardinale deugden: rechtvaardigheid en menschenliefde. Rechtvaardigheid, die negatief is, er zich voor wacht anderen kwaad te doen; liefde, die positief is, er op uit anderen goed te doen. Is mijn gemoed voor medelijden ontvankelijk, dan zal het mij terughouden vreemd lijden als middel te gebruiken tot bereiking van eigen geluk. Ik zal dus niet het eigendom en den persoon van een ander aantasten, hem evenmin geestelijk als lichamelijk leed veroorzaken, hem niet krenken, ergeren, angst aanjagen, belasteren, evenmin als ik hem verminken zal. Ik zal niet de bevrediging mijner lusten ten koste van het levensgeluk van vrouwen najagen, niet de echtgenoot van een ander verleiden, niet jongelingen zedelijk en lichamelijk ten gronde richten. Hier blijkt het dat wij goede beginselen noodig hebben, want wanneer in ieder bijzonder geval voor het nalaten van wat kwaad is het medelijden zelf in hooge mate moest worden opgewekt, dan zou het wel eens te laat kunnen komen. Uit de eens voor altijd verkregen kennis van het lijden, dat iedere [218] onrechtvaardige handeling noodwendig voor anderen na zich sleept en dat door het gevoel van het zelf onrecht lijden, van het pijnlijk zwichten voor vreemde overmacht, verscherpt wordt, vloeit in edele gemoederen de stelregel voort: krenk niemand. Redelijk nadenken verheft dan dien regel tot het voor eens en immer vaste voornemen de rechten van een ieder te eerbiedigen, niet uit baatzucht of boosheid in de levenssfeer van een ander in te dringen, zich niet het zelfverwijt op den hals te halen dat men vreemd lijden veroorzaakt heeft, dus zijn eigen deel van de lasten en rampen des levens zelf te dragen, dit niet door geweld of list anderen toe te schuiven, zoo niet de ellende van anderen te vergrooten. Ofschoon stelregels nooit de oorspronkelijke bron of het echte fundament van zedelijkheid zijn, toch mag men ze voor een goeden levenswandel onontbeerlijk noemen, want ze zijn de plaats waarin de gezindheid wordt voor anker gelegd, die uit de bron der moraliteit, welke niet onafgebroken vloeit, ontsprongen is; wanneer het nu later op handelen



aankomt, wordt zij door een afgeleid kanaal in de vereischte richting geleid. Zonder vaste stelregels zouden wij aan de onzedelijke [219]drijfveeren, wanneer ze door de omstandigheden in ons worden wakker gemaakt, onweerstandbaar zijn prijsgegeven. Het vasthouden en opvolgen van stelregels, ondanks daartegen indruischende machten, heet zelfbeheersching. Vrouwen zijn meestal minder goed in staat dan mannen om algemeene beginselen te begrijpen en tot richtsnoer te nemen, daar zij, ook uit het oogpunt der rede, het zwakke geslacht zijn; daarom staan zij in den regel achter bij de mannen in rechtvaardigheid, eerlijkheid en nauwgezetheid van geweten. Zij vervallen eerder tot leugen en valsheid; daarentegen overtreffen zij de mannen in barmhartigheid, want hier is de aanleiding meestal aanschouwelijk en spreekt dus r e c h t s t r e e k s tot het medelijden, waarvoor de vrouwen zeer ontvankelijk zijn. Slechts het aanwezige, het onmiddellijk voorhandene bestaat voor de vrouw in den eigenlijken zin des woords; wat enkel door begripen gekend wordt, het afwezige, verledene, toekomstige, is voor haar niet zoo bevattelijk. Dus is er compensatie: rechtvaardigheid is meer de mannelijke, barmhartigheid meer de vrouwelijke deugd. De gedachte vrouwen in den rechterstoel te plaatsen doet lachen; maar als [220]liefdezusters winnen zij het gewoonlijk van de broeders van barmhartigheid.

Feitelijk is er ten allen tijde menschenliefde geweest, maar theoretisch ter sprake gebracht en nadrukkelijk als d e u g d , ja zelfs als de grootste van alle deugden erkend, werd zij eerst door het Christendom, dat zelfs de vijanden niet van de werking dier liefde wilde buitensluiten. Daarin bestaat dan ook de grootste verdienste van het Christendom, ten minste voor Europa, want in Azië gold reeds duizende jaren vroeger de regel, dat men geen onderscheid moet maken tusschen zich zelf en anderen. Wanneer wij enkel op de theorie letten, dan moeten wij erkennen, dat de filosofen der europeesche oudheid, zelfs Plato meegerekend, wèl rechtvaardigheid, vrijwillige, onbaatzuchtige rechtvaardigheid aanbevolen hebben, maar liefde en barmhartigheid nog niet als deugden hebben beschouwd.

Liefde is het zedelijk motief, als medelijden niet enkel weerhoudt een ander te krenken, doch zelfs aanspoort hem te helpen. De stelregel, waarnaar die deugd zich richt, luidt aldus: „help allen, zooveel in uw vermogen is”. Natuurlijk moeten de handelingen, waarmee ik een ander [221]bijsta, niet mijn eigen welzijn op het oog hebben, dus niet om loon in deze of een andere wereld verricht worden, ook niet daarom dat ik door ze na te laten de achting der menschen of de achting voor mij zelf zou verliezen; wanneer zulke beweegredenen in het spel zijn, moet het liefdebetoon uit een zedelijk oogpunt onverschillig heeten. Zeer juist wordt dan ook in het evangelie van Mattheus gezegd, dat wie met zijn giften pronkt zijn loon weg heeft. Eveneens wordt in de Veda's verzekerd, dat wie loon voor zijn werken begeert, nog op den weg der duisternis wandelt en niet rijp is voor de verlossing.

Als de stelregel: niemand te krenken door de handelingen van den rechtvaardige, in toepassing wordt gebracht, werkt het medelijden niet rechtstreeks, maar toch blijft het steeds bereid om te voorschijn te treden. Stel b.v. dat iemand in strijd met zijn beginsel lust bespeurt om een door hem gevonden kostbaar voorwerp te behouden, dan zal, met terzijdestelling van alle berekeningen van voorzichtigheid en van vrees voor het hiernamaals, niets hem zoo gemakkelijk op het pad der rechtvaardigheid terugbrengen, als de voorstelling van den angst, het harteleed en [222]de weeklachten van den verliezer. In het besef van deze waarheid wordt dikwijls aan de oproeping in de dagbladen om verloren geld terug te brengen toegevoegd, dat de verliezer een arm mensch is, iemand die het niet missen kan.

Deze beschouwingen zullen duidelijk maken, dat rechtvaardigheid als echte, vrije deugd, inderdaad haar oorsprong heeft in medelijden. Men bedenke hierbij hoe gering de maat van vrijwillige, onzelfzuchtige, onopgesierde, rechtvaardigheid is, welke onder de menschen wordt aangetroffen, hoezeer zij altoos als verrassende uitzondering voorkomt en tot haar namaak, uit berekening voortvloeiende en overal luid

rondgebazuinde rechtvaardigheid, wat hoedanigheid en hoeveelheid betreft, in dezelfde verhouding staat als goud tot koper. Ik zou de laatste de algemeene, de andere de hemelsche rechtvaardigheid willen noemen, want zij is het, die volgens Hesiodus in de ijzeren eeuw de aarde verliet, om boven bij de goden te wonen. Voor deze zeldzame en op aarde steeds uitheemsche plant is de wortel van het medelijden sterk genoeg.

Onrecht bestaat altijd in krenking van een ander. Dus is het begrip onrecht positief en gaat [223]het vóór aan het begrip recht, dat negatief is, en enkel de handelingen aanduidt, die men verrichten kan, zonder anderen kwaad te doen, zonder onrecht te plegen. Het ligt voor de hand, dat tot die sfeer van het recht ook alle handelingen behooren, welke geen ander doel hebben dan onrecht af te weren. Immers geen medelijden met een ander kan mij er toe brengen mij gewillig door hem te laten benadeelen. Dat het begrip *r e c h t* negatief is, blijkt ook uit de verklaring, die de vader der filosofische rechtsleer, Hugo Grotius, aan het begin van zijn werk over „Het Recht van oorlog en vrede” geeft in deze woorden: „Recht beteekent hier niets anders dan wat rechtvaardig is, en dit meer in een ontkennenden dan in een stellenden zin, in zoover recht is, wat geen onrecht is”. De negativiteit van het recht blijkt ook, in strijd met den schijn, uit de gewone definitie: „ieder het zijne geven”. Is het ’t zijne, dan hoeft men het hem niet te geven; de bedoeling is dus: „niemand het zijne nemen”. Daar recht enkel negatief is, laat het zich afdwingen, want de regel „doe niemand kwaad”, kan door allen gelijktijdig in praktijk worden gebracht. Het dwanginstituut daartoe is de Staat, wiens [224]eenig doel is de enkelingen tegen elkander en het geheel tegen buitenlandsche vijanden te beschermen. Eenige filosofen van den tegenwoordigen tijd zouden den Staat wel willen verdraaien tot een zedelijkheids- of opvoedingsinstituut, maar dan komt men er licht toe om de persoonlijke vrijheid aan te randen, de individueele ontwikkeling te belemmeren. Op dien weg is men vroeger tot inquisitie, auto’s da fe, godsdienstoorlogen afgedwaald; het woord van Frederik den Groote: „in mijn land moet ieder op zijn eigen façon voor zijn zaligheid kunnen zorgen” gaf te kennen, dat hij dien verkeerden weg nooit wilde betreden.

Daarentegen zien wij ook thans nog overal, met uitzondering misschien van Noord-Amerika, den Staat de behartiging der metaphysische behoeften van zijn burgers op zich nemen. De regenten schijnen tot hun beginsel de woorden van Quintus Curtius gekozen te hebben: „Niets bestuurt den grooten hoop zoo zeker als het bijgeloof; de in den regel teugellooze, wreede en wankelmoedige massa gehoorzaamt, als ze door godsdienstwaan wordt aangegrepen, eer haar priesters dan haar overheden”.

Hier is het noodig voor het begrip plicht, waaraan [225]zoowel in de ethika als in het leven een te groote uitbreiding wordt gegeven, de juiste grens te trekken. Onrecht is altijd krenking van een ander in zijn persoon, zijn vrijheid, zijn eigendom, zijn eer. Dus schijnt te volgen, dat ieder onrecht een werkelijke aanranding, een daad moet zijn. Intusschen zijn er handelingen, welke men niet n a l a t e n kan, zonder onrecht te plegen. Dat zijn de eigenlijke plichten. Ziedaar de juiste bepaling van het begrip plicht, dat zijn eigenaardigheid geheel verliest, wanneer men, gelijk in de heerschende moraal, iedere loffelijke handeling plicht noemt, en dus vergeet, dat wat plicht is ook schuld moet zijn. Plicht, le devoir, duty is een handeling, welke men niet ongedaan kan laten, zonder een ander te benadeelen. Maar dat kan slechts dán het geval zijn, wanneer men zich tot een zoodanige handeling verbonden, dus v e r p l i c h t heeft. Alle plichten berusten op een uitdrukkelijke, wederkeerige overeenkomst, zooals tusschen vorst en volk, regeering en beambten, heer en knecht, advocaat en cliënt, geneesheer en zieke. Daarom geeft iedere plicht een recht, want niemand kan zich verplichten zonder een motief, zonder eenig voordeel voor zich er in te zien. Slechts één verplichting [226]is mij bekend, die niet op een overeenkomst berust, maar eenvoudig uit een handeling voortspruit, daar hij, jegens wien men ze heeft, nog niet bestond, toen men haar aanvaardde: het is die der ouders tegenover hunne kinderen. Wie een kind in de wereld brengt, is verplicht het te onderhouden tot het zich zelf onderhouden kan, dus onder omstandigheden levenslang.

Dit alles schijnt hoogst eenvoudig, maar Schopenhauer, die een denker is, en dus de conclusies uit zijne præmissen weet te trekken, voegt er aan toe: Geen plicht is het een

hongerlijder brood te geven. Hard en onmenselijk mag dat heeten, maar van plicht behoort enkel daar sprake te zijn, waar recht er aan over staat. Inderdaad is het verkeerd het begrip plicht zóó uit te breiden, dat alles wat goed en loffelijk is er onder valt, want de echte plichten komen dan in het gedrang en loopen gevaar voor het publiek besef hun bindend karakter te verliezen. Misbruik van de taal kan een nadeeligen invloed uitoefenen op de zeden van een volk en is dikwijls zelf een spiegel van bederf en karakterzwakte. Men moet dankbaarheid geen plicht noemen, ook al is het uitblijven er van hatelijk en ergerlijk; immers men kan niet beweren, dat de weldoener een koop heeft willen sluiten en zich dus in zijn recht gekrenkt mag achten, als hij geen dank te oogsten krijgt. [227] Zoo is het ook beter het met de strikte rechtvaardigheid, dan met de zoogenaamde billijkheid te houden; wie zich in de eerste plaats vriend van billijkheid noemt, loopt gevaar in voorkomende omstandigheden niet op zijn eigen recht te staan, zelfs aan het recht van derden afbreuk te doen. Grootmoedigheid is heerlijk, maar noodiger is stipte rechtvaardigheid. Vandaar de staatstaak om onrecht met geweld af te weren en zoo aan het grenzenlooze egoïsme, de boosheid van velen, de wreedheid van enkelen paal en perk te stellen. Zonder den dwang der wetten, en de bescherming, die door justitie en politie wordt uitgeoefend, zou het blijken, dat te midden van de duizenden, die vreedzaam op straat naast en door elkander loopen, tal van tijgers en wolven worden aangetroffen, die zeer zeker een muilkorf van noode hebben.

Waarop berust het groote verschil der menschen uit een zedelijk oogpunt? Als medelijden de grondrijfveer is tot alle echte, dus onbaatzuchtige rechtvaardigheid en menschenliefde, waarom wordt de een wèl, de ander niet daardoor bewogen? Is misschien de ethika, terwijl zij de zedelijke drijfveeren aanwijst, ook in staat ze aan het werk te zetten? Kan zij den hardvochtigen mensch in een medelijdend en zoo in een rechtvaardig en liefderijk mensch omscheppen?—Stellig niet. Gelijk [228]aan den slang gifttanden en giftblaas zijn aangeboren, zoo is den boosaardige zijn boosheid aangeboren. „Willen wordt niet door onderwijs aangeleerd”, heeft de opvoeder van Nero gezegd. Reeds Theognis verzekerde, dat men door sermoenen van een slechtaard nooit een goed mensch zou kunnen maken. Wanneer niet het karakter als oorspronkelijk en onveranderlijk voor alle verbetering ontoegankelijk ware, dan zouden de vele godsdienstige inrichtingen en moraliseerende genootschappen haar doel stellig niet gemist hebben en in doorsnede de oudere helft van ons geslacht beter zijn dan de jongere. Daarvan is echter zoo weinig een spoor te vinden, dat wij omgekeerd eer van jongelieden dan van ouden grootmoedigheid en zielenadel verwachten. Het kan gebeuren, dat een mensch, als hij op jaren is

gekomen, beter of slechter schijnt dan hij in zijn jeugd was: dit ligt slechts daaraan dat in den ouderdom, tengevolge van juister en rijper kennis, het karakter zuiverder te voorschijn treedt, terwijl in de jeugd, door onwetendheid, dwalingen en hersenschimmen, valsche motieven den wil kunnen bepalen. Want de motieven, welke op een mensch invloed uitoefenen, zijn niet, gelijk bij het dier, zonder uitzondering [229]aanschouwelijke voorstellingen, dus rechtstreeks aan de werkelijkheid ontleend, maar dikwijls gedachten, welke zoowel onjuist als juist kunnen zijn. Doch van welken aard de motieven ook mogen zijn, voor welke een bepaald karakter op een zeker tijdstip toegankelijk is, wanneer zij zich doen gelden, werken zij met dezelfde noodzakelijkheid als oorzaken in het algemeen. Gelijk iedere werking in de onbezielde natuur het noodwendig produkt is van twee factoren, namelijk van de hier zich uitende onveranderlijke natuurkracht en van de die uiting te voorschijn roepende afzonderlijke oorzaak, zoo is iedere daad van een mensch het produkt van zijn individueel karakter en van het ingetreden motief. Zijn die beide gegeven, dan volgt de daad onvermijdelijk. Om een andere daad te doen ontstaan, zou er een ander motief of een ander karakter nodig zijn. Een mensch kan wat hij wil, als hij niet stoffelijk gebonden is. Ziedaar het vrijheidsbesef, waarvan het zelfbewustzijn getuigt. Maar wat hij wil en dus doet, dat hangt af van zijn onveranderlijk karakter en van de motieven, voor welke hij, ten gevolge van zijn meerdere of mindere kennis, ontvankelijk is. [230]

Wanneer de verzoeken van een lang leven iemand niet tot misdaad hebben kunnen bewegen, dan zal hij ook later niet licht motieven daartoe ontmoeten. Dat schijnt mij de reden te zijn van de achting, die aan den ouderdom wordt bewezen, want voorwaarde van die achting is, dat de grijsaard een onbesproken naam behouden heeft. Door de beloften der moralisten om de menschen beter te maken heeft men zich dan ook in het werkelijke leven nooit laten om den tuin leiden, maar aan hem, die eenmaal zich slecht had betoond, geen vertrouwen meer geschonken. Omgekeerd bouwt men huizen op de edelmoedigheid van hem, die eenmaal daarvan

bewijzen heeft gegeven. „Het werken volgt op het zijn” is een stelling der scholastiek; ieder ding in de wereld werkt naar zijn onveranderlijken aard, die zijn wezen uitmaakt; zoo ook de mensch. Zooals iemand is, zoo zal, zoo moet hij handelen; de zoogenaamde „vrije wil”, die veroorloven zou op hetzelfde oogenblik zus maar ook zoo te handelen, een wil om zich een wil te kiezen, is een lang versleten fabeltje uit de kindsche dagen der filosofie, waarmee enkel nog eenige oude wijven, met een doctorshoed getooid, te koop loopten. [231]

De drie gronddrijfveeren van den mensch, egoïsme, boosaardigheid, medelijden, worden in ontelbaar verschillende verhoudingen bij de verschillende menschen aangetroffen, maar bij niemand gemist. Zoo zijn er egoïsten, die hun eigen belang nooit zullen opofferen om zich op hun vijand te wreken of om hun vriend te helpen. Anderen, die voor boosaardige motieven sterk ontvankelijk zijn, zullen er niet voor terugdeinzen zich zelf nadeel toe te brengen, wanneer zij maar hun vijand schade kunnen berokkenen. Zij zijn in staat een moord te begaan op hen, van wie ze nadeel hebben ondervonden, en onmiddellijk daarna, om de straf te ontloopen, zich zelf te doodden. Daarentegen bestaat de goedheid des harten in een diep gevoeld, alles omvattend medelijden met alles wat leven heeft, natuurlijk in de eerste plaats met den mensch, daar met de versterking van het intellect de vatbaarheid voor lijden gelijken tred houdt; om die reden leggen de geestelijke en lichamelijke smarten van den mensch veel sterker beslag op het medelijden dan de alleen physische en dan nog doffe pijn van het dier. Karakters van zeldzame goedheid trekken zich vreemd lijden soms nog meer aan dan het eigene, [232] en brengen, om dat te verzachten, offers, door welke zij zich zelven meer leed op den hals halen dan zij aan den ander hulp verleen. Waar zeer velen tegelijk te helpen zijn, deinzen zij er niet voor terug zelve in den dood te gaan. Men denke aan Arnold von Winkelried, die, om zijn vrienden te doen zegevieren, de punten van zooveel speren als hij omvatten kon, op zijn eigen borst richtte.

Het juiste inzicht in de onveranderlijkheid der grondtrekken van het individueel karakter deed Schopenhauer de bedenkelijke stelling nederschrijven, dat de menschen door

opvoeding en ervaring wel wijzer, maar niet beter kunnen worden. Ik neem de vrijheid die stelling bedenkelijk te noemen, wijl door zoo scherpe scheiding tusschen hoofd en hart de eenheid der menschelijke natuur verbroken en tevens de waarheid miskend wordt, dat door de gewoonte om op zekere manier te handelen er een tweede natuur ontstaat.

Overeenkomstig het ongeloofelijk groot, oorspronkelijk verschil tusschen de karakters zullen voor ieder slechts die motieven gelden, welke indruk op hem maken; het is hier juist zooals bij de stoffen, waarvan de eene enkel op zuren, de andere enkel op alkaliën reageert; gelijk dit laatste, zoo is ook het eerste niet te veranderen. [233] Wil men nogtans iemand, die schier alleen voor egoïstische motieven ontvankelijk is, er toe brengen zich als een menschenvriend te gedragen, dan kan dat enkel geschieden door hem voor te spiegelen, dat de verzachting van vreemd leed, langs een omweg, zijn eigen voordeel is, b.v. hem een plaats in den hemel zal bereiden. Daardoor wordt echter zijn wil niet verbeterd. Om dát te bereiken, zou het noodig zijn, hem zoo te veranderen, dat vreemd lijden als zoodanig hem niet meer onverschillig was. Dit is echter veel stelliger onmogelijk dan de verandering van lood in goud. Men kan een mensch het hart in zijn lijf niet omkeeren, de diepste diepte van zijn wezen niet omscheppen. Het eenige, wat men doen kan, is het hoofd te verhelderen, het inzicht juister te maken, den mensch tot een richtiger opvatting van de werkelijkheid, van de echte levensverhoudingen te brengen. Daardoor wordt echter niets verder bereikt dan dat de geaardheid van zijn wil zich konsekwenter, duidelijker, met meer beslistheid uitspreekt. Want, gelijk vele goede handelingen in den grond op valsche motieven, op welgemeende voorspiegelingen van daardoor in deze of een andere wereld te erlangen voordeel [234] berusten, zoo ontspruiten ook vele misdaden uit een valsche beschouwing der menschelijke levensverhoudingen. Hierop steunt het Amerikaansche strafstelsel; het heeft niet tot doel het h a r t van den misdadiger te verbeteren, maar enkel hem het h o o f d recht te zetten, hem het inzicht te doen erlangen, dat arbeid en eerlijkheid een veiliger, ja gemakkelijker weg tot eigen welvaart zijn dan spitsboeverij.



Men zal vragen: waar blijft, bij deze streng deterministische beschouwing, de vrijheid, de schuld, het gevoel van verantwoordelijkheid? Zij gelden niet voor de afzonderlijke handelingen, maar voor het aangeboren en onveranderlijk karakter. Schopenhauer maakt hier onderscheid tusschen het empirisch karakter, dat, gelijk de geheele mensch, voorwerp van ervaring, loutere verschijning, dus aan tijd en ruimte en causaliteit gebonden is, en het intelligibel karakter, dat, als „Ding an sich”, met de vormen der verschijning: tijd, ruimte en causaliteit, niets te maken heeft, en juist dientengevolge volstrekt vrij en onafhankelijk mag heeten. Ten gevolge van deze vrijheid zijn alle daden des menschen zijn eigen werk. „Onze vrijheid hebben we niet, gelijk de heerschende beschouwing het doet, in de afzonderlijke handelingen, maar in ons geheele zijn en wezen, in onze existentie en essentie [235] te zoeken, die gedacht moeten worden als een vrije daad. Enkel voor het aan tijd, ruimte en causaliteit gebonden kenvermogen openbaart zich dat werk der vrijheid in een veelheid en verscheidenheid van handelingen, welke echter, juist omdat er eens voor altijd gekozen is, allen hetzelfde karakter dragen. De vrijheid, welke niet bij het handelen is aan te treffen, ligt in het bestaan. Het is een grondwaling van alle tijden geweest de noodwendigheid aan het bestaan en de vrijheid aan het handelen toe te schrijven”. Uit dat wat wij doen bespeuren wij wat we zijn. Het komt er enkel op aan wat iemand is: wat hij doet, vloeit daaruit met noodzakelijkheid voort. „Het alle onze daden, trots hare afhankelijkheid van de motieven, onloochenbaar begeleidend bewustzijn van eigen macht en oorspronkelijkheid bedriegt dus niet; maar de inhoud ervan schuilt dieper dan de daden, want het beteekent: ieder is, wat hij wil”. De vrijheid wordt dus door deze beschouwing niet opgeheven, maar uit het gebied der afzonderlijke handelingen, waar zij zeer stellig niet aan te treffen is, naar hooger voor ons inzicht niet zoo licht toegankelijk oord verplaatst. „La liberté est un mystère”, roept Schopenhauer met Malebranche uit. Het onveranderlijk karakter van ieder mensch is zijn eigen werk, buiten den tijd tot stand gekomen. Vatte dit, wie het vatten kan.

Er is een eeuwige gerechtigheid, welke slechts [236] door hem begrepen wordt, die inziet, dat aan den wil op zich zelf, aan het „Ding an sich”, de vormen der verschijning niet toebehooren. Wie met de ervaring te rade gaat, ergert zich, wanneer hij den onderdrukte een leven vol lijden tot aan het graf ziet voortslepen, zonder dat zich een wreker, een vergelder vertoont. Maar wie beseft dat martelaar en slachtoffer in den grond één en hetzelfde wezen zijn, dat het dezelfde wil is, die hier onrecht pleegt, ginds onrecht lijdt, dat het bestaan als individu, of, wat op hetzelfde nederkomt, de wil om als individu te bestaan, zonde en bron van ellende is, zal tevens verstaan, dat er juist evenveel geleden als misdreven wordt. Het eenige, wat in werkelijkheid bestaat, is de wil; hij lijdt wat hij zich zelf aandoet, naar verdienste.

Raadzaam is het dus, ziedaar Schopenhauer's slotsom, althans waar men dat kan, dus in eigen gemoed, den wil om te bestaan te breken, en zich zoo de poorten van het zalig Nirwana te ontsluiten.

Dante heeft de stof tot zijn hel, gelijk van zelf spreekt, aan onze werkelijkheid ontleend. Toch is het een echte hel geworden. Toen hij zich [237]echter voornam den hemel en zijne vreugden te schilderen, stuitte hij op een onoverkomelijke zwaarigheid: onze wereld levert geen materialen daartoe. Dus restte hem niets dan ons mede te deelen wat hij daar van zijn voorvader, van zijne Beatrice en van verschillende heiligen aan wijze lessen te hooren kreeg. Hieruit blijkt genoegzaam in wat voor soort van wereld wij leven. Kon men den meest verstokten optimist door de ziekenhuizen, de barakken voor besmettelijke krankheden, de chirurgische folterkamers voeren, ook door de gevangnissen, de martelplaatsen met hare pijnbanken, ook over de slavenmarkten, de slagvelden, de strafplaatsen, vervolgens hem de sombere woningen ontsluiten, waar de armoede zich voor de blikken van koude nieuwsgierigheid schuil houdt, hem ten slotte in den hongertoren van Ugolino een blik laten werpen, dan zou zelfs hij eindelijk inzien, hoe het met „le meilleur des mondes” geschapen staat. Van de ellende dezer wereld verlost te worden is werkelijk het allerbeste. Voor wie dit doorziet, worden de dingen, welke vroeger motieven, prikkels tot daden waren, quietieven: zij brengen den wil tot rust.

De beul en zijn slachtoffer zijn één. De eerste [238]dwaalt, daar hij aan het lijden, de laatste, daar hij aan de schuld geen deel meent te hebben. Gingen hun beiden de oogen open, dan zou hij, die het leed berokkent, inzien, dat hij in alles leeft, wat op deze wijde wereld lijdt, en, voorzoover het met rede is begaafd, te vergeefs vraagt, w a a r o m het tot zoo groot leed in het aanzijn werd geroepen; het slachtoffer zou inzien, dat al het booze, dat op deze wereld wordt verricht, uit dien wil voortvloeit, die ook z i j n wezen uitmaakt, ook in h e m verschijnt, dat hij, door zoo te verschijnen, alle leed op zich genomen heeft, die uit zulk een wil voortspruit, dat hij dus volgens billijkheid door leed getroffen wordt, zoolang hij die wil is. Calderon zegt:

„de grootste schuld des menschen is dat hij geboren werd”. Hoe zou het niet een schuld zijn, daar volgens een eeuwige wet de dood daarop staat?

Let, zegt Schopenhauer, op de heiligen. Als men hun vraagt, waarom zij vasten, zich kastijden, den levenswil trachten af te sterven, de genietingen des levens verafschuwen, dan geven zij zonderlinge antwoorden. Het is omdat wie bij intuïtie de waarheid beseft, daarom nog niet in staat is haar in de afgetrokken taal van het weten te vertolken. Intuïtie is een innerlijke overtuiging, die [239] onder woorden gebracht, in den vorm van afgetrokken begrippen gegoten, geheel anders luidt bij den heilige en bij den wijsgeer, bij den Christen en bij den Boeddhist, ook al bedoelen zij allen een en hetzelfde: de noodzakelijkheid om den levenswil te verzaken en dus het lichaam, waarin die wil zichtbaar wordt, te kastijden. Zij allen kennen de waarheid en brengen haar ieder op zijn manier in praktijk. Zij allen zijn van hetzelfde overtuigd, want dat blijkt uit hunne daden, terwijl de dogmen, bij mannen van een zelfde innerlijke overtuiging, zeer verschillend kunnen klinken. De gemeenschappelijke overtuiging is, dat men geen onderscheid moet maken tusschen zich zelf en anderen, dat dus door askese de eigen wil gebroken moet worden; dat men trachten moet te verzinken in het Alééne.

[Inhoud]

## SLOTWOORD

Ziedaar, hoofdzakelijk in de eigen woorden van Schopenhauer, een niet al te onvolledig beeld van zijn leer. Uit de „Parerga und Paralipomena” behoefde ik niets mede te deelen, want zij zijn voortreffelijk in het Hollandsch vertaald door Dr. van den Bergh van Eysinga, predikant te Zutphen.

Het is niet te loochenen, dat wij talrijke woorden van wijsheid te hooren kregen. Toch waagde ik het hier en daar een aanmerking in te vlechten. Ik had er meer [240]kunnen maken. Over ons kenvermogen spreekt Schopenhauer zóó, alsof het ons een beletsel is om te kennen. Hij meent dat alle begrippen, causaliteit alleen uitgezonderd, in aanschouwing wortelen. Die meening schijnt mij onjuist. Voorts: gelijk het niet raadzaam is margarine onder den naam van boter op de markt toe te laten of bedeeeling voor pensioen te doen doorgaan, zoo is het bedenkelijk aan het begrip „wil” een zoo kolossale uitbreiding te geven, dat het echt menschenlijke willen erdoor in de schaduw komt te staan. Maar dat zijn kleinigheden, immers in hoofdzaak enkel theoretische bedenkingen. Wat weerzin inboezemt en een rilling over het lijf jaagt, is de verachting van dezen genialen en bewonderenswaardigen man voor de wereld en het leven, zijn onverholten atheïsme, zijn pessimisme; welnu, dat alles vloeit uit een en dezelfde bron.

Van „waarde” kan volgens Schopenhauer enkel sprake zijn als er handel gedreven wordt: zooveel gerst staat met zooveel tarwe gelijk. Volstrekte waarde is er niet. Schopenhauer heeft, van die onderstelling uitgaande, gelijk: als niets op zichzelf begeerlijk is, als geen einddoel ons wenkt, dan is het leven een kringloop over een gloeiende plaat, die slechts hier en daar wat koeler plekken oplevert, dan kan er van vooruitgang evenmin als van achteruitgang sprake zijn, dan is er enkel zinloos loopen, plaatsverwisseling. Schopenhauer heeft gelijk: als wij ook in de diepste

diepten der ziel enkel [241]doeleinden aantreffen, die niet waard zijn gewild te worden, als het geheele leven, zelfs dat der besten, een akelige klucht is, als wij ons enkel met zeepbellen vermaken, dan is het willen-leven onzin, en het niet-willen-leven de hoogste wijsheid. Schopenhauer heeft gelijk: als er geen vast doel is, dan moet alle geschiedenis onbelangrijk heeten, dan weet wie Herodotus gelezen heeft genoeg van den zwaren en verwarden droom, die het menschelijk leven uitmaakt en behoeft men niet nieuwsgierig te zijn naar wat nog andere historici te vertellen hebben.

Maar, mag ik vragen, verraadt het niet eenig gebrek aan zelfbezinning, te loochenen dat het leven een doel zou hebben? Vanwaar ons besef van volstrekte waarde, zoo alles, op de keper beschouwd, nietig en onbeteekenend is? Vanwaar ons denkbeeld van het onverderfelijke, wanneer wij in en buiten ons enkel het vergankelijke aantreffen? Hier geldt misschien het oude woord: „wij zouden u niet zoeken, o God, zoo wij u niet reeds gevonden hadden”. Men meene niet, dat dit een vermomde wederinvoering is van het ontologisch bewijs, een verkeerde conclusie van begrip tot bestaan. Mijn bedoeling is deze: als de waarde van alle bestaan nul is, waar halen wij dan den maatstaf vandaan, die ons veroorlooft het vonnis van nietigheid te vellen? Schopenhauer was veel te verstandig om de balans te willen opmaken van lust en onlust in deze wereld. Aan [242]het platte optimisme antwoordt hij terecht: het groote schandaal is niet het overwicht, maar het bestaan van het kwaad. Laten er duizenden in weelde en voorspoed leven; dat vermindert in geenen deele de ellende van een enkel ongelukskind. Wat wij echter moeten opmerken is, dat er onstoffelijke goederen zijn van duurzame beteekenis, zooals zielenadel en karaktersterkte, wetenschap en kunst, gerechtigheid, nationale onafhankelijkheid, staatkundige, maatschappelijke, geestelijke vrijheid, welke verder reiken dan de belangen van den nietigen enkeling. De individuele kan aan zulke zaken zijn hart verpanden; het bewijst dat het individueele bestaan geen zonde is, doet zelfs vermoeden, dat de mensch meer is dan een ééndagsvlieg. De wereld is niet voltooid en de mensch evenmin. Licht en

duisternis, het heilige en het onheilige, recht en onrecht worstelen om den voorrang. Het is onzen taak in dien strijd aan den goeden kant te staan.

Dat de mensch niet enkel voor zijn plezier in de wereld is, wist men reeds lang voor Schopenhauer. Ook valt het te begrijpen dat iemand, die genot als maatstaf aanlegt, het leven slecht noemt. Geheel anders luidt het oordeel, als men meent dat het 's menschen bestemming is in het rijk der geesten een rang te veroveren, zelf medebouwmeester te zijn van een geestelijk heelal.

Schopenhauer zegt: „het geweten is het protokol [243]onzer daden”. Hij voegt er aan toe, dat wij meestal ons zelven tegenvallen, als wij door onze handelingen aan ons zelven ontdekt worden. Wat wil dat anders zeggen dan dat wij tegenover een rechter staan, die in onzen boezem woont, beurtelings ons vrijspreekt en vonnist? En toch zou plicht een herschenschim zijn? Toch zou „het onvoorwaardelijk gebod” een misbaksel zijn, dat Kant enkel aan het toeval van zijn Joodsch-Christelijke opvoeding, aan zijn vroege kennismaking met de „de Tien geboden” te danken zou hebben? Neen, het „beter bewustzijn”, waarvan Schopenhauer zelf spreekt, „het beste in den mensch”, zooals hij het elders noemt, was bij hem, gelijk bij ieder onzer, een levende waarheid, maar mag tevens een afdoende weerlegging van zijn atheïsme en pessimisme worden genoemd. Schopenhauer prijst Mad. Guion, waar zij zegt: „mij is alles onverschillig; ik k a n niets meer willen; ik weet dikwijls niet of ik leef dan wel niet leef”. Met Bossuet keuren wij dat quietisme af, dat jagen naar doode rust. Wij achten het beter den wil te stalen dan hem te doden.

Hadden wij ongelijk, toen wij op de eerste bladzijde van dit boek beweerden, dat de mensch Schopenhauer en zijn wijsbegeerte niet van elkander te scheiden zijn? De groote grief der moeder was reeds: gij zijt zoo bedilziek en erkent niets boven u. [245]

[Inhoud]



# INHOUDSOPGAVE

Blz.

Werk en persoonlijkheid bij Schopenhauer niet te scheiden	1
Tweeërlei geestesrichting, die van den intellektualist en die van den voluntarist	1
Vergelijking tusschen Hegel en Schopenhauer	2
Schopenhauer's pessimisme en sympathie voor Buddhismisme	9
Zijn betrekkelijk Kantianisme	11
Zijn moraal vertoont een Indisch karakter	15
Geen onderscheid tusschen u en mij	16
Verwantschap tusschen Schopenhauer en hedendaagsche geestesstroomingen	18
Schopenhauer's inborst en levensgeschiedenis	19
Goethe en Schopenhauer	23
Schopenhauer wordt op zijn ouden dag beroemd	27
Zijn testament en dood	29
<b>Fragmenten uit: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde”</b>	<b>32</b>

Verschil tusschen oorzaken, kengronden, zijnsgronden en beweegredenen  
33

Oorzaken en hare werkingen zijn steeds veranderingen 35

Geen eerste oorzaak 37 [246]

Het begrip substantie: enkel de stof blijft 42

Maar de stof is er niet buiten het bewustzijn 45

Het intellekt roept de stoffelijke dingen in het aanzijn 46

Bouwt ze op uit gewaarwordingen met behulp van tijd, ruimte en  
causaliteit, welke drie subjektieve opvattingswijzen zijn 49

Dus zijn de lichamen enkel aanschouwelijke voorstellingen 50

Tot welke de dieren beperkt blijven, terwijl de mensch er afgetrokken  
voorstellingen, begrippen, van maakt 54

De mensch is zoo een redelijk en sprekend wezen 56

Wanneer komen de wolven? 64

**Fragmenten uit: „Welt als Wille und Vorstellung” 66**

Vergelijking tusschen Locke en Schopenhauer 66

Het subjekt, dat alles kent, kent alleen zich zelf niet 70

Subjekt en objekt, de kenner en het gekende, zijn van elkaar onafscheidelijk  
70

Daar tijd, ruimte en causaliteit manieren van opvatting zijn, worden zij van  
het subjekt uit, a priori, gekend, maar enkel bij de objekten aangetroffen

Gelijk Kant bewees en Schopenhauer met eigen argumenten nader staat  
72

Oorzaak en werking zijn niet gelijktijdig 81

Het materialisme is dwaasheid volgens Schopenhauer 84

Hoe kan hij dan de wereld een hersenphenomeen noemen? 89

Verschil tussen droom en werkelijkheid 91

Intellect past bij mensch en dier de causaalwet toe 95

Maar het onredelijk dier is slaaf van het oogenblik 97

De bron der taal is bij de begrippen te zoeken, welke zelve zijn afgeleid uit  
aanschouwingen 100

Verschil tussen aanschouwelijke en begripmatige kennis en betrekkelijke  
waarde van beide 105

Waarom lacht alleen de mensch? 109

Twee soorten van het lachwekkende 110

Over scherts, ernst, ironie en humor 113

Rechtstreeksche evidentie voorwaarde van bewijs 115

En op meetkundig gebied te verkiezen boven bewijs 116

De wereld is niet enkel voorstelling, maar tevens wil 120

Vraagtekens bij Schopenhauer's uitspraken geplaatst 121

In het zelfbewustzijn verschijnt men aan zich zelf als willend	124
Maar die zelfkennis is geen kennis van echte [248]werkelijkheid, daar zij aan den tijdsvorm gebonden is	125
Ons eigenlijk wezen is een wil, die van tijd, ruimte en gronden onafhankelijk is, een ongebonden en onredelijke wil, van welken zich enkel zeggen laat wat hij n i e t is	125
Die zelfde onkenbare wil is het wezen van alle andere dingen	126
Bewustzijn, kennis is secundair, enkel doellooze wil is oorspronkelijk	128
Willen en werken zijn één	136
Verschijsning van wil is allerwege aan de wet der noodzakelijkheid onderworpen	142
De verschijningen van den wil staan op verschillend peil	144
Er spiegelen zich in haar verschillende onverderfelijke ideeën af	149
De kunstenaar in ons verliest zich in de blijde aanschouwing der ideeën en wordt zoo tijdelijk van zijn egoïsme bevrijd, onttrokken aan het vergankelijke. Voorbeelden van ideeën	150
Definitie van kunst	154
Definitie van genialiteit	155
Verhouding van genialiteit en fantasie tot elkaar	156
Hoe genialiteit en waanzin, schoon zeer verschillend, aan elkander grenzen	159 [249]

Wat hebben waanzinnige en dier gemeen en waarin verschillen zij?	161
In hoever een echt kunstwerk hooger staat dan de werkelijkheid	163
Uitnemendheid der Nederlandsche schilderschool	166
Vershil tusschen het schoone en het verhevene	169
In hoever ieder ding schoon is, maar de mensch het in schoonheid wint van alle schepselen	171
Over bouwkunst	172
Hoe de kunstenaar het schoone uit zich zelf put	175
Vershil tusschen ideeën en begrippen	176
Vershil tusschen echte kunstenaars en nabootsers	177
Over allegorie en symbool	178
Waarom muziek te midden der schoone kunsten een geheel eenige plaats inneemt	180
Hoe de natuur niet aan de individuen, enkel aan de soorten hecht	186
Waarom verliefdheid zich op een bepaald individu richt	189
Dit verschijnsel te vergelijken met werkingen van instinkt	192
Door welke enkel het belang der soort gediend wordt	194
Schopenhauer en Wagner	196 [250]
<b>Fragmenten uit: „Ueber den Willen in der Natur”</b>	197
<u>Copernicus</u> en anderen noemen zwaarte een verlangen der stof	197

Waarom groote denkers dikwijls ietwat bijgeloovig zijn	199
Over magie	200
De onkreukbaarheid der natuurwetten is begrijpelijk	202
Hoe is zij te rijmen met Schopenhauer's erkenning van magische gebeurtenissen?	203
<b>Fragmenten uit: „Die beiden Grundprobleme der Ethik”</b>	<b>204</b>
Hoe onbegrensd egoïsme te verklaren	205
Hoe boosaardigheid te verklaren	207
Hoe gewetensangst te verklaren	209
Hoe medelijden, bron van de twee kardinale deugden, te verklaren	210
Rechtvaardigheid onthoudt zich anderen kwaad te doen	217
Liefde beijvert zich anderen goed te doen	217
Onontbeerlijk zijn goede stelregels	218
Waarom mannen meer tot rechtvaardigheid, vrouwen meer tot medelijden overhellen	219
In Europa werd liefde het eerst door het Christendom als deugd erkend	220 [251]
Onrecht is een positief, recht een negatief begrip	222
De Staatstaak worde beperkt opgevat. De Staat zij geen opvoedingsinstituut	224

Hongerlijders te voeden is geen „plicht” 226

Het karakter van ieder mensch is onveranderlijk 228

De motieven, voor welke een mensch toegankelijk is, worden door zijn karakter en zijn kennis bepaald en beslissen hoe hij zich gedraagt 229

De zoogenaamde „vrije wil” is een sprookje 230

Verantwoordelijk is ieder, want hij is wat hij wil 234

Raadzaam is het den levenswil te breken 337

**Slotwoord** 239

Hoe het kwam, dat Schopenhauer door den daemon van het pessimisme werd bezeten 240

Bevrijding er van slechts mogelijk door de erkenning van geestelijke waarden 241

Ook bij Schopenhauer ontbrak die erkenning niet geheel 243

## COLOFON

### Beschikbaarheid

Dit eBoek is voor kosteloos gebruik door iedereen overal, met vrijwel geen beperkingen van welke soort dan ook. U mag het kopiëren, weggeven of hergebruiken onder de voorwaarden van de Project Gutenberg Licentie in dit eBoek of on-line op [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org) ↗.

Dit eBoek is geproduceerd door het on-line gedistribueerd correctieteam op [www.pgdp.net](http://www.pgdp.net) ↗.

### Metadata

<b>Titel:</b>	Uren met Schopenhauer	
<b>Auteur:</b>	Arthur Schopenhauer (1788–1860)	Info <a href="https://viaf.org/viaf/17229367/">https://viaf.org/viaf/17229367/</a>
<b>Redacteur:</b>	Bernard Hendrik Cornelis Karel van der Wijck (1836–1925)	Info <a href="https://viaf.org/viaf/66406537/">https://viaf.org/viaf/66406537/</a>
<b>Aanmaakdatum bestand:</b>	2023-11-20 20:32:24 UTC	
<b>Taal:</b>	Nederlands (Spelling De Vries-Te Winkel)	
<b>Oorspronkelijke uitgiftdatum:</b>	1916	

### Codering

Dit boek is weergegeven in oorspronkelijke schrijfwijze. Afgebroken woorden aan het einde van de regel zijn stilzwijgend hersteld. Kennelijke zetfouten in het origineel zijn verbeterd. Deze verbeteringen zijn aangegeven in de colofon aan het einde van dit boek.

### Documentgeschiedenis



2023-11-19 Begonnen.

## Verbeteringen

De volgende verbeteringen zijn aangebracht in de tekst:

Bladzijde	Bron	Verbetering	Bewerkingsafstand
2	repenen	redenen	1
5	wereldraadsal	wereldraadsel	1
24	vrienn	vriend	1
34	derhoeken	der hoeken	1
44, 82	bv.	b.v.	1
44, 75	[Niet in bron]	,	1
48, 169	objectieve	objektieve	1
55	halstarrig	halsstarrig	1
64, 242	[Niet in bron]	.	1
76, 153	subject	subjekt	1
80	Bv.	B.v.	1
88	subjeckt	subjekt	1
93	toetsteen	toetssteen	1
104	kerngrond	kengrond	1
112	staat	straat	1
114	doen	doet	1
135	.	,	1
136	de	te	1
141	[Niet in bron]	”	1
142	openbariug	openbaring	1
170	individueel	individueel	1
214	metafysika	metaphysica	3
219	drijfveeren	drijfveeren	1
239	Schoppenhauer	Schopenhauer	1
240	,	.	1
242	indivudu	individu	1
243	ondekt	ontdekt	1
250	Cerpernicus	Copernicus	2

\*\*\* END OF THE PROJECT GUTENBERG EBOOK UREN MET  
SCHOPENHAUER \*\*\*

Updated editions will replace the previous one—the old editions will be renamed.

Creating the works from print editions not protected by U.S. copyright law means that no one owns a United States copyright in these works, so the Foundation (and you!) can copy and distribute it in the United States without permission and without paying copyright royalties. Special rules, set forth in the General Terms of Use part of this license, apply to copying and distributing Project Gutenberg™ electronic works to protect the PROJECT GUTENBERG™ concept and trademark. Project Gutenberg is a registered trademark, and may not be used if you charge for an eBook, except by following the terms of the trademark license, including paying royalties for use of the Project Gutenberg trademark. If you do not charge anything for copies of this eBook, complying with the trademark license is very easy. You may use this eBook for nearly any purpose such as creation of derivative works, reports, performances and research. Project Gutenberg eBooks may be modified and printed and given away—you may do practically ANYTHING in the United States with eBooks not protected by U.S. copyright law. Redistribution is subject to the trademark license, especially commercial redistribution.

START: FULL LICENSE

# THE FULL PROJECT GUTENBERG LICENSE

PLEASE READ THIS BEFORE YOU DISTRIBUTE OR USE THIS WORK

To protect the Project Gutenberg™ mission of promoting the free distribution of electronic works, by using or distributing this work (or any other work associated in any way with the phrase “Project Gutenberg”), you agree to comply with all the terms of the Full Project Gutenberg™ License available with this file or online at [www.gutenberg.org/license](http://www.gutenberg.org/license).

## **Section 1. General Terms of Use and Redistributing Project Gutenberg™ electronic works**

1.A. By reading or using any part of this Project Gutenberg™ electronic work, you indicate that you have read, understand, agree to and accept all the terms of this license and intellectual property (trademark/copyright) agreement. If you do not agree to abide by all the terms of this agreement, you must cease using and return or destroy all copies of Project Gutenberg™ electronic works in your possession. If you paid a fee for obtaining a copy of or access to a Project Gutenberg™ electronic work and you do not agree to be bound by the terms of this agreement, you may obtain a refund from the person or entity to whom you paid the fee as set forth in paragraph 1.E.8.

1.B. “Project Gutenberg” is a registered trademark. It may only be used on or associated in any way with an electronic work by people who agree to be bound by the terms of this agreement. There are a few things that you can do with most Project Gutenberg™ electronic works even without complying with the full terms of this agreement. See paragraph 1.C below. There are a lot of things you can do with Project Gutenberg™ electronic works if you follow the terms of this agreement and help preserve free future access to Project Gutenberg™ electronic works. See paragraph 1.E below.

1.C. The Project Gutenberg Literary Archive Foundation (“the Foundation” or PGLAF), owns a compilation copyright in the collection of Project Gutenberg™ electronic works. Nearly all the individual works in the collection are in the public domain in the

United States. If an individual work is unprotected by copyright law in the United States and you are located in the United States, we do not claim a right to prevent you from copying, distributing, performing, displaying or creating derivative works based on the work as long as all references to Project Gutenberg are removed. Of course, we hope that you will support the Project Gutenberg™ mission of promoting free access to electronic works by freely sharing Project Gutenberg™ works in compliance with the terms of this agreement for keeping the Project Gutenberg™ name associated with the work. You can easily comply with the terms of this agreement by keeping this work in the same format with its attached full Project Gutenberg™ License when you share it without charge with others.

1.D. The copyright laws of the place where you are located also govern what you can do with this work. Copyright laws in most countries are in a constant state of change. If you are outside the United States, check the laws of your country in addition to the terms of this agreement before downloading, copying, displaying, performing, distributing or creating derivative works based on this work or any other Project Gutenberg™ work. The Foundation makes no representations concerning the copyright status of any work in any country other than the United States.

1.E. Unless you have removed all references to Project Gutenberg:

1.E.1. The following sentence, with active links to, or other immediate access to, the full Project Gutenberg™ License must appear prominently whenever any copy of a Project Gutenberg™ work (any work on which the phrase “Project Gutenberg” appears, or with which the phrase “Project Gutenberg” is associated) is accessed, displayed, performed, viewed, copied or distributed:

This eBook is for the use of anyone anywhere in the United States and most other parts of the world at no cost and with almost no restrictions whatsoever. You may copy it, give it away or re-use it under the terms of the Project Gutenberg License included with this eBook or online at

[www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org). If you are not located in the United States, you will have to check the laws of the country where you are located before using this eBook.

1.E.2. If an individual Project Gutenberg™ electronic work is derived from texts not protected by U.S. copyright law (does not contain a notice indicating that it is posted with permission of the copyright holder), the work can be copied and distributed to anyone in the United States without paying any fees or charges. If you are redistributing or providing access to a work with the phrase “Project Gutenberg” associated with or appearing on the work, you must comply either with the requirements of paragraphs 1.E.1 through 1.E.7 or obtain permission for the use of the work and the Project Gutenberg™ trademark as set forth in paragraphs 1.E.8 or 1.E.9.

1.E.3. If an individual Project Gutenberg™ electronic work is posted with the permission of the copyright holder, your use and distribution must comply with both paragraphs 1.E.1 through 1.E.7 and any additional terms imposed by the copyright holder. Additional terms will be linked to the Project Gutenberg™ License for all works posted with the permission of the copyright holder found at the beginning of this work.

1.E.4. Do not unlink or detach or remove the full Project Gutenberg™ License terms from this work, or any files containing a part of this work or any other work associated with Project Gutenberg™.

1.E.5. Do not copy, display, perform, distribute or redistribute this electronic work, or any part of this electronic work, without prominently displaying the sentence set forth in paragraph 1.E.1 with active links or immediate access to the full terms of the Project Gutenberg™ License.

1.E.6. You may convert to and distribute this work in any binary, compressed, marked up, nonproprietary or proprietary form, including any word processing or hypertext form. However, if you provide access to or distribute copies of a Project Gutenberg™ work in a format other than “Plain Vanilla ASCII” or other format used in the

official version posted on the official Project Gutenberg™ website (www.gutenberg.org), you must, at no additional cost, fee or expense to the user, provide a copy, a means of exporting a copy, or a means of obtaining a copy upon request, of the work in its original “Plain Vanilla ASCII” or other form. Any alternate format must include the full Project Gutenberg™ License as specified in paragraph 1.E.1.

1.E.7. Do not charge a fee for access to, viewing, displaying, performing, copying or distributing any Project Gutenberg™ works unless you comply with paragraph 1.E.8 or 1.E.9.

1.E.8. You may charge a reasonable fee for copies of or providing access to or distributing Project Gutenberg™ electronic works provided that:

- You pay a royalty fee of 20% of the gross profits you derive from the use of Project Gutenberg™ works calculated using the method you already use to calculate your applicable taxes. The fee is owed to the owner of the Project Gutenberg™ trademark, but he has agreed to donate royalties under this paragraph to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation. Royalty payments must be paid within 60 days following each date on which you prepare (or are legally required to prepare) your periodic tax returns. Royalty payments should be clearly marked as such and sent to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation at the address specified in Section 4, “Information about donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation.”
- You provide a full refund of any money paid by a user who notifies you in writing (or by e-mail) within 30 days of receipt that s/he does not agree to the terms of the full Project Gutenberg™ License. You must require such a user to return or destroy all copies of the works possessed in a physical medium and discontinue all use of and all access to other copies of Project Gutenberg™ works.
- You provide, in accordance with paragraph 1.F.3, a full refund of any money paid for a work or a replacement copy, if a defect in the electronic work is discovered and reported to you within 90 days of receipt of the work.

- You comply with all other terms of this agreement for free distribution of Project Gutenberg™ works.

1.E.9. If you wish to charge a fee or distribute a Project Gutenberg™ electronic work or group of works on different terms than are set forth in this agreement, you must obtain permission in writing from the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, the manager of the Project Gutenberg™ trademark. Contact the Foundation as set forth in Section 3 below.

#### 1.F.

1.F.1. Project Gutenberg volunteers and employees expend considerable effort to identify, do copyright research on, transcribe and proofread works not protected by U.S. copyright law in creating the Project Gutenberg™ collection. Despite these efforts, Project Gutenberg™ electronic works, and the medium on which they may be stored, may contain “Defects,” such as, but not limited to, incomplete, inaccurate or corrupt data, transcription errors, a copyright or other intellectual property infringement, a defective or damaged disk or other medium, a computer virus, or computer codes that damage or cannot be read by your equipment.

1.F.2. LIMITED WARRANTY, DISCLAIMER OF DAMAGES - Except for the “Right of Replacement or Refund” described in paragraph 1.F.3, the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, the owner of the Project Gutenberg™ trademark, and any other party distributing a Project Gutenberg™ electronic work under this agreement, disclaim all liability to you for damages, costs and expenses, including legal fees. YOU AGREE THAT YOU HAVE NO REMEDIES FOR NEGLIGENCE, STRICT LIABILITY, BREACH OF WARRANTY OR BREACH OF CONTRACT EXCEPT THOSE PROVIDED IN PARAGRAPH 1.F.3. YOU AGREE THAT THE FOUNDATION, THE TRADEMARK OWNER, AND ANY DISTRIBUTOR UNDER THIS AGREEMENT WILL NOT BE LIABLE TO YOU FOR ACTUAL, DIRECT, INDIRECT, CONSEQUENTIAL, PUNITIVE OR INCIDENTAL DAMAGES



EVEN IF YOU GIVE NOTICE OF THE POSSIBILITY OF SUCH DAMAGE.

1.F.3. LIMITED RIGHT OF REPLACEMENT OR REFUND - If you discover a defect in this electronic work within 90 days of receiving it, you can receive a refund of the money (if any) you paid for it by sending a written explanation to the person you received the work from. If you received the work on a physical medium, you must return the medium with your written explanation. The person or entity that provided you with the defective work may elect to provide a replacement copy in lieu of a refund. If you received the work electronically, the person or entity providing it to you may choose to give you a second opportunity to receive the work electronically in lieu of a refund. If the second copy is also defective, you may demand a refund in writing without further opportunities to fix the problem.

1.F.4. Except for the limited right of replacement or refund set forth in paragraph 1.F.3, this work is provided to you 'AS-IS', WITH NO OTHER WARRANTIES OF ANY KIND, EXPRESS OR IMPLIED, INCLUDING BUT NOT LIMITED TO WARRANTIES OF MERCHANTABILITY OR FITNESS FOR ANY PURPOSE.

1.F.5. Some states do not allow disclaimers of certain implied warranties or the exclusion or limitation of certain types of damages. If any disclaimer or limitation set forth in this agreement violates the law of the state applicable to this agreement, the agreement shall be interpreted to make the maximum disclaimer or limitation permitted by the applicable state law. The invalidity or unenforceability of any provision of this agreement shall not void the remaining provisions.

1.F.6. INDEMNITY - You agree to indemnify and hold the Foundation, the trademark owner, any agent or employee of the Foundation, anyone providing copies of Project Gutenberg™ electronic works in accordance with this agreement, and any volunteers associated with the production, promotion and distribution of Project Gutenberg™ electronic works, harmless from all liability, costs and expenses, including legal fees, that arise directly or indirectly from any of the following which you do or cause to occur: (a)

distribution of this or any Project Gutenberg™ work, (b) alteration, modification, or additions or deletions to any Project Gutenberg™ work, and (c) any Defect you cause.

## **Section 2. Information about the Mission of Project Gutenberg™**

Project Gutenberg™ is synonymous with the free distribution of electronic works in formats readable by the widest variety of computers including obsolete, old, middle-aged and new computers. It exists because of the efforts of hundreds of volunteers and donations from people in all walks of life.

Volunteers and financial support to provide volunteers with the assistance they need are critical to reaching Project Gutenberg™'s goals and ensuring that the Project Gutenberg™ collection will remain freely available for generations to come. In 2001, the Project Gutenberg Literary Archive Foundation was created to provide a secure and permanent future for Project Gutenberg™ and future generations. To learn more about the Project Gutenberg Literary Archive Foundation and how your efforts and donations can help, see Sections 3 and 4 and the Foundation information page at [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org).

## **Section 3. Information about the Project Gutenberg Literary Archive Foundation**

The Project Gutenberg Literary Archive Foundation is a non-profit 501(c)(3) educational corporation organized under the laws of the state of Mississippi and granted tax exempt status by the Internal Revenue Service. The Foundation's EIN or federal tax identification number is 64-6221541. Contributions to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation are tax deductible to the full extent permitted by U.S. federal laws and your state's laws.

The Foundation's business office is located at 809 North 1500 West, Salt Lake City, UT 84116, (801) 596-1887. Email contact links and up

to date contact information can be found at the Foundation's website and official page at [www.gutenberg.org/contact](http://www.gutenberg.org/contact)

## **Section 4. Information about Donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation**

Project Gutenberg™ depends upon and cannot survive without widespread public support and donations to carry out its mission of increasing the number of public domain and licensed works that can be freely distributed in machine-readable form accessible by the widest array of equipment including outdated equipment. Many small donations (\$1 to \$5,000) are particularly important to maintaining tax exempt status with the IRS.

The Foundation is committed to complying with the laws regulating charities and charitable donations in all 50 states of the United States. Compliance requirements are not uniform and it takes a considerable effort, much paperwork and many fees to meet and keep up with these requirements. We do not solicit donations in locations where we have not received written confirmation of compliance. To SEND DONATIONS or determine the status of compliance for any particular state visit [www.gutenberg.org/donate](http://www.gutenberg.org/donate).

While we cannot and do not solicit contributions from states where we have not met the solicitation requirements, we know of no prohibition against accepting unsolicited donations from donors in such states who approach us with offers to donate.

International donations are gratefully accepted, but we cannot make any statements concerning tax treatment of donations received from outside the United States. U.S. laws alone swamp our small staff.

Please check the Project Gutenberg web pages for current donation methods and addresses. Donations are accepted in a number of other ways including checks, online payments and credit card donations. To donate, please visit: [www.gutenberg.org/donate](http://www.gutenberg.org/donate).

## **Section 5. General Information About Project Gutenberg™ electronic works**

Professor Michael S. Hart was the originator of the Project Gutenberg™ concept of a library of electronic works that could be freely shared with anyone. For forty years, he produced and distributed Project Gutenberg™ eBooks with only a loose network of volunteer support.

Project Gutenberg™ eBooks are often created from several printed editions, all of which are confirmed as not protected by copyright in the U.S. unless a copyright notice is included. Thus, we do not necessarily keep eBooks in compliance with any particular paper edition.

Most people start at our website which has the main PG search facility:  
[www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org).

This website includes information about Project Gutenberg™, including how to make donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, how to help produce our new eBooks, and how to subscribe to our email newsletter to hear about new eBooks.