Prometheus

Carry van Bruggen

bron
Carry van Bruggen, *Prometheus*. Nijgh & Van Ditmar's uitgeversmaatschappij, Rotterdam 1919.

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/brug004prom01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren

[Eerste deel]

Voorwoord.

> Doch deze dingen alle werkt ze één en dezelfde Geest, deelende aan een iegelijk in het bijzonder, gelijkerwijs Hij wil.
> 1 Cor. 12:11.

Dat de in deze uitspraak vervatte Eenheidsgedachte in onzen tijd alom wordt uitgesproken en aanvaard, dat het menschelijk verlangen en zoeken zich al meer en meer in de daardoor aangegeven richting voortbeweegt, het blijkt ons dagelijks en uit vele teekenen. Toch wil het mij voorkomen, dat er vooralsnog meer vaag en verward wordt gesproken over 'De Eenheid', dan dat er wordt gepoogd, met het totaliteitsbesef als grondslag en richtsnoer, een begrensd artistiek, historisch of wetenschappelijk onderwerp grondig, klaar en concreet naar zijn eigen eischen te behandelen, zooals er ook nog steeds meer o v e r 'Het Begrip' dan m e t begrip over verschillende aangelegenheden wordt gesproken.

Te veel ook wordt het voorgesteld, alsof het totaliteitsbesef uitsluitend, althans voornamelijk, een vernieuwing van ons gevoelsleven, vooral in religieusen en aesthetischen zin zou moeten zijn, die dan in geestdriftige samenkomsten moet worden beleden en beleefd - waarna men weder aan den arbeid kan tijgen en als student of 'zakenman' voortgaan en opgaan in het onsamenhangende, inconsequente en troebele van oude zeden, oude verhou-

dingen en oude zienswijzen, als hield ‘De Eenheid’ eens-klaps op bij het laatste ‘amen’ van den geliefden spreker en het laatste woord van het beminde boek.

Tegenover dit dagelijks-wassend teveel aan week ge-dweep, aan onverteerde ‘mystiek’, ook aan ongegrond en ondoordacht optimisme, en al het vooze en vage, dat verder met de moderne mystisch-aesthetische godzaligheid samenhangt wil het volgende zijn een bescheiden poging om het gekozen onderwerp op te trekken, uit te bouwen, naar alle zijden te (ontwikkelen op geen anderen basis of vooraf-aangenomen richtsnoer dan het besef der Eenheid van alle dingen. Daaruit alleen kan en zal al het volgende langs zuiver logischen weg worden afgeleid.

En daarbij is vooral gestreefd naar eenvoud in de uitdrukkingswijze - ware het slechts uit weerzin tegen de meer en meer gebruikelijke onverteerde en onverteerbare mystisch-filosofisch-theologische terminologie - naar duidelijkheid van den betoogtrant en naar het vermijden dier persoonlijke oordeelvellingen, willekeurige waardeeringen en spontane uitingen van bewondering en afkeer, die in een overzicht als wij beoogen te geven, niet op hun plaats zouden zijn, doch waarvan het ontbreken geenszins aan kilheid en onbewogenheid behoeft te worden toegeschreven.

Inleiding.

Eenheid en Contrast.

Voor en aleer we tot ons eigenlijk onderwerp kunnen geraken, voor we overgaan tot de historie van het Individualisme, zooals deze zich laat kennen uit de ontwikkeling van de Prometheusfiguur - want voor ons is de geschiedenis van het Individualisme de geschiedenis van Prometheus - dienen we er in de eerste plaats ons zelf en den lezer rekenschap van te geven, wat we onder individualisme zullen verstaan, welke beteekenis het individualisme heeft, beschouwd van de Eenheid uit. En daarvoor zal het dan weer noodzakelijk zijn, dat we, voor zoover dit betrekking heeft op ons onderwerp, het begrip Eenheid eenigszins toelichten en uitbouwen. Zoo verkrijgen we een principieelen basis, waaruit al het verdere zal worden afgeleid, een hechten inslag, waardoor de feiten steun en onderlingen samenhang erlangen. ‘Eenheid’ toch laat zich lichter zeggen dan begrijpen, lichter belijden dan beleven, en wanneer we het Eenheidsbesef opnemen in den levenden stroom van ons voelen en handelen, niet langer het als een abstractie daar-buiten laten, dan beduidt het ook niet minder dan een ‘omzetting van alle waarden’ - en dan is het volstrekt niet zoo ‘zoet’ en ‘troostrijk’ meer als dwepers en zwakken beweren, maar leidt daarentegen rechtstreeks naar datgene, wat in het gemeene leven troosteloos heet, doch den waren

zoeker tot een eeuwige troost verstrekt: het verhelderend Begrip zelf, ongeacht de uitkomsten en resultaten.

Het Eenheidsbesef grijpt in het leven, zooals het ‘nederig verzoek’ van den man, die den koning der Perzen het schaken leerde in de voorraden der Perzische graanschuren - de formule ‘Alles is Een’ schijnt onnoozel van eenvoud en beduidt in werkelijkheid een revolutie die geen steen op den anderen laat.

Dat het waarachtig beseffen van ‘Eenheid’ onvermijdelijk met zich brengt het afstand doen van de illusie van den vrijen persoonlijken wil, ligt allereerst voor de hand. Of men die Eenheid benoemt als Wereld-gedachte of Wereld-wil of Wereld-energie of Wereld-proces ofwel ‘God’ in Spinozistische opvatting, de erkenning sluit onmiddellijk eigen wil en eigen macht geheel en al uit.

Alles wat we dus waarnemen in ons zelf als drang en drijfveer, liefde en haat, wil en energie, hoe bedrieglijk het zich ook als ‘Wil’ aan ons opdringe, moet begrepen worden als werking in ons van dat Eene, alomvattende, dat zich in ons toont als in de lamp het licht. Menschen zijn dan scheppende instrumenten, toegerust in overeenstemming met hunne bestemming, blind of helderziend al naarmate hun blindheid of helderziendheid wordt vereischt tot het volbrengen van hun aandeel in het gestadige scheppingswerk, dat de zelfbestendiging van het Eene is. Ook dit laat zich eenvoudig genoeg zeggen, doch we zullen zien, tot welke verrassende uitkomsten de geschiedschrijving leidt, indien we den mensch voortdurend, consequent opvatten als ‘scheppend werktuig’, en zijn hartstochten, zijn toeneiging en afneiging, walging en geestdrift, zijn liefde en zijn haat, zijn geloof en zijn twijfel als de naar hem toegekeerde zijde van de eeuwige Noodzakelijkheid. Reeds mevrouw De Stael putte meer dan een eeuw geleden haar geloof in die werk-

zame Intelligentie, door haar Voorzienigheid genoemd, uit de overweging dat elk ‘moeten’ zich in ons gemoed omzet tot ‘willen’. Zij voor zich koos als voorbeeld het moederlijk instinct bij dier en mensch voorhanden: zooals de melk zich in het moederlijf produceert om het jonge wezen te voeden, zoo produceert zich de liefde in het moedergemoed om het jonge wezen te schutten, in beiderlei productie spiegelt zich de wil tot zelfbestendiging van het Eene, alomvattende, dat we in dit verband weer ‘Natuur’ zouden willen noemen. Liefde zou dan zijn de lust, waarvan de andere zijde de noodzakelijkheid der voorplanting is - haat is de lust tot vernielen en dooden, die twee groepen, twee menschen bezielt, welke krachtens de Noodzakelijkheid niet bijeen behooren, maar vaneen. De beweging van den man, die zijn schuit afduwt van den wal om in open water te komen, is de beweging van den haat. De weigerachtigheid van stoffen om zich te vermengen of te verbinden, is een afspiegeling van denzelfden Haat. Het is even noodig dat menschen en geslachten elkaar haten als dat menschen en geslachten elkaar liefhebben - zooals in het woud de dieren elkaar verscheuren en verslinden, zoo moeten ook menschen-geslachten elkaars arbeid onderbreken, ongedaan maken en vernielen, elkaars gebouwen sloopen en daartoe moeten ze elkanders streven haten. Maar liefde en haat, hoezeer ze schijnen uit onze eigen persoonlijkheid spruitend, zijn niets dan de uitdrukking van ons bestaan.

Wat we hier vertellen is op zichzelf in het geheel geen nieuws - reeds in Goethe's Wahlverwandtschaften en vroeger nog in het Averroëisme en veel vroeger nog in de voor-Sokratische filosofie der Eleaten vinden we den wereld-haat opgevat tegenover de wereldliefde als een noodwendigheid, een werkdadige kracht, doch we geven het hier ook niet als een mededeeling, maar als een der uit het wezen

der Eenheid voortvloeiende beginselen, die ons voortdurend tot richtsnoer zullen dienen voor onzen arbeid en waarvan we in dat deel der letterkundige historie, dat we tot veld van onderzoek gekozen hebben, voortdurend de gangbaarheid en de bevestiging zullen aantoonen.

Wij zijn scheppende instrumenten en de scheppens-noodzaak zet zich in ons om tot lust, tot onweerhoudbaren drang. Aan dien hartstocht om te creëeren - de naar ons toegekeerde zijde van den in ons werkenden zelfbestendigingsdrang van het Eene - dankt elk nieuw geslacht zijn aan-zijn, danken wijsheid en schoonheid hun bestaan. Want we produceeren, scheppend, niet alleen de nieuwe geslachten maar we produceeren altijd door ook nieuwe gedachten, nieuw vernuft, nieuwe idealen en nieuwe schoonheid. Of liever: in ons en uit ons worden de geslachten en de gedachten geproduceerd door kracht van het Eene, ten opzichte waarvan wij de rol spelen die de akker speelt ten opzichte van het zaad, de lamp ten opzichte van het licht, het instrument ten opzichte van de muziek, niet zelf produceerend, maar toch tot de productie onmisbaar. Dit meent de mysticus met zijn eigenaardig getuigenis: G o d h e e f t m i j e v e n z e e r n o o d i g a l s i k H e m. God heeft mij noodig om zich in mij te openbaren, zooals de muziek het instrument, dat op zichzelf ondergeschikt, misbaar en toch in wezen onmisbaar is.

Wie nu het besef van de Eenheid als een levend bezit, dat hem nimmermeer verlaat, in zich heeft opgenomen, die zal niet alleen niet van zich zelf getuigen: i k w i l, maar ook niet: i k d e n k.

De illusies van het zelfstandig willen en het zelfstandig denken komen voort uit het misleidend aanzien van onze hartstochten en onze energieën, waarin zoo krachtig het ‘Ik’ zich schijnt te openbaren, dat het werktuig zichzelf

leidend beginsel waant. Zoo zou de vallende steen, kon hij, van zichzelf getuigen: ‘ik spring’, en de piano bespeeld door menschenhand ‘ik zing’, en de boom, door wind bewogen ‘ik wuif’. Maar de bewuste mensch, de mensch in wien werkelijk gedacht wordt, beseft dan ook dat er in hem gedacht wordt, dat ‘het denken’ is een werking, een openbaring van het Eene, zoo goed als ‘het regenen’ en ‘het roesten’, het ‘veranderen’ en ‘het sterven’ - het denken is een creatie, waarvan de productie heet: Waarheid.

Verreweg de meeste menschen kunnen dit volkomen afstand doen van zichzelf niet verdragen, de illusies van vrijmachtig denken en vrijmachtig willen - en onder vele andere illusies ook deze, dat er van hun instincten en verwachtingen, eenige bewijskracht zou uitgaan - behooren tot de noodzakelijke factoren van hun geestelijke uitrusting. Omdat dit zoo is, zullen ze zich tegen de klaarste evidentie in aan die illusies blijven vasthouden. Die behooren tot hun wezen, daaraan steun verleenend, zooals de steunbladen de nog zwakke, onontplooide bloem. Ontplooit zich de bloem, zoo vallen de steunbladen, overbodig geworden af, ontplooit zich de mensch tot vollen geestelijken wasdom, zoo ontvallen hem een voor een zijn illusies van levensdoel en voortbestaan, van vrijmachtigheid en zelfstandigheid. Aldus leert ons dan reeds de rede, wat de historie altijd en overal bevestigt: dat steeds de geringste geesten het sterkst de illusie van vrijmachtigheid en onafhankelijkheid hebben en dat het altijd de groote en sterke geesten waren, die ten volle afstand konden doen van ‘vrijen wil’ en ‘zelfstandigheid’. Zooals Spinoza. Niemand verwerft meer ‘waarheid’ dan hij dragen kan, krijgt meer licht dan zijn oogen lijden, ook daarin spreekt de uitnemende Redelijkheid!

Doch wie tot ontplooiing gekomen zich in de Eenheid

weet, ontleent aan dit weten een rijkdom en een kracht, waardoor hij zijn egocentrische en anthropocentrische wanen en verwachtingen - ‘vrijheid’ zoo goed als ‘doel’ en ‘doel’ zoo goed als ‘persoonlijk voortbestaan’ - kan ontberen en dan nog rijk en sterk blijft bovendien.

Het is onze bedoeling bij de behandeling van ons onderwerp, den mensch uitsluitend op te vatten als scheppend, handelend, ageerend, schijnbaarwillend actief-passief instrument en zijn handelingen te beschouwen uitsluitend van de Eenheid uit, overeenkomstig de krachtens het wezen dier Eenheid in het leven der menschen en der geslachten zich openbarende noodzakelijkheid, gelijk ons de rede die leert, opdat we er daarna in de geschiedenis van mensch en menschheid de bevestiging van zullen vinden.

Van de Eenheid uitgaande, moeten we de Eenheid onmiddellijk weer laten varen. We moeten de Eenheid voortdurend beseffen en voortdurend dat besef van ons afzetten kunnen, het terzelfdertijd behoudend. Immers zoodra we spreken, spreken we over afzonderlijke dingen. Welke is de verhouding van de afzonderlijke dingen tot de Eenheid? Hoe zijn ze uit de Eenheid gekomen en hoe zouden ze weer daarin kunnen opgaan? Ziedaar de vraag, die het ontwakend eenheidsgevoel zich leert stellen, 't welk met het afzonderlijke geen vrede meer vindt en tegelijkertijd voelt het afzonderlijke steeds van noode te hebben. De verhouding van het Afzonderlijke tot het Eene is, onder welke formulen men het zegt, bij slot van rekening het onderwerp, het eindprobleem van alle denken. Men kan nu zijn formule kant en klaar in een gehoorzaal in ontvangst gaan nemen en in het gunstigste geval daarna de toepassing ervan beproeven - men kan ook door innerlijken aandrift gedreven gestadig en aandachtig zichzelf en het leven gadeslaande,

eindelijk en ten leste, de formule uit de diepten van eigen-Ik voor zich zien oprijzen - men bezit dan schijnbaar niet zoo veel, maar wat men bezit is inniger en eigener met het diepste wezen vergroeid - staat niet als abstractie naast en buiten het eigenlijk leven. Wie als ‘zoekende ziel’ geboren is, met als hartstocht der hartstochten in zich den drang om te begrijpen, zal zeker al jong getroffen worden door het wankele, vervloeiende en betrekkelijke, van wat hij als kind en van nature vast en hecht had gewaand en waaraan hij steun zocht en meende te vinden. Dit klemmende, steeds dieper in hem grijpende besef dat geen enkel ding vaststaat, zet zich dan in den aanvang om tot benauwenis, tot vertwijfeling, de ware tragedie van den eenzaam-zoekende, die door minder hartstochtelijk naar begrijpen dorstenden, niet beleefd en niet begrepen kan worden. Want begrijpen is zijn. Wij hebben deze tragedie eerder beschreven in een werk van onze hand (‘Heleen’). Wie als het in dat boek beschreven kind, geboren is om door smarten zich op te worstelen tot Begrip, zal in den aanvang uit alle ervaring stof tot smarten putten. Zoo uit de eenvoudige proef op school met de drie bakjes water: koud, lauw en heet. Het lauwe water is ijzig, voor wie de hand uit het heete haalt, het is zoel, voor wie uit het koude komt. Zijn kou en warmte dan niet op zich zelf? Zijn ‘mooi’ en ‘belangrijk’ geen dingen op zichzelf? Is geen enkel ding een bestaand ding op zichzelf? Het gevoel van verflauwing en nameloos ongeluk, dat optreedt in den geest, die zijn allereerst steunsel van stelligheden en vastheden prijsgeven moet, kan alleen worden beleefd, niet beschreven. Maar daar doorheen klimt de groeiende tot dien staat, waarin hem alle leven goed is, mits hij het begrijpe en hij aan geen troost en geen vastheid meer behoefte heeft dan aan die van het Begrip zelve. Wat hem dan eenmaal tot vertwijfeling bracht, gaat als een

kalm licht over zijn leven schijnen, in de klaarte waarvan hij alle dingen beziet: de eenige realiteit is het contrast.

De eenige realiteit is het contrast.

Wanneer dit beseffen eenmaal van binnen-uit is tot ons gekomen, dan bekrachtigen we het als het ware voortdurend aan de taal die we dagelijks spreken, tevoren onbewust, voortaan met bewuste aandacht.

'We kunnen niet zien' - zegt men, maar ook: we kunnen niet o n d e r s c h e i d e n . Het begrip 'koude' dankt zijn ontstaan aan temperatuurverschillen, warmte ook; dag en nacht, stil en rumoerig - het zijn alle, we weten het, slechts onderscheidende dubbelwoorden, saâmhoorende contrastbegrippen. Er is geen andere realiteit dan het contrast. Het woord voor z i e n is o n d e r s c h e i d e n - het woord voor e e r is ook o n d e r s c h e i d i n g . Men kan niets meer voor iemand doen, dan door hem anders dan anderen te maken. Daar de dingen bestaan door hun verschil met andere dingen, zoodat ook menschen, in het geestelijke en het stoffelijke, slechts bestaan door hun verschil met anderen, zoo verleent men hun relief, versterkt iemands bestaan, door hem een onderscheiding te verleenen. Dit doet men gemeenlijk, wanneer hij zich heeft o n d e r s c h e i d e n . Daden òok ontleenen hunne beteekenis, hun zijn, aan de geringere beteekenis van andermans daden, dapperheid is verdienstelijk door de lafheid van anderen, ja dapperheid bestaat slechts daardoor. Vele toestanden bestaan niet, omdat hun tegengestelde toestanden niet bestaan. Meer contrasten, meer onderscheidingen zouden dus het leven gecompliceerder maken.

Alles is o n d e r s c h e i d . Zien is onderscheiden (ook hooren, proeven en alle natuurlijke waarneming, denk aan

het geluid dat men hoort als het ophoudt) maar daarmee is het niet uit.

Leeren is onderscheiden, kennen is onderscheiden, begrijpen is onderscheiden. Elk vermogen is onderscheidingsvermogen. Elke ontwikkeling is de ontwikkeling van dat vermogen. Qui bene distinguit, bene docet. Toerekenbaar is hij, die ‘oordeel des onderscheids’ bezit - oordeel alleen ware al voldoende - alle oordeel is dat des onderscheids. Dat wegen en meten vergelijken en onderscheiden is, behoeven we niet te zeggen, en wie er op let zal bemerken, dat hij voortdurend spreekt in onderscheidingen en gelijkenissen. C r i t i s e e r e n beteekent vergelijken, scheiden. In ‘uitmuntend’ en ‘uitstekend’ zit de vergelijking met het andere, het geringere. Alle kennis is zelfkennis - tot die zelfkennis echter komen we door het contrast tusschen ons zelf en anderen, of het andere.

Zien we geen contrast dan onderscheiden we niet, dan zien we dus niets. Wie ooit een serie lezingen gehouden heeft over boeken en menschen uit verschillende tijden, zal hebben ervaren, hoe het zeer noodzakelijk is, bij het behandelen van een volgend tijdperk steeds weer aan de eigenschappen van een vorig tijdperk te herinneren - dat vorige tijdperk als het ware voortdurend naast het laatst besprokene te houden - ten einde de contrastwerking te behouden; daarzonder zal de gemiddelde toehoorder alles wat hij hoort voor ‘natuurlijk’ en vanzelfsprekend houden, dank zij het aanpassingsvermogen, dat voor den mensch een goed en een kwaad tegelijkertijd is. Het is de voorwaarde van ons leven en de rem aan onze ontwikkeling. Het maakt, dat we onszelf in onszelf niet meer onderscheiden kunnen, het maakt dat we geen leugen van waarheid en geen recht van onrecht onderscheiden kunnen. Want we merken immers de dingen slechts op, door hun contrast met andere dingen.

Daarom leeren we door contrasten. Maar we worden ook ziek door contrasten. En daarin dient ons dan weer het aanpassingsvermogen. In het geestelijk leven beduidt het echter afstomping. Vandaar dat moralisten en maatschappij-hervormers, die hunne lezers van de leugenachtigheid en onwaarachtigheid hunner eigen maatschappij overtuigen willen, altijd een kind of een onnoozele introduceeren, waarvan het zuiver voelen en simpel denken dan het dwaze en onsamenhangende en verdorvene van instellingen, die we, door er in te leven, niet meer ‘zien’ - evenmin als we den stank ruiken, waarin we leven - als in contrast doet uitkomen. Als voorbeeld: Voltaire's ‘l'Ingénu’. Dezelfde bedoeling heeft de moraliseerende dierfabel. Begrijpen is vergelijken - wie nu Swift's schildering van de ‘Yahou’ leest, zal onbewust een vergelijking maken tusschen de opgesomde eigenschappen van het afschuwelijke dier en eigen eigenschappen, met de heimelijke bedoeling door contrast tot zelfverheerlijking te komen - waarbij hij dan, zoo hij althans daarvoor vatbaar is, tot zijn schrik ervaart, dat die eigenschappen de zijne zijn en tevens dan hun slechtheid en onwaarachtigheid beseft! Schrijvers, die het tooneel overbrengen naar een vreemd, meestal gefingeerd land - Voltaire's ‘Eldorado’, Thomas Morus ‘Utopia’ - doen hetzelfde; door het contrast met andere zeden, waar naast dan altijd bij monde van een schipbreukeling of reiziger uit eigen land een vergelijkend tafreel van eigen zeden wordt gegeven - moet de lezer dan het ware inzicht in het dwaze en slechte van die eigen zeden krijgen, waarmee hij te zeer is vergroeid.

Niet steeds is het contrast zoo scherp bedoeld, somwijlen wil de schrijver niet meer doen dan aantoonen, dat er naast de eigen zeden ook andere zeden mogelijk zijn, zonder dat deze juist belachelijk of immoreel moeten heeten - dan

dient het contrastgevoel om er den lezer van te doordringen dat het eigene niet het eenige, niet het natuurlijke, niet het vanzelfsprekende is, dan wordt contrastgevoel: betrekkelijkheidsgevoel, met de verdraagzaamheid en redelijkheid, die eruit voortvloeien moeten. Plato zeide: ‘Alle wijsheid stamt uit verwondering’ en diegene verwondert zich, die, het eigene altijd het eenig-mogelijke gewaand hebbende, plotseling een tegengestelde mogelijkheid, een contrast onderscheidt - we verwonderen ons door contrasten, door vergelijkingen en onderscheidingen - we komen dus dáárdoor tot wijsheid.

We hopen voortdurend bij het behandelen der figuren en feiten in de volgende bladzijden op de geweldige beteekenis van het contrastgevoel en op de remmende werking van ons aanpassingsvermogen terug te komen.

Alles wat is bestaat door contrasten, ook wij; het contrast is de voorwaarde van ons bestaan, daarom is zulk een groot deel van onze energie op het creëeren en behouden van die contrasten gericht.

Kan men iemand meer vleien dan door hem g e d i s t i n g u e e r d te noemen, dat is: anders dan anderen - kan men hem meer grieven dan door hem c o m m u n te noemen, dat is: juist als een ander?

Distinctie, anders dan anderen te zijn, is de voorwaarde van ons zelfbehoud, daarom streven we naar distinctie - wat ons soms een hebbelijkheid schijnt, is een Noodzakelijkheid, een levenseisch, omgezet tot ‘lust’. Alle ‘zucht naar zelfbehoud’ is tot distinctie-zucht terug te brengen, omdat wij immers bestaan door distincties, door hen te handhaven, handhaven we ons zelf. Door ons te voeden, handhaven we het contrast tusschen ons eigen organisme en andere organismen, voeden we ons niet, zoo sterven we, ontbinden en worden opgelost en opgenomen door andere organismen - de

distinctie van een eigen lichaam hebben we prijs gegeven Onderscheiden we ons geestelijk op geen enkele wijze, dan worden we ook opgelost en opgenomen, het zit al in de taal: h i j v e r d w i j n t i n d e m a s s a .' We zoeken altijd en overal distinctie, tot ons behoud. Wie ze niet zoekt in den gewonen zin, voor wie het woord 'gedistingueerd' zijn bekoring verloren heeft, die wil dan toch en juist dan.... o r i g i n e e l zijn, wat precies hetzelfde beteekent. Wilt ge een vrouw een japon aanprijzen, noem dan die japon a p a r t . Een kind weet geen hooger lof voor zijn spel en zijn vermaak dan dat het 'e e n i g ' was. De geheele handel in vreemde postzegels is gebaseerd op het najagen van distinctie, en de waarde van al het 'zeldzame' om zijn zeldzaamheid. Een der weinigen in de wereld te zijn, die een onnoozel vodje papier, een der fameuze postzegels van Mauritius bezitten, welk een distinctie.

Vele rijke menschen zijn gierig en ze worden te gieriger, naarmate ze rijker worden. Niet ten onrechte zegt het volk: hoe kaler, hoe royaler. Naïeve zielen vragen zich af, hoe het mogelijk is, dat ze van hun vaak onbruikbaren overvloed geen afstand kunnen doen. Men begrijpt dit echter wanneer men hun geld aanmerkt, niet als genotmiddel, niet als machtsmiddel, maar als distinctiemiddel. En zooals dan een generaal hooger is dan een korporaal, zoo is een millioen een krasser distinctiemiddel dan een ton. Wie dus zijn bezit verkleint, vermindert zijn geestelijke levensmogelijkheid - tenzij men, als Amerikaansche milliardairs, een nieuw distinctiemiddel put uit het weggeven van fabelachtige sommen, een begeerlijker distinctiemiddel ook, omdat het zeldzamer is.

Het bezit is een distinctiemiddel, omdat het 'bezitten' een distinctiebegrip is. We bezitten, doordat anderen niet bezitten, of we bezitten, doordat we vroeger niet bezaten - pas

dan en daardoor voelen en genieten we ons bezit. In het Rijksmuseum, ons aller bezit, zal niemand eenigen ‘sense of property’ gevoelen, want wat allen te zamen bezitten, dat bezit niemand. De distinctie creëert de realiteit. Alleen op de wereld te zijn, alleen op een eiland te zijn, geeft niet dat trotsch en behaaglijk gevoel, dat men lezen kan op het gelaat van den bezitter, wanneer hij òf door den nijd van anderen voortdurend wordt herinnerd aan zijn bezit òf wanneer hij pas bezit, en dus het dubbele distinctie-gevoel smaakt, dat tusschen voorheen en thans en dat tusschen zichzelf en anderen. In de sfeer van het bezit werkt het ‘aanpassingsvermogen’ als ‘wennen’ en ‘afstompen’ - het contrast, de realiteit, wordt niet meer gevoeld en moet door voortdurende nieuwe aankoopen voortdurend opnieuw worden opgewekt.

Wanneer de brave dominee in de Simplicissimus-anecdote aan den schransenden heereboer vraagt of al dat overdadige eten en drinken hem nog wel smaakt als hij aan de nooden der armen denkt, dan antwoordt hij, met brutale boeren-oprechtheid ‘juist dan smaakt het mij.’

Dat sentiment is ons geen van allen vreemd, al heeft het zich uit het gebied van eten en drinken opgewerkt naar dat van geestelijken eigendom en geestelijk genot - wanneer iedereen iets heeft, of kan, dat wij hebben en kunnen, dan genieten wij dat niet meer. Daarom zijn er zooveel ‘bezwaren’ en ‘klemmende argumenten’ tegen opheffing van standenscholen - de dure school is een distinctiemiddel - tegen middelbaar onderwijs ook voor de volksklasse - het einddiploma gymnasium is een distinctie-middel - tegen het democratiseeren van den spoortrein - eerste klasse reizen is een distinctiemiddel en men behoeft niet te verwachten, dat diegenen, die over geen andere distinctiemiddelen de beschikking hebben, daarvan en van wat er mee samen-

hangt zoo licht afstand zullen doen. De distinctie-drang houdt het lintje in eere, ook bij hen, die er om glimlachen. Kon men op de een of andere wijze openlijk demonstreeren, dat men voor de onderscheiding heeft bedankt, dan zou men d i e onderscheiding verre verkiezen boven het lintje zelf. Zoolang dit niet gaat, dragen zij het, mèt een glimlach en ondanks den hoon op het 'vodje zijden band', dat in werkelijkheid een deel van hun leven is, dat hen voor 'verdwijnen' voor 'opgaan' (ondergaan) in de massa behoedt.

Van dien aard is ook het felle verzet van den Franschen adel aan den vooravond van de Revolutie en tegen de dreigendste eischen hunner tegenstanders in, tegen het betalen van belasting, terwijl ze, in hun liefdadigheidsbevliegingen à la Rousseau het dubbele weggaven en daarbij het tien-dubbele spilden. Ook hier het vastklampen aan een distinctiemiddel, te kostbaarder, waar de reëele distinctie tusschen adel en niet-adel of verdween in een algemeene oververfijning, of niet meer werd erkend en dus op die manier verdween.

We behoeven nauwelijks te zeggen, dat dit najagen van de distinctie als levensbevestiging allerminst bewust geschiedt. Hoevelen zijn er, zelfs in onzen tijd, zelfs onder de denkenden, die zich van deze dingen rekenschap geven? Ook hier is 'moeten' omgezet in 'begeeren', doet zich 'noodzaak' voor als 'lust' - de nagestreefde en bereikte distincties krijgen in het oog van hen, die ze bezitten of er naar streven, en vooral in het oog van hen, voor wie ze onbereikbaar zijn, het aanzien van reëele superioriteit. En slechts dan, wanneer we ten volle beseffen, hoezeer de distinctie-drang in al zijn uitingen en vertakkingen de levens-drang zelf is, slechts dan begrijpen we, waarom menschen, die toch overigens geen zotten zijn, beven en sidderen in tegenwoordigheid van 'gekroonde hoofden' - we denken

hier aan een zelfverteld krantenrelaas van een Hollandsch professor, over een bezoek, jaren geleden, bij den Duitschen keizer - dan pas begrijpen we ook, waarom menschen, die toch overigens geen lafaards zijn, hun arme bloedverwanten verstoppen en verloochenen en laagheden begaan, om meer te schijnen dan ze zijn, in het oog van wildvreemden - dan pas krijgt dit alles voor ons het aanzien van iets redelijks, want noodwendigs.

Reeds Thomas Hobbes voelde de kracht van den distinctie-drang, zonder er nochtans een levensvoorwaarde, het Leven-zelf in te zien. Maar wel zegt hij, in de inleiding van zijn Leviathan dat menschen elkaar zoeken om zich van elkaar te onderscheiden, en geenszins omdat ze, als Aristoteles leerde ‘gezellige dieren’ zijn - zich als het ware aan elkander van eigen leven te vergewissen, dit door contrast met anderen realiteit te verleenen. Want de dingen bestaan alleen door hun contrast met andere dingen en niet op zich zelf.

Niet elkeen zoekt hetzelfde distinctie-middel, evenmin als we allen hetzelfde eten. De een wil de rijkste, een ander de knapste, velen willen ook de mildsten, anderen de nederigsten zijn. Sommigen zoeken hun distinctie-middelen in het versmaden van distinctie-middelen. Omdat niemand anders dat doet, is dit dan juist een verfijnd distinctie-middel.

De Schotsche schrijver Ian Maclaren vertelt in een zijner verhalen van een bisschop, die zijn eigen tasch draagt en in zijn bisschoppelijk gewaad derde klasse reist, als van een toonbeeld van nederigheid. Is die bisschop noodzakelijkerwijs zoo buitengewoon nederig? Het valt veeleer te vreezen, dat hij zich door zijn nederigheid wenscht te onderscheiden; zoo zoekt hij zijn distinctie en laat andere bisschoppen eerste klasse reizen met een kruier, die hun tasch draagt, wat voor een bisschop zoo een bijzondere distinctie niet is.

Voor den een is de eerste klas, voor den ander de derde klas een distinctie. Wie in de een of andere kunst of wetenschap uitmunt, zich naam heeft verworven, waardoor hij zich van anderen onderscheidt, versmaadt gewoonlijk de standsdistincties, die men tegenwoordig van lagere orde acht of zegt te achten - we komen ook hierop uitvoeriger terug - en doet dat dan lang niet steeds zonder ophef. De artist van adellijken of patricischen huize kan licht smalen op zijn standgenooten, die zoo blij zijn met hun titel, en zich zoo angstvallig handhaven in hun kaste - maar hij dient te bedenken, dat de titel, het standsverschil in het algemeen het éénige distinctie-middel is voor den anonymus. Vandaar dat in vrouwen, die zelden in staat zijn zich persoonlijk te onderscheiden, het standsgevoel over het geheel sterker is dan in mannen, al zullen in vele gevallen de moeders zich toch weer minder verzetten dan de vaders tegen een ‘mésalliance’, door dat allesoverwinnend moederlijk instinct, dat niet of niet zoo sterk in den man aanwezig is - vandaar dat iedereen doet alsof hij niet om stand of titel geeft, maar er in werkelijkheid toch wel om geeft - tenzij onder bijzondere omstandigheden, een krachtiger distinctie-effect wordt bereikt met het eenigszins nadrukkelijk afwijzen van een adellijken titel, gelijk dat in het begin van de vorige eeuw het geval is geweest. Nu het geslacht, dat van die uiting van patriciërsfierheid getuige was, overleden is en het distinctie-middel daardoor zijn realiteit heeft verloren, ziet men vele betrokkenen weer naar een titel terugkeeren of terugverlangen.

Eenzelfde verschijnsel in de studentenmaatschappij. Dertig, veertig jaar geleden was het gebruik als student geen adellijken titel te voeren, het student-zijn alleen gold als een voldoende, als een betere distinctie; voor het betere kon men het mindere versmaden, vooral als men zich uit het versma-

den-zelf nog weer een distinctie-middel creëerde - thans, nu het student zijn allerminst meer een distinctie-middel is, maar ‘commun’, doet de adellijke titel in de studentenmaatschappij opnieuw weer opgeld. Dit bewijst niet, dat de hedendaagsche studenten wereldscher of ijdeler zijn dan die vroegere, maar dat dezen op andere wijze hun distinctie-zucht bevredigen konden.

Curieuse voorbeelden zijn er te over, van dit verwisselen van het eene distinctie-middel voor een ander, een zeldzamer. De man, die als doodarme scheepsjongen naar Indië is gekomen en het bijvoorbeeld tot chef van een handelshuis heeft gebracht, zal niet gaarne over zijn afkomst spreken, deze eerder verbergen, want al is de promotie honorabel - er zijn toch altijd vele chefs van vele handelshuizen, en hij zal van zijn gansche familie bijvoorbeeld alleen dien éénen achterneef, die officier was, noemen. Brengt hij het echter tot Raad-van-Indië - dan krijgt zijn promotie iets sprookjesachtig romantisch en zal hij, de zeldzame distinctie van sprookjesachtig romanheld verkiezend boven de minder-zeldzame van man-van-goeden-huize, zijn schamele afkomst, die hij in bescheiden positie zorgvuldig verloochende, vol trots en glorie aan iedereen openbaar maken en het portret van vader-den-timmerman en moeder-de-waschvrouw verhuist uit het stof van den rommelzolder naar de eereplaats in het salon.

Alles wat we doen tot ons behoud en tot onze glorie - ten einde te zorgen, dat we niet ‘verdwijnen’, lichamelijk of geestelijk, is tot distinctiedrang terug te brengen. De distinctie-wil is primair, zijnde onmiddellijk voortvloeiende uit de noodzakelijkheid van ons bestaan, zich in ons voordoende als begeerte om te bestaan - daarom kan men ook bezwaarlijk, zooals velen doen, den Machtswil als primair beschouwen, wèl hangt de machtswil onmiddellijk samen

met den distinctie-wil, daar er wel geen contrast tusschen mensch en mensch zoo scherp is als dat, waarin de eene mensch macht heeft over den ander - vandaar dan ook, dat ‘macht’ misschien wel het meest-gezochte en moei-zaamst-nagestreefde distinctie-middel is.

Omdat de distinctie-drang onmiddellijk samenhangt met ons levensbehoud en we dus altijk distinctie zullen willen, om niet te ‘verdwijnen’, daarom kan men bezwaarlijk gelooven in een toekomststaat, waarin elk genoeg zal hebben en niemand meer begeeren. De ‘meerhebberij’ waartegen Plato in zijn geschriften reeds toornde, wortelt dieper dan het verlangen naar de dingen, die voor geld gekocht kunnen worden en bereikt kunnen worden, en die voor vele sobere en onontwikkelde naturen nauwelijks eenige bekoring hebben, ja, die hun veeleer tot last zijn, zonder dat ze er daarom aan denken, afstand te doen van ook maar een deel van hun bezit. Het is op den distinctie-drang, op den algemeenen afkeer van wat c o m m u n is, dat het c o m m u n i s m e steeds is afgestuit, op den langen duur - waarom het toch altijd wordt gedroomd en zelfs, zij het voor kort, gerealiseerd, hopen we in een volgend hoofdstuk uiteen te zetten - het is daarop, dat elke heilstaat van tevreden menschen afstuiten zal. Zoolang niet elkeen in de gelegenheid is, zich in andere richting te onderscheiden - en ook de ondenkbaarheid daarvan hopen we aan te toonen - zal de behoefte en het vermogen zich te onderscheiden zich blijven richten op ‘meer bezit’ en ‘meer macht’.

Wanneer men ons de bewering ‘er zal altijd concurrentie zijn tusschen de menschen’ klakkeloos uit de empirie gegrepen, als een grondwaarheid voorhoudt, mogen we haar betwijfelen, indien ze niet strookt met onze illusies en droomen - zien we echter de distinctie als voorwaarde van ons bestaan, de distinctie-begeerte als uitvloeisel van onzen

drang om te bestaan onmiddellijk uit de structuur des levens afgeleid, dan kunnen we er bezwaarlijk aan ontkomen. Want we leven in en door contrasten, ons leven is uit contrasten opgebouwd, door contrasten ontstaan, houdt het zich door contrasten in stand.

De Eenheid kan, zagen we, noch met de zintuigelijke waarneming, noch met het begrip genaderd worden, zoolang ze in zichzelve Een en onverdeeld zich in stand houdt - wij kunnen op geen enkele wijze tot besef van de Eenheid komen, dat wil zeggen de Eenheid, die wij mee-zijn, kan op geen enkele wijze tot het besef van zichzelf komen, zonder voortdurend in contrasten uiteen te vallen. Zoo onderscheiden we de kleuren, wanneer het witte zonlicht ‘uiteenbreekt’ - dit is een vergelijking, gebaseerd op een theorie, die ons in onze schooljaren werd geleerd; ze kan sindsdien verworpen zijn, zonder dat de vergelijking daarvan hinder ondervindt, deze toch wil niets b e w i j z e n , alleen verduidelijken - maar alle kleuren te zamen zijn de volkomen kleurloosheid.

Alles is niets. Aan zulk een voortdurend in alle denkbare wijzen ‘uiteenbreken’, ‘openvallen’ van de Eénheid dankt elk ding zijn afzonderlijkheid, zooals elke kleur haar afzonderlijkheid dankt aan het uiteenbreken van het witte licht en aan het medebestaan, daardoor, van de andere kleuren. Maar daarom is ook elk afzonderlijk ding een begrensd, een bepaald, een onvolkomen, we kunnen zeggen een ‘half’ ding.

Alles is Een. En alles is Contrast.

Onze wereld is dan een wereld van uit de Eenheid gebroken, losgevallen afzonderlijkheden, van uit-één-gevallen dingen, contrasten, door middel waarvan de Eenheid, brekende, zich in den mensch, van zichzelf bewust wordt, en terwijl ze zich van zichzelf bewust wordt, wordt ze zich ook

van haar gebrokenheid bewust en reikt weer naar herstel, naar volmaaktheid van zichzelf terug. Duidelijk ervaren wij, hoe die immer zichzelf uiteenbrekende en in de contrasten zich van zichzelf bewust-wordende Eenheid weer naar zichzelf terug begeert. Het gebrokene wil zich weer heelen, het losgestootene reikt naar zijn oorsprong terug.

Talloos zijn de uitingen in den mensch van dat Eenheidsverlangen, van dat verlangen-der-Eenheid; in hem: verlangen naar de Eenheid. De vrome noemt het: 'heimwee naar het Vaderhuis' als naar een gemeenschappelijke woonstêe, waar alle verschil opgelost, alle contrast weggenomen zal zijn. De Evangeliën, de brieven van Paulus zijn doortrokken van dat Eenheidsverlangen, dat Eeuwigheidsheimwee - het is de grondslag van alle religieuse gevoel - het is ook de grondslag van alle wijsgeerig streven. De Eenheid beleven of 'God beleven' heet het de eene, de Eenheid beseffen heet het de ander - beide, godsdienst en filosofie, worden geboren uit onzen nood, uit het eeuwig verlangen naar Eenheid van den geest, die zich uit haar oorspronkelijk verband voelt losgestooten, en zijn afzonderlijkheid niet dragen kan - het is in alle reiken en jagen en hunkeren naar het 'Absolute' met de wereldzatheid en levensmoeheid, die daaruit voortvloeien.

Liefde is het eenheidsverlangen bij uitnemendheid - liefde in al hare vertakkingen, de liefde van den man tot de vrouw, waarbij de beide organismen tot een Eenheid, ondeelbaar, in elken zin, willen te zamen vloeien, waarbij immers elk meeningsverschil, ook het geringste, aandoet als scheuring en scheiding, en zij worden tot 'één vleesch'.

De liefde van den mensch tot de menschen, het gevoel van broederschap, dat verschillen haat, tot c o m m u n i s m e drijft, waarin de persoonlijkheid zich één met allen voelt. De Rechtvaardigheid, op besef van innerlijke gelijkheid, van

éénheid gebouwd - zij herkent ‘het vreemde’ als het ‘eigene’ - evenzoo de Wijsheid, die er juist op uit is al het vreemde tot het eigene te maken, alles dat uit Liefde en Redelijkheid voortvloeit, hoe het ook heeten moge, welke vormen we het in den loop der tijden en in de elkaar opvolgende menschengeslachten ook zien aannemen, het is alles terug te brengen tot Eenheidsverlangen.

Daar we nu echter gezien hebben, dat ons gansche afzonderlijke leven zich staande houdt in contrasten, dat we leven door en in en uit contrasten, dat de zucht naar distinctie een onmiddellijk uitvloeisel is van onze zucht naar zelfbehoud, ja, in wezen die zucht zelve - zoo volgt hieruit volkomen logisch, dat alle eenheidsverlangen tegen ons eigen persoonlijk leven is gericht, een vermindering van onze bestaansmogelijkheid, een poging tot zelfmoord, een eigenhandig ondergraven van den grond waarop wij staan. Eenheidsverlangen is Doodsverlangen.

Aldatgene, wat we gewoon zijn te noemen de heerlijkheid des levens, de goedheid en wijsheid, liefde en rechtvaardigheid, medelijden - dat is vereenzelviging met anderen - en begrip - dat is vereenzelviging met het andere, want begrijpen is zijn - alles, in ons, dat er op uit is contrasten op te lossen, verschillen te boven te komen, is doodsverlangen, levensbedreiging, levensvernietiging. En dat doodsverlangen is overal en in ieder. We zijn altijd door de vijanden van ons eigen leven. Elke daad van liefde en rechtvaardigheid vermindert onze eigen bestaanskracht.

Zoo bedoelt het Prometheus, in Goethe's dramatisch fragment van dien naam, wanneer hij Pandora antwoordt op haar vraag wat ‘D o o d ’ beteekent: ‘Wenn du, in immer eigenstem Gefühl, omfassest eine Welt; dan stirbt der Mensch’.

De Indische mysticus brengt zich om de Eenheid te bele-

ven, in een toestand, die het sterven het meest nabij komt.

O p g a a n is tegelijkertijd o n d e r g a a n . Voor zoover we de verschillen tusschen ons-zelf en anderen haten, haten we ons eigen leven.

Elk dispuut, elke poging om anderen tot eigen overtuiging over te halen, is een poging tot moord en zelfmoord, zooals de osmotische werking moord en zelfmoord is. En toch moeten we dit altijd ‘willen’. Er bestaan immers geestescontrasten, die het samenleven onmogelijk maken, die voor beide partijen de gemeenschappelijke lucht vergiftigen - wie ze tracht te vernietigen, op te heffen in de Eenheid pleegt nochtans een aanslag op het eigen leven, dat juist door en in en uit verschil met anderen, met het andere is opgebouwd.

Opheffen! Het prachtige, diepzinnige woord drukt alreeds de tweeledigheid, de tegenstrijdigheid, die wij bedoelen, in zijn tweeledige beteekenis uit. Opheffen beduidt veredelen, verheffen, schooner en grooter maken - men spreekt van ‘zedelijke opheffing’ van gevangenen - het beduidt tegelijkertijd, vernietigen, doen verdwijnen, dooden - men spreekt van de ‘opheffing’ van een tol, van een cijfer - en in die tweeledigheid ligt de gansche innerlijk-tegenstrijdige werkelijkheid vervat. Wie iets opheft, naar de eenheid, vernietigt het inderdaad als afzonderlijkheid. Eenheidsverlangen is doodsverlangen.

Door contrasten tot kennis gekomen, is de hoogste bestreving van der menschen kennis: het opheffen van contrasten - en daarmee: het opheffen van de voorwaarde zijner kennis.

Door uitéén-te-vallen tot zelfbewustzijn gekomen, streeft de Eenheid in haar hoogste vermogen, haar hoogsten bewustzijnsgraad naar het ‘in-één-gaan’, dat is naar het onbewuste terug.

Anders gezegd: in de zelfherkenning van de Eenheid ligt de zelfopheffing.

Ongetwijfeld zullen velen dit ‘troosteloos’ vinden. Die zullen het dan òf niet gelooven, òf na den eersten schok weer vergeten en leven als hadden ze het nooit gehoord, al hebben ze er zich voor een oogenblik mee ‘eens’ verklaard. Uit eigen beweging er toe komen, zullen ze in geen geval, want we vinden en leeren slechts datgene, wat ons dienen kan en wat we verdragen, verwerken kunnen, daarom zal de mensch, die nog ‘troost’ behoeft, tot dit ‘troosteloos’ inzicht niet komen. Hij ervaart zijn liefde en zijn rechtsgevoel als zijn kostbaarst bezit, niet wanend dat het doodsbestrevingen zijn, vóórdat hij vrede heeft leeren krijgen met den Dood als het beste deel des levens, en hij de Eenheid van leven en dood waarachtig beseft.

Zoodra echter het reiken naar het Absolute als een bewuste drang optreedt in het individu, de drang zich met dat Absolute te vereenzelvigen en daarin op te gaan, dan ervaart hij, eerst als een wreed Noodlot, daarna als een begrepen Noodwendigheid, zijn streven als doodsbestreving. Hij beseft, dat zich met de Eenheid vereenzelvigen beteekent: met de Eenheid ‘een’ en ‘hetzelfde’ te willen zijn, dat de Eenheid willen begrijpen eveneens beteekent de Eenheid willen zijn; bewust zijn. Hij weet echter ook, dat hij alleen tot bewustzijn komt door contrasten, zoodat zijn bewust-zijn ophoudt, waar de contrasten ophouden, dat is: waar de Eenheid ingaat - waar hij de Eenheid ingaat. Waar zijn afzonderlijkheid ophoudt, houdt dus ook zijn bewust-zijn op, dat immers juist tot voorwaarde heeft: zijn afzonderlijkheid, die aan andere afzonderlijkheden tot besef komt. In contrasten beseft de mensch, zelf contrast-zijnde, de Eenheid beseft hij nimmer. Wil hij opgaan, dan moet hij ondergaan. Dat inzicht is de tragedie van Faust!

Tegenover dat in velen onzer levende Eenheidsverlangen staat, sterker, overheerschend, somwijlen bijkans alleen-heerschend, onze drang om in onze afzonderlijkheid te volharden, de drang naar persoonlijk zelfbehoud, die niet de Eenheid wil, maar juist het verschil, als zijn natuurlijke bestaansvoorwaarde. Alles wat bijdraagt tot ons persoonlijk zelfbehoud is 'distinctieverlangen', zooals alles wat afbreuk doet aan ons zelfbehoud Eenheidsverlangen is. Dit volgt volkomen uit het voorgaande. Tot distinctie-bestreving zijn alle zelfbehoudsneigingen terug te brengen.

En zoo komen we tot dit inzicht: dat we leven, wanneer we de Eenheid v e r g e t e n, in wat we gewoon zijn het s l e c h t e te noemen, onze zelfzucht, die distinctie-zucht is in elken zin, met het vele, dat daaruit kan worden afgeleid - en dat we sterven zouden door wat we noemen het g o e d e, het Eenheidsverlangen, dat ons den dood in drijft.

Van de Eenheid uit gesproken: D e E e n h e i d b e h o u d t z i c h d o o r z i c h i n g e s t e l d h e d e n t e v e r g e t e n e n h e f t z i c h o p d o o r z i c h t e h e r k e n n e n. D e E e n h e i d h a n d h a a f t z i c h i n g e s t e l d h e d e n.

Dit inzicht is de grondslag, de leidende gedachte van ons betoog.

Losgevallen uit de oorspronkelijke Eenheid, die hij is, gedreven daarheen terug te verlangen, tegelijkertijd genoopt zijn afzonderlijk behoud te willen, staat de mensch tegenover de Eenheid tegelijkertijd heet-verlangend en vijandig, draagt hij in zich, overeenkomstig zijn beide verlangens, - dat is: de beide noodzakelijkheden van zijn bestaan - twee strengen van eigenschappen, één die op het leven, een ander die op den dood is gericht, twee machtige drangen, één die hem noopt contrasten te creëeren en één die hem noopt contrasten te vernietigen.

Daartusschen is hij eeuwig geslingerd, wankelt hij, in alles wat hij is en in alles wat hij doet - al zijn conflicten, al de tegenstrijdigheden in zijn aard en handelwijze, ze zijn daartoe te herleiden, daartoe terug te brengen. Door contrast-besef zich ontwikkelend, komt hij tot redelijkheid en rechtsbesef: tot Eenheidsbestrevingen, tot het vernietigen van contrasten; door zijn aanpassingsvermogen (als afstomping gezien) in die ontwikkeling gestuit, komt hij niet tot redelijkheid en niet tot rechtsbesef, en blijft zijn wensch onbewust gericht op louter zelfbehoud. We willen over de beteekenis van het aanpassingsvermogen later uitvoeriger spreken.

Overal dezelfde tegenstrijdigheid.

Dezelfde spreker, die in het eene oogenblik zijn gloed, zijn hartstocht, zijn welsprekendheid ontleent aan zijn drang om te overtuigen, om e e n h e i d te creëeren tusschen zichzelf en zijn gehoor - zal zich een oogenblik later gehinderd voelen, wanneer hij verneemt dat een ander precies hetzelfde heeft geschreven of gezegd als hij, dat er dus iemand is, die in den toestand verkeert waarin hij zelf even tevoren zijn gansche gehoor wilde brengen! T o e n werkte zijn eenheidsdrang - tegenover zijn collega echter de distinctie-drang, welke hem degeen die zijn zeldzaamheid, zijn uitnemendheid verminderend, aan zijn bestaan afbreuk doet, doet verafschuwen!

Het eenheidsgevoel, opgevat als broederschaps-gevoel zal altijd weer tot communisme drijven, de afkeer van wat ‘commun’ is, geboren uit distinctie-drang, zal altijd de poging doen mislukken.

Zooals de middelpuntvliedende kracht wordt ondervangen door de middelpuntzoekende, en door de wrijving de inertie, zoo wordt elk streven van den mensch naar eenheid ondervangen en gebroken door een tegengesteld streven naar

contrast. Van de twee ‘strengen’ eigenschappen is elkeen uit de eene serie tegenover een uit de andere serie te stellen. En deze dubbelkrachten werken niet alleen in het moreele ook in het intellectueele treden zij op.

De dubbele tendentie - naar de Eenheid en van de Eenheid - de wil tot stellen en de wil tot opheffen verdeelt de mensch in zichzelf en verdeelt de menschheid in tweeën. Want ook in den in zichzelf verdeelden mensch moet één streven de bovenhand krijgen, wil hij tot daden en getuigenissen komen. Zoo zijn er dan de temperamenten waarin de Eenheidsdrang overheerscht, en die waarin de Afzonderlijkheidsdrang overheerscht, men heet ze met verschillende namen, al naarmate de tendentie van hun wezen zich op verschillende wijzen openbaart. Men spreekt van Aristotelische temperamenten en van Platonische temperamenten en bedoelt met de eerste de w e t e r s , die het afzonderlijke, die het Leven najagen en met de laatste de b e g r i j p e r s , die het Eene, dus den Dood najagen - zonder zich daarvan bewust te zijn en eenvoudig als handelende instrumenten, in wie Noodzakelijkheid tot lust, tot drang en drijfveer, moeten tot willen is omgezet. Deze onderscheiding is tenslotte dezelfde als die tusschen ‘mystici en dogmatici’, tusschen ‘men of fact’ en ‘men of Idea’ zooals Galsworthy het zoo eigenaardig doet.

Want in al deze onderscheidingen, die de individuen in twee kampen verdeelen, hoe ook naar aard en uitingswijze verschillend, is dit het groote gemeenschappelijke, dat in de eenen de Eenheid zich vergeet, om zich te behouden en in de anderen de Eenheid zich herkent om zich op te heffen. De Eenheid vergeet zich, behoudt zich in eens-gestelde onderscheidingen, afkeerig die weer op te heffen en dit vasthouden aan g e s t e l d h e d e n wordt in den betrokken mensch: vasthouden aan s t e l l i g h e d e n , kortweg ge-

zegd: dogmatisme, in den ruimsten zin. De Eenheid herkent zich, heft zich op in de opheffing der eens-gestelde onderscheidingen en dit herkennen en opheffen wordt in den betrokken mensch: loslaten van stelligheden, kortweg gezegd: twijfel.

De rede leert ons dus en de toepassing bevestigt het, dat alle ‘levensgevoel’ alle zin voor de blijvende, onwrikbare, niet op te heffen distinctie ten slotte heeten moet: dogmatisme. Voor zoover we leven en willen leven zijn we dogmatisch. En het spreekt vanzelf, dat we hierbij niet alleen, zelfs niet in de eerste plaats aan het scherp geformuleerde kerkelijk en maatschappelijk en wetenschappelijk dogmatisme moeten denken, maar vooral aan gevoelsdogmatisme van ethischen en aesthetischen aard in den ruimsten zin. De onoverkomelijke afkeer van sommige spijzen en dranken en geuren, van sommige menschelijke daden en opvattingen, van sexueele verhoudingen als ‘bloedschande’ en homosexualiteit, het onuitroeibaar aanhangen van tallooze gevoelens en het verwerpen van andere - ook in hen, die in redelijkheid belijden, dat ‘alles goed’ is - al dit ‘dogmatisme’ is de levenswil, die in ons den doodswil, de opheffing, de zelfopheffing, overwint. En ook hier ontstaat alle misverstand uit zelfoverschatting door gebrek aan zelfonderscheidingsvermogen, waardoor lieden zich, omdat ze het allergrofste kerkelijk-maatschappelijke dogmatisme te boven zijn, in gemoede vrijdenkers wanen, daar ze hun tientallen instinctieve ethische en aesthetische ‘vanzelfsprekendheden’ niet in zichzelf als dogma's onderscheiden. Doch in werkelijkheid is het verschil tusschen den minst-dogmatischen mensch en den meest-dogmatischen mensch niet grooter dan het verschil in afstand van de zon tusschen den beganen grond en de Westertoren te Amsterdam. Niet grooter - maar ook

niet minder groot, dat is, naar boven gezien, vrijwel niets, naar beneden gezien, belangrijk genoeg.

Zoo kunnen we dan ook het conflict in de tegen-zich zelf-gekeerde, in-zich-zelf-verdeelde Eenheid, het conflict tusschen ‘leven’ en ‘dood’ beschouwen als het conflict tusschen d o g m a t i s m e en t w i j f e l .

Alle conflicten die ons de historie toont zijn de conflicten van de langs deze lijn in zich zelf verdeelden mensch, van de in zich zelf verdeelde menschheid, in hoogste instantie dus van de in zich zelf verdeelde Eenheid, die altijd door die zelf-verdeeling tot bewust-zijn van zichzelf streeft te komen en tegelijkertijd altijd door weer tot zichzelf terugreikt, aldus opgaand neigt tot den ondergang.

Want hetzelfde Bewust-zijn dat contrasten creëert, dat zich in contrasten creëert, is dus in de hoogste ontplooiing een bewustzijn van eigen onvolmaaktheid, reikend naar de volmaaktheid, dat is: naar de zelfvernietiging.

Menschen zijn de instrumenten, die dit proces van tegenstrijdigheid voltrekken en die daarom, in eigen tegenstrijdigheid tegen elkaar ingaande, elkaar bestrijden, vernietigen en ondervangen gelijk twee natuurkrachten, wier eeuwige onderlinge ondervanging in eeuwigen strijd de inhoud des levens, het Leven zelf is.

Indien dit het proces van de Eenheid is, dan moet het zich ook overal en altijd laten opsporen en aanwijzen. Dit willen we beproeven. Zuiverlijk zoo alleen en niet anders willen we de eindelooze verscheidenheid van feiten, die we zullen ontmoeten in het litterair-historisch gebied, dat we ons tot veld van onderzoek hebben gekozen - op de wijze van den scheikundige, die de samenstelling van een oceaan terugvindt in een enkele beker water - terugbrengen, herleiden tot het oorspronkelijk proces der eeuwig in zichzelf ver-

deelde Eenheid, waarmee dan meteen de noodzakelijkheid van het conflict en de ondenkbaarheid van een einddoel en een verzoening zal zijn aangetoond.

Eenheid en Eenvormigheid.

Wie de geschiedenis van ‘Prometheus’ schrijft, schrijft tevens die van ‘Jupiter’ - hij schrijft den strijd van het strevende individu tegen de machthebbende meerderheid, eeuwig en noodwendig, want in laatste instantie terugvoerend op den strijd tusschen de in zichzelf verdeelde menschheid, den in zichzelf verdeelden mensch, de in zichzelf verdeelde Eenheid. Immers al deze conflicten zijn een en hetzelfde. En daarbij schrijft hij de geschiedenis van een menschheid, die langzamerhand zich van wanen en illusies bevrijdt - als de bloem van haar steunbladen - en zich de onvermijdelijkheid, de onverzoenlijkheid in het eeuwige conflict begint bewust te worden. Langs welke wegen ze tot dat bewustzijn geraakt en door welke krachten ze er mede leert leven. De geschiedenis van een bewustwording naast de geschiedenis van een verdeeldheid.

Het conflict van Jupiter en Prometheus, van Oppositie en Gezag, van Eenheidsdrang en Distinctiedrang laat zich dan op een bepaalde wijze bekeken, ook noemen het conflict tusschen ‘mensch’ en ‘maatschappij’, waarbij we dan al het maatschappelijke willen aantoonen als de projectie van onzen distinctiedrang, al het individualistische als de projectie van onzen eenheidsdrang. Van de Eenheid uit: de Eenheid streeft naar vergetelheid tot zelfbehoud in het Collectivistische, naar herkenning tot zelfopheffing in het Individualistische.

Laat ons dit aantoonen.

In den door vroegere denkers als Hobbes en Spinoza in hun Staatsfilosofische systemen als den ‘Natuurlijken Staat’ onderstelden en beschreven toestand is elk individu voortdurend blootgesteld aan de opheffing van zijn persoonlijkheid in dubbelen zin, daar die z.g. ‘Natuurlijke Staat’ niets anders zou zijn dan het beeld der zich in vrije verscheidenheid ontplooiende Totaliteit, in de eeuwige beweging van zelfstelling en zelfopheffing.

Niet alleen de simpele zucht tot lijfelijk zelfbehoud, maar ook de even simpele zucht tot geestelijk zelfbehoud, tot het handhaven van de zedelijke en verstandelijke onderscheidingen, die hem, krachtens zijn instincten (bestemming) de eenige redelijke, de eenige zedelijke schijnen, doet den mensch dien natuurlijken staat schuwen en vreezen, doet hem den (opheffenden) denker evenzeer haten als den (opheffenden) moordenaar.

Hij zal dus trachten zijn leven te beveiligen, te consolideeren, door voor de verscheidenheid van belangen, die onophoudelijk de zijne bedreigen, de collectiviteit van belangen in de plaats te stellen. Hij zal zijn geestelijk leven consolideeren, beveiligen, door voor een verscheidenheid van ‘meeningen’ en ‘inzichten’ een collectiviteit van meeningen en inzichten in de plaats te stellen. Het voortdurend gevaar van ‘opheffing’ schijnt daarmee dan van hem afgewend.

Zulk een collectiviteit van belangen en inzichten is dan een Maatschappij.

Dat de maatschappijen bestaan door de noodzakelijkheid om uit de onderlinge vijandschap van onzen ‘natuurlijken staat’ verlost te worden en ons rust en veiligheid te verzekeren, wordt reeds door Thomas Hobbes in zijn ‘Leviathan’ erkend en uiteengezet. Ook Spinoza geeft dat in zijn ‘Staat-

kundige Verhandeling' toe - en men zal toch van Spinoza bezwaarlijk kunnen zeggen, dat hij 'cynisch' of 'pessimistisch' was. Wel schijnt het ons, dat Hobbes in mindere mate rekening houdt met 'goede' menschelijke eigenschappen zooals broederschapsgevoel, medelijden en onderlinge liefde, doch dit is slechts schijn: hij stelt de 'natuurlijke vijandschap' der menschen alleen daarom zoo scherp, om tot zijn scherpe conclusie: de noodzakelijkheid der absolute monarchie te kunnen komen, terwijl Spinoza meer plaats kan geven aan de persoonlijke zedelijke waarde, omdat er in zijn conclusie ook meer ruimte voor persoonlijke zedelijke zelfwerkzaamheid zal zijn.

Wij gelooven niet dat Hobbes de menschelijke natuur zulk bitter onrecht deed als teerhartige ethici in onze dagen het wel eens willen doen voorkomen en we gelooven met hem, dat de noodzakelijkheid eener 'geordende maatschappij' niet geboren is uit het feit, dat we broeders zijn, maar uit het feit, dat we vijanden zijn.

Aldus komen we tot deze, paradoxaal-schijnende, maar in waarheid zeer logische en eenvoudige gevolgtrekking, dat de allereerste voorwaarde voor het individu, o m z i c h t e k u n n e n o n d e r s c h e i d e n (d.w.z. om te kunnen leven) gelegen is in het a a n v a a r d e n v a n d e u n i f o r m i t e i t. Hoe het samenleven binnen de collectiviteit die beide samenvallende, tegenstrijdige eischen oplost, hopen we zoo meteen na te gaan. Houden we ons thans een oogenblik bezig met de levensvoorwaarde van de collectiviteit-zelve.

Van het oogenblik af, dat het individu opgaat (ondergaat) in een collectiviteit, vervangt deze de persoonlijkheid, die ze voortaan vertegenwoordigt. Aldus zelf tot 'individu' geworden, zal de collectiviteit zich van andere collectiviteiten willen (moeten) onderscheiden, ten einde te blijven

bestaan - dit volgt uit de identiteit der begrippen ‘zich onderscheiden’ en ‘bestaan’. ‘Leben konnte kein Volk, das nicht erst schätzte, will es sich aber erhalten, so darf es nicht schatzen, wie der Nachtbaf schätzt,’ zegt Nietzsche en deze uitspraak krijgt, dunkt ons, aan de hand van het boven uiteengezette pas zijn volle beteekenis. Bestaan is waardeeren, is onderscheiden, alle bestaan is dogmatisme; blijven bestaan is zich onderscheiden van anderen, collectief dogmatisme tegenover ander collectief dogmatisme.

Vandaar dan ook, dat die individuen, welke het volledigst opgaan in de collectiviteit, de ‘maatschappelijke steunpilalaren’ het sterkst hangen aan nationale gewoonten, eigenaardigheden en instellingen, terwijl de min of meer krachtige persoonlijkheden, de min of meer zich aan de collectiviteit onttrekkenden, voor al die dingen onverschillig zijn. We hopen dit later duidelijk aan te toonen. De collectieve distinctie is de eigen distinctie, wanneer en voor zoover de collectiviteit de persoonlijkheid heeft geabsorbeerd.

Een collectieve distinctie, welke het sterkst, het meest misleidend als eigen, innerlijke distinctie wordt gevoeld, is de landstaal. Vandaar dan ook, dat in den ‘taalstrijd’, onderdeel van den strijd voor collectief (nationaal) zelfbehoud, de beste elementen naar voren treden van de groepen, wier nationale zelfstandigheid wordt betwist of bedreigd. Zij houden hun collectieven distinctie-wil voor ‘heilige liefde tot de moedertaal’ of wel ze geven dien er voor uit. Maar in wezenlijkheid is er aan het begrip ‘moedertaal’ niets ‘heiligs’ of ‘verhevens’, en de gehechtheid van den Nederlander aan zijn taal is van geen hoogere orde, dan die van den Volendammer aan zijn wijde broek - en elkeen, die in den strijd voor de ‘moedertaal’ een ‘heiliging’ zou willen zien voor menschenhaat en bloedvergieten, liegt zich zelf en anderen voor.

In de gedachte, dat er over een eeuw geen Nederlandsch meer worde gesproken, ligt alleen iets ontstellends en bedroevends voor hen, die slechts in en door de collectiviteit bestaan, die met haar en hare distincties (haar taal dus in de eerste plaats) staan of vallen - maar de denkende mensch, beseffend dat de taal middel is en geen doel, en dat het eenig-wezenlijke en eenig-belangrijke de eeuwig-voortbestaande gedachte is, is daardoor niet vrij van gehechtheid en genegenheid jegens zijn eigen taal - integendeel, hij voelt die wellicht dieper dan de Hollandsche patriotten, die zoo graag met hun driehonderd woorden salon-Engelsch en sport-Engelsch pronken - doch hij wacht er zich voor, die gehechtheid op te blazen tot een beginsel, tot een Ideaal. In zijn diepe gehechtheid aan zijn taal herkent de denkende juist een vorm van zijn dogmatisme, gevoelsdogmatisme, 't welk ook voor hem zijn levensgrondslag is en dus het tegendeel van een Ideaal!

De collectieve eer is de eigen eer - men is immers vóór alles ‘Amerikaansch burger’, ‘onderdaan van het groote Engelsche rijk’, ‘Duitscher’ of ‘Franschman’ als en omdat men niets anders is. Hoe grooter, machtiger, welvarender die collectiviteit, hoe meer eer (onderscheiding = bestaan) voor het individu. Nationalisme, patriottisme is eigenliefde. Fanatieke dogmatisten in de kerken kanten zich steeds het felst tegen het uitwisschen, opheffen der collectieve distincties - tegen de ‘verlegging der grenzen’ - want met de collectieve distinctie zou de persoonlijke distinctie (bestaansvoorwaarde) opgeheven worden.

De uniformiteit is voor de collectiviteit wat het dogmatisme is voor de enkele persoonlijkheid: datgene, waardoor ze ontstaat en bestaat. Naar binnen is ze voor elkeen de beveiliging tegen wat met opheffing dreigt, door in elken zin vrijheid te willen en te eischen, naar buiten is ze de ‘macht-

makende eendracht' - ze verzekert aldus het bestaan der leden in het bestaan der collectiviteit als geheel. De uniformiteit is het dogmatisme van de als individu opgevatte collectiviteit, haar innerlijke verdeeldheid is op dezelfde wijze: haar 'twijfel'.

Wat voor de enkelvoudige collectiviteit geldt, geldt dan weer op precies dezelfde wijze voor de veelvoudige collectiviteit, den Volkerenbond. De bestaande collectiviteiten verkeeren, als individuen opgevat, tot nu toe in den 'Natuurlijken Staat' van vijandschap, door onderling-verscheiden belangen en waardeeringen, en zooals de menschelijke personen, werkelijk of hypothetisch dien staat ontvlieden in de enkelvoudige collectiviteit, zoo gaan de als personen opgevatte collectiviteiten thans wellicht dien staat ontvlieden in een veelvoudige collectiviteit.

Dat zulk een Volkerenbond qualitatief niet verschilt van Patriottisme en Provincialisme, springt in het oog. De drie verhouden zich als kwartje, gulden en rijksdaalder, verschillend in omvang, gelijk in samenstelling en in gehalte. Hoezeer bedrogen de ophemelaars van nationalisme en provincialisme ook uitgekomen zijn, dit schijnt voor onverbeterlijke 'idealisten' geen beletsel, om zich reeds bij voorbaat voor Volkerenbondisme te exalteeren en de tijd gaat komen, dat men den nieuwen vorm van eigenliefde, 'rasgevoel', evenzeer als een deugd zal beschouwen als men het tot nu den ouden vorm van eigenliefde, landsgevoel, heeft gedaan. Maar in werkelijkheid is er niets 'edels' in een Volkerenbond, die neerkomt op een ruimer dogmatiseeren, uniformiseeren, van belangen en meeningen, nu gebleken is, dat der individuen bestaan door den Natuurlijken Staat der collectiviteiten toch nog te veel met 'opheffing' wordt bedreigd. Nimmer zal men, zoo als gezegde 'idealisten' beweren en wellicht ook wel gelooven, door een verder verwijden der

grenzen de gansche menschheid omvatten. Een ‘bond’ zonder ‘tegenbond’, zonder weerstrevend contrast, een unicum in de totaliteit is alreeds een ondenkbaarheid. Het essentieele, het categorische onderscheid tusschen het meest uitgebreide groepsgevoel en den geringsten graad van altruïsme hebben we bovendien elders uitvoerig uiteengezet.[1)]

Doch thans naderen we een gewichtig punt. Door een onuitroeibaar misverstand - overigens weer noodwendig, naar we hopen aan te toonen, doch niettemin een misverstand - waaraan zelfs scherpzinnige denkers als de groote Hegel niet zijn ontkomen, werd en wordt nog steeds die Uniformiteit, de Eenvormigheid (als Staat of zichtbare gemeenschap) ten onrechte met den naam Eenheid genoemd en op die wijze voorgesteld als afspiegeling van de zooge-heeten ‘goddelijke’ Eenheid. Het nastreven van die pseudo-eenheid wordt in verband daarmee aangemoedigd, geïdealiseerd en verkeerdelijk aan het Eenheids-gevoel toegeschreven. De collectiviteit wordt voorgesteld - als Staat, Kerk of Organisatie - als datgene, waarin de mensch zou kunnen en moeten opgaan als het hoogst-denkbare, als de aardsche verwerkelijking van ‘De Eenheid’. Het zich aan de uniformiteit vergrijpende individu werd en wordt nog steeds veroordeeld als een aanschenner van de Eenheid, in tijden en plaatsen van collectieve exaltatie bijkans als een heilig-schenner. En toch:

Uniformiteit is geen Eenheid en kan geen Eénheid zijn, want de Eenheid is in verscheidenheid. De Eenheid kan niet begrepen en niet gezien worden, dan juist uitsluitend in de verscheidenheid. Zij i s de verscheidenheid. De Eenheid laat zich a l s z o o d a n i g niet aanzien; wat zich dus wel als een Eenheid laat aanzien, kan daarom alreeds niet zijn

1) ‘Patriottisme en Menschenliefde.’ Een brochure.

een afspiegeling van d e Eenheid, maar is haar tegendeel en haar spotvorm, de uniformiteit, de Eenvormigheid.

Wanneer we dit recht helder beseffen, wanneer we ons hiervan diep doordringen, wanneer we ons consequent rekenschap geven van dit categorische verschil tusschen Eenheid en Eenvormigheid, kan en moet onze levensbeschouwing, onze waardeering van menschen en hun daden, een totale verandering ondergaan.

Wanneer we de collectiviteiten - als Vaderland, Volkerenbond, kerk of partij - leeren aanmerken als de uitdrukking van der Eenheid zelfconservatisme in zelfdogmatiseering, van het menschelijk conservatisme in dogmatisme, als iets dat 'nuttig' is, maar nimmer verheven en nimmer in zich zelf en om zich zelf 'heilig', dan moet ook onze opvatting van 'individualisme' geheel en al veranderen.

De rede leert ons en de historie bevestigt het, dat de Eenvormigheid de vijand van de Eenheid is - de historie bevestigt het met de meest overstelpende bewijzen. Treedt het gevoel voor de Eenheid op, dan taant het gevoel voor de uniformiteit, overal en altijd.

Eenheidsgevoel als communisme verschijnt dan en daar, waar het 'maatschappelijk gevoel' verslapt is, veracht wordt: in de perioden van groote beroeringen en revoluties (Morus-Rousseau-St.-Simon).

Eenheidsgevoel als cosmopolitisme (o p h e f f i n g van grenzen), als deïsme (hetzelfde), als pantheïsme (hetzelfde), treedt alleen en uitsluitend in diezelfde periode op. (Goethe-Lessing-Shelley.)

Eenheidsbegrip als universeele wijsheid is slechts mogelijk in alweer dezelfde perioden van opheffing (vernietiging) der collectieve dogma's. (Alberti-Bruno-Kant!)

Hun aller geboortejaren zijn geen toeval, maar dringende

noodwendigheid. Waar de Eenvormigheid is, kent zich de Eenheid niet.

Die opheffing der collectieve dogma's vertoont zich dan als de ontbinding der collectiviteit, als verwarring en anarchie. En die wil men dan niet, omdat ze het individu, als in den Natuurlijken Staat, met voortdurende opheffing bedreigen. En de menschen bestrijden dan die ‘verwildering’ en ‘anarchie’ zonder te beseffen, dat ze eigenlijk datgene bestrijden, dat zij bij andere gelegenheden weer beweren boven alles te hoogachten: redelijkheid en rechtvaardigheid. In de allergunstige gevallen komt men tot de erkenning, dat uitnemende naturen ter bereiking van hun ‘verheven doel-einden’ wel eens in verzet tegen de bestaande maatschappelijke of kerkelijke (zoogenaamde) Eenheid moeten treden - en men voert dan hun uitnemendheid aan als excuus, alsof niet juist het verzet het eenige teeken van hun uitnemendheid ware!

Wat ons zelf betreft, onze gansche onderhavige arbeid is op dat categorische verschil gebaseerd, we hopen in het volgende voortdurend aan te toonen, in welke mate en op welke wijze de Eenvormigheid de vijand van de Eenheid is, en we moeten dus met den meesten aandrang den oplettenden lezer voor dit verschil zijn voortdurende aandacht vragen!

En nu de vraag, waarvan we boven de beantwoording aankondigden, hoe de collectiviteit, die dan de projectie zou zijn van onzen distinctie-wil, binnen haar grenzen de tegenstrijdigheid oplost tusschen dien wil en de uniformiteit die zij, als persoonlijkheid opgevat, haar samenstellende deelen opdringen moet, en wel zoodanig, dat deze ze geestdriftig aanvaarden, ophemelen en exalteeren gaan!

Niet altijd immers is er gelegenheid tot aanraking, wrijving, twist en conflict voor de individuen van de eene col-

lectiviteit met die van de andere collectiviteit. Waar die er wel is, bevredigt ze den distinctiedrang dan ook volkomen en geeft aldus den betrokken individuen de misleidende illusie van innerlijke eendracht en volmaakte verbroedering. De verschillende uniformen, de verscheidenheid van vaandels, cocardes en vlaggen - de nimmer ontbrekende uiterlijke distinctie-middelen van een collectiviteit - het verschillend ceremonieel, alles, waarin zich elke collectiviteit tegenover andere tracht te realiseeren schenken het individu voortdurend het gevoel van eigen bestaan tegenover ander bestaan en houden den drang, zich binnen de grenzen der collectiviteit te onderscheiden, in bedwang. De persoonlijke ambitie zwijgt, zoolang de roode cocarde zich voortdurend wrijft tegen de gele cocarde en komt weer op, als de gele cocarde den laan uitgejaagd is. Dan ontstaat de verdeeldheid, waarin een nieuwe drang weer een nieuw dogmatisme, een nieuwe uniformiteit moet komen forceeren. En dit verschijnsel is niet verklaard, wanneer men alleen een verstandelijk inzicht in de noodzakelijkheid van eendrachtige samenwerking tegenover een gemeenschappelijken vijand laat gelden - doch in dien strijd vindt tegelijk het primitieve distinctie-gevoel zijn bevrediging, en daarin ligt o.i. zelfs het hoofdmoment!

De vraag, hoe binnen de grenzen der collectiviteit het distinctie-gevoel wordt bevredigd, wanneer of voor zoover de wrijving met een vreemde collectiviteit niet of niet in voldoende mate voorhanden is, vindt hare beantwoording in den aanblik van een goed-functioneerend leger, een perfect georganiseerde maatschappij, of politieke partij. Daar is ‘eenswillendheid’, uniformiteit van gedragen, een eerste vereischte, de blinde onderwerping is de soldatendeugd bij uitnemendheid. Wie aan dien eisch van eenswillendheid het best beantwoordt, dat wil zeggen, wie het duidelijkst de

‘militaire eigenschappen’ vertoont, den maatschappelijken zin, d i e n m e n t e n o n r e c h t e g e m e e n s c h a p s z i n noemt, zin voor tucht, eerbied, voor gezag en autoriteit, wie vrijwillig in de massa verdwijnt, zich nimmer door andere inzichten dreigt te o n d e r s c h e i d e n, ontvangt als belooning een.... o n d e r s c h e i d i n g.

Daartoe heeft de collectiviteit de beschikking over tal van distinctie-middelen, welke zich, tegenover de natuurlijke lichamelijke en geestelijke individueele verschillen k u n s t m a t i g laten noemen: en waarvan de sterren en strepen in het leger, de orden, titels en eerbewijzen de voornaamste zijn.

Hoe minder de persoonlijkheid in de collectiviteit als zoodanig bestaat, hoe meer hij als het ware is opgebouwd uit een aantal lidmaten van een aantal collectiviteiten - bijvoorbeeld door te zijn Hollander + Nederlandsch Hervormd + lid van Artis + broeder, neef of afstammeling van dezen of genen grooten heer - hoe meer distincties de collectiviteit produceert, in stand houdt en aanmoedigt, welke distincties dan ook altijd een collectief karakter dragen, al strekken ze zich over nog zoo weinig individuen uit, ja, al is dat aantal door afsterving niet meer dan één. Evenmin als men door verwijding der grenzen van groepsgevoel tot altruïsme komt, evenmin komt men door verenging der grenzen van de collectieve distinctie tot de persoonlijke distinctie. Ook hier is een categorisch verschil, een onoverkomelijkheid, en wel in beide gevallen hetzelfde. De laatst overgebleven ‘oud-strijder’ is nog steeds lid van een in de herinnering der levenden voortbestaande collectiviteit. Ook waar de maatschappelijke onderscheidingen schijnbaar de belooning zijn van persoonlijke verdiensten, zijn ze dat alleen, voor zoover die verdiensten bijdragen tot den bloei en het bestaan van de collectiviteit op uniformen, dogmatieken grondslag. Vandaar, dat de distinctie-middelen van

allerlei aard, die men kortweg als ‘ceremonieel’ kan samenvatten, de grootste plaats innemen in negerstaten en dergelijke samenlevingen, waar de persoonlijkheid zich niet kan laten gelden, waar de persoonlijkheid nog maar alleen bestaat als deel eener collectiviteit - zooals bijvoorbeeld in de Engelsche aristocratie, laat ons zeggen: voor den oorlog. Wie zich de beschrijving van de laatste Engelsche koningskroning herinnert, zal moeten erkennen, dat de daarbij gevolgde ‘etikette’ in niets verschilt van Kaffer-ceremonieel. Angstvallig in stand gehouden familie-gebruiken - dikwijls zonder eenigen geestelijken inhoud, jacht-gebruiken, steeds zonder geestelijken inhoud, wettelijke bepalingen op kleederdrachten, voorrechten en privelegiën, waaraan vaak niet het geringste voordeel verbonden is, zijn uitvloeisels van dezelfde tendentie: de persoonlijkheid op alle wijzen de gelegenheid geven zich te onderscheiden, zonder dat dat ‘onderscheiden’ tot een werkelijk onderscheiden (= critiseeren = opheffen) aanleiding geeft. De volmaakte, bijkans plechtige, innerlijk-oprechte ernst, waarmee volwassen en verstandige menschen van alle landen en van alle tijden, waarin het collectiviteitsgevoel het persoonlijk gevoel overheerscht, opgaan in en hechten aan al dat ceremonieel, maakt dan ook onmiddellijk plaats voor den baldadigsten spot, zoodra, in het eeuwig rhythme, de eeuwige wenteling, de verhoudingen veranderen - waaruit echter volstrekt niet tot de persoonlijke superioriteit van elken spotter met, boven elken aanhanger van maatschappelijk ceremonieel behoeft te worden geconcludeerd.

Het is dus alsof ‘de maatschappij’ tot hare leden zegt: weest niet e x c e n t r i e k , en ik zal zorgen, dat ge niet c o m m u n behoeft te zijn - dat is: zoekt u niet te onderscheiden door uw persoonlijk inzicht te doen gelden tegenover de voorgeschreven uniformiteit - en ik zal zorgen, dat ge u op andere,

onschadelijke wijzen onderscheiden kunt. We zien dan ook inderdaad de menschen, die het bangst zijn ‘excentriek’ te schijnen of te heeten, tegelijkertijd alles schuwen wat men gewoon is ‘commun’ te noemen, terwijl ‘excentrieke’ menschen volstrekt niet zoo bang zijn, om de zeelucht te genieten in een badplaats, die c o m m u n heet en er niet aan denken een goedzittend kleedingstuk af te schaffen, omdat ‘iedereen het draagt’.

Tusschen de vrees zich te onderscheiden en het verlangen zich te onderscheiden wankelt dus de mensch in de maatschappij. Hij is even bang ‘e x c e n t r i e k ’ te zijn als afkeerig om ‘c o m m u n ’ te wezen.

De kleine schooljongen, die het heerlijk vindt in de klas boeken te mogen kaften en potlooden te mogen punten, hoewel hij thuis voor zulke werkjes bedanken zou, omdat de opdracht een o n d e r s c h e i d i n g beteekent - en die tegelijkertijd doodongelukkig is, wanneer hij gedwongen wordt zich door een pet van afwijkend model te ‘onderscheiden’, of door het feit van met een rijtuig te worden gehaald, terwijl zijn kameraadjes te voet gaan - zulk een schoolkind is, als het kind in het algemeen, de getrouwe afspiegeling van den mensch, in wien het maatschappelijk gevoel overweegt. Door middel van den ‘maatschappelijken mensch’ v e r g e e t zich de Eenheid in het dogma om niet in zelfherkenning tot zelfopheffing over te gaan.

Het behoeft nauwelijks te worden gezegd, dat een uitdrukking als ‘De maatschappij zegt....’ niet meer dan een wijze van spreken is. We dienen het eigenlijk zoo te stellen: de Noodzakelijkheid, die een deel der menschen bestemt om in en door middel van collectiviteiten der Eenheid zelfconservatisme te vertegenwoordigen tegenover de opheffende werking van der Eenheid zelfherkenning, produceert zich in de gemoederen der betrokken individuen tot

‘lust’ - tot geloof aan, eerbied voor, behagen in, de maatschappij en hare distincties, somwijlen tot den eerlijken waan, dat die collectiviteit, die uniformiteit de aardsche uitdrukking is van de Eenheid, waarover men zoo graag spreekt, maar van wier wezen men zich geen rekenschap geeft - ook wel tot een meer stellig dan gegrond geloof, dat de collectiviteit, wàt haar nu ook nog ontbreke, eenmaal dat volkomen ‘idealistisch’ karakter zal dragen, waarover men ook bijzonder gaarne spreekt, maar van welks wezen men zich evenmin rekenschap geeft - en dit alles treedt dan bij hen in de plaats voor de ware redelijke werkzaamheid, die onderscheiding is, die critiek is en die tegenover de collectiviteiten tot gansch andere conclusies voert!

Hoe hoog door de maatschappij, met haar boosaardige instincten tegen het excentrieke, de distinctie wordt gesteld en alles wat commun is veracht, blijkt uit de verwording der beteekenis van de woorden ‘slecht’ en ‘gemeen’. ‘Slecht’ beduidt oorspronkelijk, naar we weten: eenvoudig, gewoon, distinctie-loos - deze beteekenis komt nog het best uit in het ‘slechten’ van een muur - ‘gemeen’ beduidt hetzelfde, het algemeene, dat wat in de massa verdwijnt. Vergelijk ook: simpel en ordinair! Hoe minder ‘maatschappelijk’ de mensch is, hoe minder de collectieve distincties - bezit, titel, naam - zijn eenige distincties zijn, hoe minder hij als inwoner van een bepaald land de inwoners van andere landen ‘veracht’ en als lid van een bepaalden ‘clan’ de leden van andere clans, hoe minder hij ook hecht aan maatschappelijke distincties, hoe minder hij minacht wat ‘slecht’ en ‘gemeen’ is. Maar ook hier geldt wat we van het dogmatisme zeiden: elke mensch is veel maatschappelijker dan hij in zelfverblinding en zelfoverschatting meestal erkent, daar de collectiviteit de projectie is van der Eenheid zelfconservatisme in ons allen, dat zich in ons allen tot conservatisme

produceert, tot collectiviteitsgevoel. Zoo is dus het verschil tusschen den meest-collectief-gevoelenden en den minst-collectief-gevoelenden mensch alweer niet grooter dan tusschen den beganen grond en een toren ten opzichte van de zon, een gering verschil voor wie het oog naar de zon houdt gericht! Maar een aanmerkelijk verschil toch weer, voor wie het oog naar omlaag houdt gericht. Tusschen den 'onmaatschappelijke' en den 'maatschappelijken steunpilaar' bestaat, betrekkelijkerwijs gesproken, nog wel een groot onderscheid. Deze laatste is het, die aan de waarde der maatschappelijke distincties niet twijfelt, en die ze najaagt zonder schaamte, zonder glimlach, met opgeheven hoofd. We zullen zijn wezen nader onderzoeken. Doch laat ons eerst zien, wie de onmaatschappelijken zijn en hoe de maatschappij zich tegen dezulken gedraagt.

De vijanden van de maatschappij en hare steunpilaren.

Elke maatschappij, kerk of organisatie, heeft twee groepen vijanden: de rechtvaardigen en de wijzen - voor zoover de kunst aan wijsheid en rechtvaardigheid uiting geeft, is ook de kunstenaar de vijand van de maatschappij. Want de wijsheid, de rechtvaardigheid streeft naar de Eenheid, naar de opheffing, de maatschappij streeft naar de gesteldheid, naar het behoud. Deze vijandschap treedt slechts dan openlijk op, wanneer de wijze en de rechtvaardige zich niet in onverstaanbaarheid en abstracte duisterheid hullen of neiging aan den dag leggen, hun leven in te richten overeenkomstig hun inzichten. Want de maatschappij eischt slechts onderworpenheid in daden en in die getuigenissen waardoor anderen tot daden opgewekt kunnen worden. Omdat onze

hedendaagsche wijsgeeren over het algemeen aan die eischen behoorlijk voldoen, zich onherkenbaar in abstracte duisterheid hullen en bovendien niet de minste neiging vertoonen, hun leven in te richten overeenkomstig hun inzichten, en anderen daartoe op te wekken, krijgt men den indruk, als bestond er tusschen den wijze en de maatschappij niet alleen geen vijandschap, maar zelfs van de zijde der maatschappij een oprechte vereering. Dit is bedrieglijk, naar we hopen aan te toonen. Het type van den wijze, die zich niet in onverstaanbaarheid hulde en niet aarzelde in de toepassing zijner inzichten en conclusies is Sokrates - daarom is de gifdrank, dien hij dronk, het symbool van de verhouding tusschen den wijze en de maatschappij - niet de Atheensche, maar elke, nu en voor altijd - en het Kruis is het symbool van de verhouding tusschen den rechtvaardige en de maatschappij - niet de Romeinsche, maar elke, nu en voor altijd.

Men zegt ons, dat de Sokratisch-Platonische wijsheid de bloem is van het Grieksche denken en weten, de zuivere afspiegeling van den Griekschen geest, en men zegt ons tegelijkertijd dat het natuurgevoel de diepste inslag was van het Grieksche wezen, en dat de Griek leerde van de natuur. Wat zou een mensch van de natuur kunnen leeren, wat kan hij in het algemeen leeren, dat hij niet reeds weet? ‘De meester wekt, maar schept niet.’ Indien de Griek van de natuur kon leeren, van dezelfde natuur, die voor den West-Europeeschen Calvinist als het ‘onbezielde’ tegenover eigen uitsluitende bezieldheid slechts een motief voor zelfverheffing (distinctie) was en is, dan beteekent dit dat hij alles wat de natuur-beschouwing hem leerde, reeds wist, dat hij in de natuur terugvond en aan haar bekrachtigde - zooals het zaad aan akker, dauw en zon - wat reeds in hem aanwezig was en dat zijn kennis ook hier zelfkennis, resultaat van zelfbewustwording was.

Hier als overal herkent de schouwende geest in de door-schouwde wereld het beeld van zichzelf, zoeken en vinden zijn eenerlei en dus vindt de een wat den ander verborgen moet blijven, schoon ze dagelijks hetzelfde schijnen te zien.

Hier als overal. Wat den een voor-de-hand liggend schijnt, loopt de ander zijn gansche leven voorbij; hoorende doof en ziende blind, mist hij het licht, dat van binnen uit straalt en waarin de dingen zichtbaar worden in waarlijken zin. Die het licht in zich draagt, ziet wonderen in het geringste. Hij ziet het wonder, omdat hem de gave van de verwondering is geschonken. Deze is de bron van de wijsheid. Verwonderen is contrast-gevoelen, is onderscheiden, onderscheiden is zien. Wie z i e t die verwondert zich al. Newton zag in den vallenden appel de wetten van de gravitatie - Voltaire en Byron vermelden het beide, Voltaire zegt het te weten van een familielid van Newton zelf - hij zag, omdat hij werkelijk zag, onderscheidde en zich verwonderde. Een geniaal trekje in de uitbeelding van de Woutertje-figuur geeft Multatuli in Woutertjes verwondering dat de steen niet naar boven valt. Dit moet den knaap teekenen als het critische intellect tusschen de zich-over-niets-verbazende stompzinnigheid waarvoor alles ‘van zelf spreekt’. Het teekent hem als zoodanig. Woutertje verwondert zich, omdat hij werkelijk ziet. De Griek leerde van de natuur, omdat hij haar zag en zich over hare ‘vanzelfsprekende’ wonderen verwonderen kon. En dit kon hij door zijn p a n t h e ï s m e , door zijn ingeboren Eenheidsgevoel, waardoor hij onmiddellijk eigen wezen herkende aan het wezen der natuur. Wie zich echter als het bezielde k u n s t m a t i g van de natuur onderscheidt, kan nooit door haar tot kennis komen.

Alleen dus waar pantheïsme is, is natuurgevoel, pas het ingeschapen Eenheidsbesef doet den mensch de natuur herkennen als deel van zichzelf en de distinctie ‘bezield’ en

‘onbezield’ verdwijnt in het Eenheid-zoekende pantheïsme. Waar we dan ook in onze West-Europeesche letterkunde of filosofie pantheïsme zien optreden, zien we tegelijkertijd een verhoogde belangstelling in de natuur. Goethe's pantheïsme is hetzelfde als Rousseau's natuurgevoel, producten van één geestelijk seizoen, vruchten van één boom, symptomen van eenzelfde noodzakelijkheid. In Shelley treffen we ze vereenigd aan.

Dit is de les, die de natuur leert in al hare uitingen aan wie de waarheid kunnen verstaan: Er is geen zijn, er is alleen worden. Ook hierin valt instemmen lichter dan consequent doorvoeren, belijden lichter dan beleven. En zooals de appel voor Newton voldoende was om tot zijn kennis te komen - en als het niet waar is, dan had het waar kunnen zijn - zoo is het vallen der bladeren in den herfst voor de van binnen verlichte voldoende om een gansche aangeleerde wereldbeschouwing te doen instorten. Mits hij ziet, onderscheidt en zich waarlijk verwondert.

De b e w u s t e aanblik van het eeuwig worden en verworden, van het eeuwige anders-zijn, is met het aanvaarden van eenig maatschappelijk of kerkelijk d o g m a in volkomen strijd, de b e w u s t e aanblik van de eindelooze verscheidenheid doet elke uniformiteit kennen als onnatuur, uniformiteit van inzicht en levensbeschouwing schijnt evenzeer onmogelijk als uniformiteit van gelaatsuitdrukking, smaak en schoonheidsgevoel, terwijl tenslotte het b e w u s t e aanschouwen - werkelijk begrijpen - en erkennen van eigen afhankelijkheid zich onmogelijk kan vereenigen met het kerkelijk en maatschappelijk dogma van den v r i j g e s c h a p e n w i l.

Ziedaar om te beginnen op drie wijzen getoond het principiëel-onmaatschappelijk karakter van het denken, reeds blijkend in de fantastisch-poëtische beschouwingen der voor-

Sokratische denkers en zeer sterk in de aforismen van Heraklitus uitgedrukt.

Zal een maatschappij of een kerk of organisatie de uniformiteit van hare leden kunnen handhaven, dan moet het beste meerendeel dier leden in de wenschelijkheid van die uniformiteit gelooven, haar idealiseeren tot Eenheid en blind zijn voor haar waren aard. Men spreekt terecht van b l i n d v e r t r o u w e n . Alle vertrouwen is blind. Want wie vertrouwt die critiseert niet en critiseeren is onderscheiden en onderscheiden is zien. De wijsheid, die in de verstarde uniformiteit echter onophoudelijk den vijand van de levende Eenheid ziet, is dus onmaatschappelijk.

En deze wijsheid kan onmiddellijk afgeleid worden uit dit eenvoudige, dat de dingen niet zijn, maar worden.

Hoezeer de Grieken daarvan doordrongen waren, blijkt uit hun opvatting, dat ook de Goden niet zijn, maar worden. De Zeus uit het derde gedeelte van de Prometheus-trilogie van den ‘orthodoxen’ Ayschylus is een andere dan die van het eerste gedeelte. Ook hier ontwikkeling en groei - de Griek, ook de orthodoxe Griek, kan het zich niet anders denken - vergelijk daarmee de verstarde dogmatische figuren van God en Duivel in Milton's ‘Paradise Lost’ - van ontwikkeling en groei hier geen sprake.

Elke maatschappij, elke kerk heeft tot hare handhaving het dogma, het uniforme en altijd geldende, van noode. Want alleen voor wat hij boven zich zelve uit eeuwig en onveranderlijk waant, waarin zijn eeuwig en onveranderlijk heil berust, stort de geloovige, stort de krijgsheld zijn bloed. Wie dus een organisatie instandhouden en verdedigen moet, mag hare grondslagen en wetten vooral niet als tijdelijk, vergankelijk en veranderlijk onderkennen. Van het begrip dier tijdelijkheid en vergankelijkheid doordringt hem de aanblik der natuur. De natuur is dus de vijandin van kerken

en maatschappijen en de zelfde Intelligentie, die in kerken en maatschappijen en organisaties de zelfbehoudsinstincten der menschen - eigen bestaansvoorwaarde - kristalliseert, sluit terzelfder tijd de leden dier organisaties de oogen voor de Natuur en voor de Eenheid der dingen, waarin zij onderricht. Rousseau's natuurgevoel is het symptoom van het komende anti-maatschappelijke mouvement, de Christelijk-monarchale zeventiende eeuw zag de natuur evenmin, miskende ze althans evenzeer als de middeleeuwen. In het O.T. is van de natuur eenvoudig geen sprake - maar zooveel te meer van de Wet, symbool en waarborg der eenswillendheid, der maatschappelijke uniformiteit. De Joodsche God is de Wetgever, de maatschappelijke wetten ontleenen den schijn van hun heiligheid en eeuwige onveranderlijkheid aan dien goddelijken oorsprong, en dit toekennen van een goddelijken oorsprong, deze fictie dat er aan Recht iets ‘heiligs’ is, is noodzakelijk om de beste burgers in een Staat, de beste leden eener organisatie tot een onderworpenheid te nopen die ze dan immers pas voor hun geweten verantwoorden kunnen. Daarom legt dezelfde Intelligentie, die kerken en maatschappijen, zoolang het moet, in stand houdt, hun aanhangers een hecht en eerlijk geloof aan de goddelijkheid hunner instellingen - tot Koningschap en Eigendom toe - in het hart. Het veranderlijke en betrekkelijke dier dingen moet ze dus verborgen blijven.

Eenheidsbesef is Noodwendigheidsbesef -; het denken, dat het beseffen van de Eenheid tot zijn natuurlijk doel heeft, immers voortkomend uit Eenheidsdrang, derhalve vindend wat het zoekt, het denken moet dus altijd komen tot het verwerpen van den ‘vrij-geschapen’ wil.

Immers, ‘vrij-zijn’ en ‘geschapen zijn’ heffen elkander op en sluiten elkander uit. ‘Geschapen zijn’ is geconstrueerd zijn, in de eindeloosheid der mogelijkheden opgebouwd

door keus van eenige, met terzijde stelling van andere hoedanigheden en eigenschappen, door welke constructie dan elke handeling en gedraging van te voren is bepaald - gelijk, om Spinoza's geliefkoosd voorbeeld te gebruiken alle eigenschappen in den driehoek bepaald zijn door en in de constructie, het z i j n van den driehoek.

Wat geschapen is, is niet vrij, wat vrij is, is niet geschapen, 'geschapen' en 'vrij' te zijn, zou beduiden tegelijkertijd begrensd en onbegrensd te zijn, wat een absurditeit is.

Zóózeer ligt de verwerping van den 'vrij-geschapen' wil in de rede, zoozeer leidt èn de erkenning van Gods Almacht in den vrome èn het pantheïstisch voelen in hem, die de Eenheid beseft, èn de erkenning van de menschelijke hulpeloosheid en onmacht in hem, die bij de natuur in de leer is gegaan, - zoozeer leidt dit alles tot het inzicht, dat de 'vrij-geschapen wil' een absurditeit en een redeverdraaiing is, dat men reeds bij de voor-Kantiaansche wegbereidende filosofen, zoodra ze het maar eenigszins durven, de bestrijding van dat dogma aantreft. Tot welke der beide in de filosofie van Kant 'opgehevene' en verzoende 'kampen' ze behooren, of ze zijn 'idealist' als Spinoza, dan wel materialistisch determinist als Hobbes, ze erkennen en voelen allen, dat het menschelijk leven en de menschelijke daden bestuurd worden door een Noodwendigheid, waarin van 'menschelijke vrijheid' geen sprake is. Dit voelt ook de nuchtere niet-filosoof, als hij ziet, hoe volkomen afhankelijk en hulpeloos wij tegenover de stoffelijke natuurkrachten en de geringste lichamelijke kwalen staan. Deze zelfde wezens zouden in het geestelijke en zedelijke een macht tegenover de Almacht uitoefenen en naar persoonlijk believen wijzigingen aanbrengen in den Scheppingsarbied.

Zoo het Eenheidsbesef onvermijdelijk tot deze conclusie

voert, het is hetzelfde Eenheidsbesef, 't welk ons brengt tot de erkenning, dat de eenige ware heerlijkheid, het eenige ware geluk in het aanschouwen der Eenheid, het 'kennen van God' is gelegen. In het Eenheidsbesef ervaren we de ontoereikendheid en bedrieglijkheid der zinnelijke genietingen, in het E e n h e i d s b esef verliezen we den d i s t i n c t i e drang - bron van zoovele misdrijven en vergrijpen, in het Eenheidsbesef leeren we de heerlijkheid van 'deugd' boven 'ondeugd', van 'liefde' boven 'haat'. Dan beseffen we met Sokrates: niemand doet willens kwaad - met Spinoza zeggen we: niemand kan God haten - met Plato weten we 'Rechtvaardigheid is zielsgezondheid'. Wie, die schoonheidsgevoel heeft, en de vrije keus tusschen een mooi en een leelijk huis, zal opzettelijk in een leelijk huis gaan wonen? En zoo hij het leelijke huis de voorkeur geeft, uit wansmaak, dan is hij beklagenswaardig, maar niet schuldig. De Rechtvaardigheid is de zielsgezondheid - wie, die gezond is, verkiest het ziekbed? Ziet men dus zieke menschen, dan kunnen ze niet gezond zijn, ziet men ze op baren gedragen, dan kunnen ze niet loopen, ziet men ze slecht handelen, dan kennen ze de heerlijkheid niet van de deugd, van de liefde, van de rechtvaardigheid, die een aesthetische behoefte is van de ziel en als zoodanig een ethische behoefte, want beide, wat men ethisch noemt, en wat men aesthetisch noemt, wortelen in een zuiver g e v o e l v o o r v e r h o u d i n g.

Dit is de eenvoudige redeneering - men vindt ze in aanleg reeds zoo in Spinoza's 'Tractatus Theologico Politicus', waar hij het leerstuk over den Zondeval weerlegt.

Waarom zouden deze eerste menschen het Kwaad hebben gekozen boven het Goed, terwijl er met het Goed eindeloos veel meer te winnen valt dan met het Kwaad, en degene, die in rechtvaardigheid leeft, zich tegenover degene, die in

ondeugd leeft verhoudt als een mensch, die in de zon wandelt, tot een mensch, die in een duisteren kelder opgesloten zit? Waarom zouden ze het kwaad gekozen hebben? Door hun onkunde. Dit is het spontane antwoord van allen, die zich zoo tegenover de kwestie gesteld voelen. Calvijn leert dat de mensch, Adam, vóór den Zondeval wèl een vrijen wil had, dat hij het goede had kunnen doen, maar dat hem.... 'de daartoe noodige volhardendheid niet was g e s c h o n k e n '. Een vrije wil, zonder de 'noodige volhardendheid' en deze hem onthouden door het besluit van zijn Maker. Waar is Adams schuld? Jezus in 'Paradise Lost' spreekt van de 'menschelijke dwaasheid', en zoo komt men altijd tot bepalingen als 'onnadenkendheid', 'zwakheid' en 'kortzichtigheid', tot een zedelijk of geestelijk tekort, waarvan de schuld noodzakelijkerwijs op den vrij-handelenden Schepper terugvallen moet.

Het is wel curieus, iemand zoo scherpzinnig als Schopen-hauer, en die zoo goed wist dat de Wil (het Moeten) altijd over de intelligentie zegeviert, zich te zien opwinden over het hardnekkig vasthouden, eeuwen lang aan het dogma van den vrijen wil, dat al zoo dikwijls en zoo klaar is weerlegd. Er is iets naïefs in de woede, die niet beseft, dat dit dogma een maatschappelijk dogma is, de grondslag van elke maatschappij, van elke kerk en van elke organisatie. Wat kwam er zonder 'vrijen wil' terecht van de mogelijkheid, den mensch aansprakelijk te stellen en te doen boeten voor zijn vergrijpen in en tegen de maatschappij?

Hoe wil men den menschen eerbied inboezemen voor de wetgeving, waaronder ze leven, indien men hun niet inprent, dat ze de straffen, die men hun oplegt, door hun schuld hebben verdiend? Waar vooral haalt men eerlijke, overtuigde rechters vandaan, indien er geen menschen meer zijn, die in de rechtvaardigheid van de straf gelooven? Het is voor het

behoud van een maatschappij (d.i. v o o r o n s e i g e n z e l f b e h o u d) noodzakelijk, dat er 'tucht' zij, voor het handhaven van tucht moeten er rechters en getuigen zijn, het is dus noodzakelijk, dat deze gelooven in de zedelijke aansprakelijkheid, in den 'vrijen wil' van hen tegen wie ze te getuigen en die ze te vonnissen hebben en omdat dit Noodzakelijk is, daarom zien we dan ook, dat het zoo geschiedt, dat er tegen de zuiverste redeneering en de klaarste evidentie in, tallooze menschen zeggen te gelooven in den vrijen wil.

Dit ervaart het beste hij, die door zijn roeping of beroep gedwongen is, in het openbaar tegen deze illusie van den vrijen wil te getuigen; hij proeft uit den aard der argumenten den aard van het krachtigst instinct, dat aan de argumenten ten grondslag ligt, hij bemerkt het uit de animositeit, uit de hitte waarmee hem overigens vreedzame en gematigde lieden in het vuur van hunne verontwaardiging de tegenwerpingen tegen het hoofd werpen!

Deze zelfde menschen, die spreken van iemands 'karakter', 'aanleg' en 'roeping' - ja van 'geleidelijke ontwikkeling' van 'evolutie', die zonder blikken of blozen gewagen van gedachten, plannen en volkeren, die 'nog niet rijp' zijn - wien het gansch niet ongevallig is zich te wiegen op het zoete woord der Eenheid, deze zelfde lieden, die heel vreemd zouden opzien, wanneer een auteur zijn personen een reeks onverklaarbare en onsamenhangende handelingen liet verrichten, bewerend, dat ze handelen overeenkomstig hun 'vrijen wil' - die ook hun vertrouwen in en hun wantrouwen jegens hun medemenschen baseeren op wat ze van hen weten, zonder ook maar eenigszins rekening te houden met den 'vrijen wil' der schepselen, die daardoor immers dagelijks naar believen van karakter zouden kunnen veran-

deren, verklaren zéér nadrukkelijk te gelooven in een ‘vrijen wil’, in de vrijheid van zedelijk handelen.

Doch hun argumenten zijn niet van logischen, maar van maatschappelijk-zedelijken aard en luiden gewoonlijk - met variaties - als deze: ‘zoo zou iedereen maar kunnen doen, wat hij wou’ - of ‘zoo zouden alle boeven maar los rondloopen’ vooral ook: ‘wat had een mensch dan voor verdienste van zijn braafheid.’

Straf en belooning, schuld en verdienste, d i s t i n c t i e -middelen van maatschappelijken aard of naar dien maat gemeten ‘goddelijken’ aard, primitieve instincten van wraak en vergelding jegens hem, die waagt, wat een ander nalaat uit vrees voor de wet, schoon hem wellicht de vingers jeuken naar een anders goed, ziedaar wat er op den bodem ligt van alle argumenten tegen den onvrijen wil. En dit is inderdaad volkomen natuurlijk in hem, bij wien het ‘distinctiegevoel’ (het maatschappelijk gevoel) overheerscht en die dus wel degelijk voor het breidelen zijner begeerde naar distinctie een loon, een voldoening, een distinctie verwacht, zij het alleen maar die van b e t e r te zijn dan anderen, wat uit h u n straf en schande blijkt.

Daar men bovendien alleen kan b e g r i j p e n wat men is en het Eenheid-willend temperament meer verschilt van het Distinctie-willend temperament dan een Engelschman van een Polynesiër, kan de bezitter van het laatste zich de bedoelingen van den eerste niet anders verklaren dan door diens behoefte, eigen begane misdrijven goed te praten of voor nog te begane een vrijbrief te vragen en ook dit behoeft ons niet te verbazen in menschen, die stellig vaker hebben geluisterd naar redeneeringen met een vaststaande, vooraf-bepaalde, practisch-zedelijke bedoeling of strekking, dan naar de ontwikkeling van een probleem, waarbij de spreker nòch van iets uitgaat, nòch tot iets verlangt te komen, en

waarin het niet om het ‘nuttige’ of ‘schadelijke’ der conclusie, ja zelfs in het geheel niet om een conclusie, maar om de zuiverheid der redeneering gaat.

Dit zijn geen ‘argumenten’ van heden of gisteren, men vindt ze reeds in de briefwisseling van Spinoza met zijn Londenschen vriend Oldenburg, waar deze hem de volkomen gelijkluidende bezwaren der Christelijke tijdgenooten tegen Spinoza's vervanging van ‘Vrijen Wil’ door Noodwendigheid overbrengt. Spinoza antwoordt daarop in zijn bedaarden, goedmoedigen trant, met de zeer curieuse uiting - waarop we ter zijner tijd terugkomen - dat dit alles de redeneeringen zijn van hen, die de menschen g e h o o r z a a m , niet w i j s willen maken! Een zinnetje, waaruit zal blijken heel wat te halen te zijn! En hij herhaalt dan altijd maar weer z i j n argument - of liever zijn geruststelling aan hen, die voor tuchteloosheid vreezen - dat de deugd alleen het ware geluk, de ondeugd het ware ongeluk is. Wat Plato ook al zeide - in tegenstelling met velen zijner tijdgenooten, die den tyran wèl haatten, maar tegelijk benijdden - ‘de tyran is niet alleen de slechtste, hij is ook de ongelukkigste mensch.’

Velen, die met de argumenten van ‘straf’ en ‘belooning’ niet zoo grif meer voor den dag willen komen, maar toch ook van den ‘vrijen wil’ geen afstand kunnen doen, spreken met een bedenkelijk gelaat over ‘fatalisme’.

Deze menschen zijn, als wij allen, fatalist in tientallen dingen, bijvoorbeeld wanneer ze zich beklagen over hun slecht geheugen, wanneer ze afwachten of hun meisje wel ‘aanleg’ heeft, vóór ze het tot zangeres bestemmen en hun jongen een ‘rekenhoofd’ voor ze hem wiskunde laten studeeren - men ziet ze volstrekt niet gebukt gaan onder, of iets van hun levensvreugde inboeten bij het besef, dat ze derhalve in hun beroepskeuze volstrekt niet ‘vrij’ waren

en dat hun talenten gaven zijn. Hoe verlammend zou het fatalistische 'ijs-en-weder-dienende' moeten werken op de fierheid en de energie der aanstaande kampioenen.

Maar den Wil stelt men, moeten we deze lieden gelooven, onmiddellijk non-actief, zoodra men leert inzien, dat ook die een gave is, en voor zijn genoegen zwalkt men dan verder willoos, stuurloos, misdadig het leven door.

Niet zelden ziet men ook de stelling, dat de mensch onvrij is in zijn handelingen, opgevat als een zedelijke raadgeving - een 'ga je gang maar' en dan natuurlijk van giftigen en verderfelijken aard. En men vergeet dat iemand, die eerst den mensch o n - v r i j verklaart, onmogelijk daarna zedelijke of welke andere adviezen kan gaan geven, overtuigd als hij immers is, dat niemand ze vrijelijk volgen kan - terwijl degeen, dien hij mogelijk overtuigde - dat is: aan zichzelf openbaarde - zich juist krachtens die overtuiging niet meer en nooit meer op eens anders inmenging zal kunnen beroepen! Stellig zal er wel eens een arme, slappe stumper zijn, die zijn erbarmelijkheid zocht te verontschuldigen met te zeggen 'dat men hem had gezegd, dat hij geen vrijen wil bezat' - en de bovenomschreven lieden zullen het gretig gelooven - zoo zullen er ook altijd kinders te laat op school komen en zeggen, dat de brug openstond, en vechtersbazen, dat ze 'niet bij hun positieven' waren, maar dit zal nooit een reden zijn, iemand te beletten, in het openbaar te zeggen, dat er wel eens bruggen open staan en dat er wel eens menschen niet bij hun positieven zijn.

De diepe grond is deze, dat alles wat autoritair is en voelt, alles wat maatschappelijke instincten in zich heeft zich vastklampen moet - en derhalve zich vastklampt - aan het dogma van den vrijen wil, in of buiten de kerk, ter wille van de orde, van het r e c h t om te berispen, te straffen, te wreken en te tuchtigen, dat de grondslag en de levensvoor-

waarde is van elke organisatie - die tegelijkertijd Gods toeziende en wrekende A l m a c h t noodig heeft als opperste tuchtmiddel, vooral daar waar de materieele tuchtmiddelen ontbreken en nu maar moet zien, hoe ze deze twee tegenstrijdige dingen in het gelijk breit!

Dit is de reden, dat we o v e r a l, in tijden en in groepen, waarin het redelijk willen - als i n d i v i d u a l i s m e - de overhand dreigt te krijgen over het m a a t s c h a p p e l i j k willen - den 'vrijen wil' in het geding en in het gedrang zien komen, zooals we dat in den loop van ons betoog hopen aan te toonen. En daar het een der eerste conclusies van dat redelijke denken is, te zamen met den uit het aanschouwen der Eenheid voortvloeienden afkeer tegen het uniforme, zoodra het als zoodanig wordt herkend - is het onmaatschappelijk karakter van het denken hiermede reeds aangetoond.

Want de maatschappelijke uniformiteit eischt tot haar bestaansmogelijkheid de maatschappelijke distincties. In het morgenlicht der wijsheid verdwijnen onmiddellijk de gangbare en noodzakelijke zedelijke distincties - met name die van 'schuld' en 'onschuld', en daarna ook die van goed en kwaad, zoodra de denkende het enkel-relatieve en bloot-functioneele van de dingen heeft leeren inzien, waardoor elke vaststaande waarde en waarheid ondenkbaar wordt in de eeuwige vloeiing en wisseling der dingen.

Doch zoo het waar is, dat alle wijsheid van verwondering komt, dan blijkt daardoor de wijsheid pas recht onmaatschappelijk. Want van verwondering naar twijfel is maar één stap - het is in wezen alreeds hetzelfde. Denken is onderscheiden, zich verwonderen, twijfelen, maar de twijfel doet den denker niet vertwijfelen, neen, de twijfel is hem de grootste steun, het kompas dat hem door zeeën van onzekerheid, niet voert naar een bestemd einddoel, naar een 'veilige

haven', die hij niet begeert en niet noodig heeft, maar hem afhoudt van de klippen der ongegronde stelligheid en der onbewezen beweringen. De gansche methode van Sokrates, de 'virtuoos in de dialectiek' komt neer op het opwekken en levendig houden van den geest, opdat die niet blijvend vastgroeie aan eigen oordeel, en het voor de hand liggende aanmerke als het vanzelfsprekende. Denken we aan de curieuse vraag in de 'Tweede Hippias': wie is beter, die willens (bewust) kwaad doet of die het onwillens doet - het van-zelf-sprekende schijnt hier wel ten gunste van den onwillens-zondigende te pleiten, maar Sokrates weerlegt die al te lichtvaardige conclusie: de willens (bewust) kwaaddoende is wellicht de betere, want wie heden willens het kwaad doet, kan morgen willens het goede doen - de onwillens (onbewust) kwaaddoende is daarentegen aan het onderscheid tusschen 'kwaad' en 'goed' nog niet toe, verzonken in zedelijke stompzinnigheid. Welk een treffende demonstratie van de lichtvaardigheid onzer oordeelvellingen, de ongegrondheid onzer meeningen, en de ontoereikendheid van ons denken.

Doch deze redelijke twijfel is, gelijk van zelf spreekt, in de maatschappij ten hoogste onbruikbaar. Vandaar dat de kerken den twijfel dan ook als niet minder dan doodzonde brandmerken, in elk geval als de grootste ramp, die iemand treffen kan. Dat is ook zeer zeker zoo voor die dogmatische temperamenten, die stelligheid, rust en vastheid begeeren en prijzen als het hoogste, en dat zijn, alweer, de 'maatschappelijke' temperamenten. Altijd hetzelfde: in de gemoederen van hen, die het 'behoud' vertegenwoordigen, in kerken en maatschappijen, zet zich Noodzakelijkheid om tot lust. Het is noodzakelijk dat ze gelooven en vertrouwen, daarom is geloof en vertrouwen hun hoogste geluk, stelligheid hun kostbaarst goed. Daar de twijfel hen niet dienen

kan, hen in hunne bestemming zou schaden - haten, verfoeien en vreezen ze den twijfel. Ze begrijpen niet, dat anderen volstrekt niet verlangen tot troost en geluk te komen. De wijze echter, de drager van den anti-maatschappelijken, opheffenden, want alles tot de Eenheid voerenden Eenheidsdrang versmaadt de stelligheid, acht de rust onduldbaar en voelt zich volkomen gelukkig in zijn eeuwig twijfelen. Ook hier het moeten wonderbaarlijk omgezet tot willen, bestemming tot lust, functie tot 'liefhebberij'!

Duidelijk blijkt het maatschappelijk karakter van onze opvoeding in de achting, die men ons van jongsaf inprent voor den man, die weet wat hij wil - terwijl de wijze mensch beseft, dat hij nimmer kan weten, wat hij wil, omdat hij, iets willend, tegelijk vele andere daarmee samenhangende en in hun consequenties niet te overziene dingen wil! Daarom ook leert men ons 'den man uit één stuk' te eeren - terwijl de mensch, naar Sokratischen trant, onmogelijk 'uit één stuk' kan zijn, maar als weerspiegeling van de Eenheid, een verscheidenheid van elkaar opheffende en weersprekende relaties en functies, zoodat daartegenover geen enkel 'beginsel', geen uniformiteit van handelen stand houden kan. De E e n h e i d - v a n - b e z i n n i n g moet noodzakelijkerwijs uiteenvallen in v e r s c h e i d e n h e i d van handelen, kan zich nooit als Eenheid laten a a n z i e n .

Curieus is het ook in dit verband op te merken, hoe men ons altijd leert 'het opbouwende' te zoeken en te eeren, het 'afbrekende' te vermijden en te minachten - terwijl het ware denken, dat men toch ook beweert te hoogachten, juist leidt tot dat wat men in de maatschappij 'afbrekend' noemt en in de kerk 'onstichtelijk' - wat hetzelfde is, immers, 'stichtelijk' en 'opbouwend' zijn ook in ons huidig spraakgebruik nog synoniem.

Uit dit alles blijkt, dat de wijsheid overal en altijd een

individualistisch, anti-maatschappelijk karakter draagt en dat men den wijze dan ook overal en altijd, zoo hij weigert opportunistisch water in zijn filosofischen wijn te doen - of dezen troebel te maken met onverstaanbaarheid - een dronk tapt uit hetzelfde vat, waaruit de Atheners Sokrates schonken, niet omdat ze kortzichtigen en ondankbaren waren, maar omdat elke organisatie tot haar behoud, het uitnemende uit den weg moet ruimen, daar het uitnemende het o p h e f f e n d e is -; dáárvan is de giftbeker het symbool, en ook het Kruis.

En die maatschappij zijn we allen. Evenmin als het voor den redelijke mogelijk is, haar wezen ongegrond te idealiseeren, evenmin is het mogelijk, zichzelf buiten en boven haar te stellen, en wanneer men in navolging van den hoog-hartigen Heraklitus, aandeel in het stadsbestuur versmaadt en liever 'bikkelt met de jongens op de stoepen der openbare gebouwen,' dan keert men eenvoudig den rug naar zijn eigen drek, laat men anderen het werk over, waarvan men de resultaten tot eigen lust en profijt, ja tot eigen behoud, voortdurend noodig heeft en gebruikt.

Nog weer: de vijanden van de Maatschappij en hare steunpilaren.

We hebben dus het anti-maatschappelijk karakter van het denken geschetst, en daarmee den ingeboren haat van de uitsluitend op 'behoud' bedachte massa jegens den 'atheïst' verklaard, en tevens het instinct dat de 'gevaarlijken' juist altijd met dat etiket beplakt - en beplakte, van Sokrates af - als onfeilbaar-werkende noodzakelijkheid onderkend. De gloeiende haat jegens den vrij-denker, in een maatschappij, waar men zich nimmer bekreunde om iemands

wetenschappelijke opvattingen of om zijn methoden van zaken-doen en nog niet zich daarom bekreunt, geldt in waarheid den vrijen denker. Elke vrije denker is een vrijdenker. Hoe sterk die haat is, leeren ons de levensgeschiedenissen van Rousseau, Shelley en Fichte, tegen wiens smadelijke verjaging Goethe zich niet dorst verzetten, openlijk getuigend, dat men niet in het openbaar en zoo o n o m w o n d e n alles moet zeggen, wat men meent. Inderdaad, dit is de eisch, waaraan dan ook over het algemeen wonder-wel werd en wordt voldaan. Vooral aan die van onverstaanbaarheid!

Reeds de Ouden voelden het onmaatschappelijke van de ware filosofie zoo sterk, dat ze daarom en op dien grondslag de betaalde - dat is: gedulde, aangemoedigde 'officieele' filosofie - wantrouwden en minachtten. Jarenlang bleef het een schande, zich voor zijn filosofisch onderricht te laten betalen. Plato heeft reeds in zijn schildering van de Sophisten (met de philosophie-professoren van heden uitnemend te vergelijken!) tegenover Sokrates hun geldverdienen en hun succes als bedenkelijke factoren voorgesteld - volgens Xenophon maakte Sokrates dezelfde onderscheiding: de betaalde wijze stelde hij gelijk met de prostituée, de onbetaalde met hem, die zich uit liefde overgeeft. W i j hebben nu het instinct, dat liefde die te koop is, de ware niet is, z i j hadden het instinct, dat de wijsheid, waarvoor de menschen betalen wilden, en die door maatschappijen toegelaten en geduld werd, de ware niet kon zijn. Duidelijk blijkt overigens uit den afwijzenden brief van Spinoza aan Fabritius, den Heidelbergschen professor, en Raadsheer van den keurvorst van den Paltz, die hem namens dien keurvorst een zetel aan de Heidelbergsche universiteit aanbood, dezelfde opvatting. Hij wist precies wat er van de beloofde 'vrijheid' zou en kon terechtkomen.

Men bedenke daarbij, dat de filosofie toen nog niet de kunst had uitgevonden zich met omhaal van woorden en termen onverstaanbaar en onherkenbaar te maken, dat bovendien de filosofie zich nog niet van het moraliseeren en van religieuse beschouwingen had gescheiden en dus veel grooter gevaar voor de maatschappij opleverde - zoodat ze, kort gezegd, niet zou hebben kunnen volstaan met die enkele weinige concessies en restricties ten behoeve van Kerk en Staat, waar zich vele filosofen - Hume, Leibnitz, Descartes - aan 'bezondigd' hebben.

Wie van dit alles de volmaakte noodzakelijkheid, dat is: redelijkheid heeft leeren inzien, zal het zonder de verwoede bitterheid waarmede Schopenhauer telkens weer op de 'dienende filosofie' rammeit, in kalmte aanvaarden - hij zal echter niet wagen het te ontkennen!

Allen, die aan den denker verwant zijn, de rechtvaardige en de kunstenaar, voor zoover zijn kunst de weerspiegeling zoekt te wezen van redelijkheid en rechtvaardigheid, zijn de vijanden van elke collectiviteit. Duidelijker nu dan ooit wordt het ons geopenbaard, nu we overal om ons heen zien hoe de maatschappijen van het oogenblik af dat ze functioneeren - dat is: werkelijk bestaan - elke uiting van redelijkheid en rechtvaardigheid met geweld onderdrukken, en moeten onderdrukken. Ja, dat die verlangens zich voordoen, is alreeds het bewijs, dat de bedoelde maatschappijen niet zoo perfect functioneeren, als hunne leiders het willen doen gelooven. In een werkelijk gezonden en goeden Staat bestaat naar de ware redelijkheid en de ware rechtvaardigheid eenvoudig geen verlangen, dit alles gaat op, gaat onder in collectief belang. Omdat de moderne mensch dat tè scherp onderscheidt en er dus geen vrede mee heeft, is er in onze dagen voor een perfect georganiseerde maatschappij eigenlijk geen plaats, en reikt men naar den Volkerenbond, die

voor zoover ze reëel is in wezen precies hetzelfde zal blijken. Collectiviteit is en blijft uniformiteit, de spotvorm van de Eenheid. Het ware rechtsgevoel voelt elk collectief recht, op collectief belang gebaseerd, als onrecht. Daarom is het ware rechtsgevoel onbruikbaar en zelfs schadelijk.

Zoo zal elk streven naar de Eenheid, naar het Absolute, naar 'God', ten slotte blijken te zijn en wel noodzakelijker wijs: i n d i v i d u a l i s m e - en elke collectiviteit het Eenheid-blinde, waarin zich de Eenheid vergeet - het eerste doodsbestreving, het laatste levensbestreving.

Dit Eenheidzoekende karakter te willen zien in het individualisme is, we weten het, in strijd met de gewone opvatting, die juist 'individualisme' als een aanslag op de Eenheid aanmerkt en als zoodanig veroordeelt, door de begripsverwarring, die in een collectiviteit ten onrechte een Eenheid ziet. Zoodra deze is uit de weg geruimd en elke collectiviteit, elke uniformiteit, gedemonstreerd als de projectie van ons dogmatisme, een levensnoodzaak, maar waaraan bezwaarlijk iets te 'idealiseeren' valt, en waarin de ware redelijkheid en de ware rechtvaardigheid niet toegelaten kunnen worden, moet de zedelijke beoordeeling van 'individualisme' noodzakelijk zich wijzigen. Doch eveneens zal zich de redelooze minachting voor de slechte maatschappij in hen die ondoordacht en boven mate het individualisme plegen te idealiseeren, dienen te wijzigen, zoodra alle idealisme is onderkend als doodsbestreving, waartegen de maatschappij, vertegenwoordigend ons aller zucht naar zelfbehoud (geestelijk en stoffelijk) fnuikend en belemmerend m o e t optreden. En ten slotte laat dit inzicht niet de geringste plaats meer over aan droomen van een 'rechtvaardige maatschappij'. Een goede maatschappij is evenmin denkbaar als een 'ware leugen', of een levend lijk, of een niet-waaiende wind. Want zooals 'leugen' de naam is

voor het onware, en ‘lijk’ de naam is voor het doode, en ‘wind’ voor het waaiende, zoo is ‘maatschappij’ de verzamelnaam van ‘het slechte’, dat uit het afzonderlijk leven is, 't welk zich in ‘slechtheid’ staande houdt en welks betere helft ‘dood’ heet.

Alles wat we plegen te noemen het goede, de rechtvaardigheid, de wijsheid, de ware zedelijkheid zal steeds moeten optreden als individualisme, als oppositie, als verzet. Want het is k r a c h t e n s z i j n f u n c t i e op den dood gericht en de maatschappij op het leven.

We willen dit, zij het ook beknopt, nog eens demonstreeren aan de kunst, voor zoover ze een zedelijk of intellectueel karakter draagt en dus beteekenis hebben kan voor het leven van den kunstenaar-zelf en van anderen, derhalve ter eenigertijd gevaar kan beteekenen voor de maatschappij en dat is bijvoorbeeld met het drama het geval. We zullen dan inzien, dat elk werkelijk drama onmaatschappelijk is in zijne strekking, dat er dus in aanleg vijandschap bestaat tusschen den grooten dramatischen kunstenaar en de maatschappij. Deze vijandschap komt niet tot uiting - evenmin als de vijandschap tusschen de maatschappij en den wijze - integendeel, men beijvert zich om den kunstenaar te eeren (vooral als hij door den dood onschadelijk is gemaakt) en we zullen zien, waaruit die ijver stamt - omdat in gewone omstandigheden de kunst zoo mogelijk nog minder invloed uitoefent op het leven dan het denken, daar ‘Eenheid van leer en leven’ wel het laatste is, waar de Eenheid-blinde maatschappelijke mensch naar streeft, zoodat het hem, door de in verband met zijn bestemming eigenaardige constellatie van zijn wezen zeer gemakkelijk valt, tranen te storten om ‘Hamlet’ en tegelijk elken levenden Hamlet tot bloedens toe te kwellen, Shelley's lot te beklagen en Shelley's geestelijke nakomelingschap een soortgelijk lot te bereiden als anderen

het Shelley deden. Om deze reden kan de maatschappij een kunst, die in wezen anti-maatschappelijk is, dulden, en zelfs aanmoedigen, zoolang er niet meer dan een negatieve eens-willendheid wordt vereischt, doch gaat ze werkelijk functioneeren en een daadwerkelijke eenswillendheid harer leden eischen, of valt het te vreezen, dat enkelen de behoefte gaan voelen aan ‘Eenheid van leer en leven’ dan treedt de maatschappij wel degelijk als kunstrechter op. Doch in de bloeiperiode van staten, kerken en politieke organisaties, dat is in de bloeiperiode van het maatschappelijk sentiment, het partij-instinct, zijn dwangmaatregelen geheel overbodig, de dramatische kunst die dan ontstaat weerspiegelt uit eigen aanleg de maatschappelijke idealen. We hopen die maatschappelijke kunst later te analyseeren bij de behandeling van enkele zeventiende-eeuwsche drama's en aan te toonen dat maatschappelijke kunst altijd zoo is als toen en niet anders wezen kan.

Thans over het wezen van het ware drama.

De aard en grondslag van het ware drama valt onmiddellijk af te leiden uit den aard en den grondslag van het leven-zelf zooals het door den denkende begrepen wordt. Het is conflict, omdat het leven een conflict is, overeenkomstig de dubbele neiging, in alles dat leeft om bij zichzelf te blijven en uit zichzelf in het Eene op te gaan en onder te gaan. Zeer vele der bewuste innerlijke conflicten in den mensch zijn terug te brengen tot de worsteling tusschen Eenheids-drang en distinctie-drang - zelfzucht waaronder ook zelfverheffing, ‘ijdelheid’ is te verstaan - en de menschelijke natuur is zoo, dat de zelfzucht het wint, als de geboden prijs maar hoog genoeg is, omdat ‘het leven’ het steeds wint van ‘den dood’, maar tegelijk ook zóó, dat het Eenheids-gevoel, het onzelfzuchtige, zich na de bevrediging van het andere weer doet gelden, wanneer, in de bevrediging, het bereikte zijn

prikkel en waarde verloren heeft - door de aanpassing -; dit zich-hernemen van den Eenheids-drang doet zich dan voor als ‘naberouw’, als wroeging en wordt volkomen ten onrechte soms aangemerkt als een argument ten gunste van den ‘vrijen wil’. Het is eenvoudig het terugslaan van de balans, zoodra uit de belaste schaal het gewicht wordt weggenomen, dat is te zeggen, het is herstelling van den natuurlijken gemoedstoestand, zoodra door ontgoocheling of ontnuchtering de ‘slechte’ daad overwicht en bekoring heeft verloren.

Dit ‘zedelijk vallen’ van den mensch na voorafgaanden strijd en waarbij het weder-oprichten, het berouw is verondersteld, is het gegeven voor een drama van eenvoudigen aard. Het is bijvoorbeeld Schillers ‘Fiesco’, de eerzuchtige jonge man, die beseffend dat hij, hoe ook boven den verslagen Doria uitmuntend, beter deed geen vorst te worden, toch bezwijkt voor zijn smachten naar purper, goud en eerbetoon. Het naberouw blijft uit, door zijn vroegtijdigen, gewelddadigen dood, maar zou zeker zijn gekomen.

Het is Hebbels ‘Maria Magdalena’ waar juist na het besluit het noodlottige daarvan blijkt en de minnaar zich verwijt, dat zijn menschenvrees (maatschappelijk gevoel: distinctie-zucht) de vrouw, die hij liefhad, den dood in dreef - het is het eeuwig oude, eeuwig nieuwe drama van 's menschen z e d e l i j k e o n t o e r e i k e n d h e i d .

Niet altijd blijkt die ontoereikendheid in zijn bezwijken voor de verleidingen van zijn ijdelheid en de eischen van zijn zelfzucht - met het toegeven aan den ‘Eenheidsdrang’, aan de inspraken van hart of hartstocht is het conflict niet vermeden. Het draagt dan echter niet langer het karakter van zedelijk ‘tekort’, maar neemt het belangwekkender - nauwer met den bouw des levens samenhangende! - karakter van een Noodlot aan.

Kiezen we tot toelichtend voorbeeld het drama van Orestes. Zijn moeder heeft zijn vader bedrogen, aldus zijns vaders eer bevlekt - Orestes doodt zijn moeder, meenend zijn plicht te doen en inderdaad naar eigen geweten zijn plicht volbrengend, deswege vervolgen hem de Furiën. Hij is een man, die zijn moeder doodde, een misdadiger. Had hij echter zijn moeder niet gedood, hij ware een man geweest, die zijns vaders eer niet wreekte, evenzeer een misdadiger. De straf zou ook dan niet uitgebleven zijn. Hij deed de eene misdaad, om de andere te wreken (in zijn opvatting: op te heffen). Hoe hij koos, hij koos verkeerd, hij koos ontoereikend.

In het drama van Orestes ligt de kern van het eeuwig-menschelijke drama: hoe we kiezen, we kiezen verkeerd, wat we doen, we falen en dwalen.

Dit volgt onmiddellijk uit het wezen des levens, waarin alle daden waarde hebben als relatie, werkzaamheid als functie en dus als het ware geen twee oogenblikken dezelfde waarde en dezelfde werkzaamheid.

Zooals immers een kleur van karakter verandert naar hare omgeving, zooals eenzelfde stof zich tot velerlei scheikundige verbindingen leent, al naar gelang van wat men er aan toevoegt, zooals gif somwijlen schadelijk is in den maag en weldadig in het bloed, en omgekeerd, zoo ontleenen ook de menschelijke daden hun beteekenis aan hunne verhoudingen tot, hun functiën tegenover andere daden en gebeurtenissen. Daar de daad eenzijdig is en enkelvoudig, het leven veelzijdig en alomvattend, zoo zal dezelfde daad in hetzelfde oogenblik ‘goed’ zijn en ‘slecht’ tegelijkertijd. Waar dus overgave en zelfvergetelheid de drijfveer is van het menschelijk handelen, daar nòg zondigt hij, door zijn ontoereikendheid, niet door zijn zedelijke ontoereikendheid,

maar door zijn ontoereikendheid als beperktheid tegenover het onbeperkte leven.

Want wie ‘het goede’, ‘het ware’ wil in de opvatting, die we daaromtrent hebben aangenomen van Eenheidsbestreving, kan zich laten leiden door w i j s h e i d en door l i e f d e .

Bij elkaar zijn ze datgene, waaraan de mensch ten gronde gaat - tegenover haat en onverstand, waardoor hij behouden blijft - en toch vallen ze, daartegenover bijeenhoorend, weer als een onderling contrast uiteen - beeld van het eeuwig in contrasten uiteenvallen aller dingen.

Immers, de ware wijsheid, beseffend hoe elke daad een eenzijdigheid is, kan tot de daad, ook de liefdevolle daad, niet komen - erkennend de noodzakelijkheid, ook van het kwaad - de liefde daarentegen zal aljtijd pogend en handelend optreden willen en zal daarom in het dieper wezen der dingen en hun Noodzakelijkheid uitteraard niet mogen, niet kunnen doordringen - dat wil zeggen, tot de ware wijsheid nimmer kunnen komen - de beide beste dingen, die wij bezitten, onze liefde en onze wijsheid, zijn alweer tegenstrijdigheden, alweer ‘vijanden’ en laten zich nimmer tegelijkertijd verwezenlijken.

Alles waarin de liefdevolle Plato gaarne gelooft, wordt door den wijzen Plato als onvervulbaar weerlegd, en de argumenten tegen Plato's ‘Staat’ liggen in zijn eigene geschriften voor het grijpen.

De tegenstelling tusschen ‘Goedheid’ en ‘Wijsheid’ ligt het zuiverst en duidelijkst - voor wie althans niet blind vertrouwen op wat hen daaromtrent is ingeprent! - uitgedrukt in de gedachte van den Vader en den Zoon, in het algemeen in de voorstelling van een werkzaam en werkdadig Middelaar. We weten hoe algemeen die gedachte is en hoe ze zich in oude godsdiensten en filosofieën in verschillende vormen

terugvinden laat, waarvan er eenige als het ware zijn ineen-gevloeid en versmolten tot de in de Christelijke kerken en maatschappijen zoo volkomen onbegrepen en onverwerkte voorstelling van den Vader en den Zoon. Duidelijk valt die vermenging van elementen uit verschillende ideeën-complexen waar te nemen bij Philo in wiens geest èn de Helleensche èn de Joodsch-Perzische èn de Egyptische wereldaanschouwingen waren opgenomen en die de daarin vervatte Middelaar-gedachten zocht te vereenigen, de Joodsch-Perzische gedachte van de werkdadige en bemiddelende Sophia of 'wijsheid' - de Platonische wereldziel, Middelaar óók tusschen Ideeënwereld en Verschijnselenwereld - altezamen door Philo begrepen in den 'Logos', dien hij noemde Gods e e r s t g e b o r e n Z o o n - ook: plaatsvervanger, tolk, gezant en aartsengel.

Ligt nu niet in dit voortdurend en overal optreden van die Middelaar-gedachte voor ons het bewijs, dat de Godheid zelve, in de zuivere opvatting van Alwijsheid door al deze dieptastende denkers onmogelijk als werkzaam, ingrijpend, zelf-optredend gedacht kon worden? De klare Grieksche geest moest dit onderscheid tusschen Wijsheid en Goedheid vatten en de onmogelijkheid inzien voor de Wijsheid om in eigen gemoed partij te kiezen en daarin één deel de voorkeur te geven boven een ander, krachtens diezelfde Wijsheid bestaand en dies van haar doordrongen deel.

In de Wijsheid is Goed en Kwaad één, in de Wijsheid berusten ze gelijkelijk, als twee schalen van één balans, twee eeuwige noodwendigheden. Maar de Liefde, die andere Eenheidsdrang, optredend naast en met de Wijsheid, belijdt niettemin evenzeer eeuwiglijk het Goede en wijst het Booze af - want de liefde streeft naar opheffing van eigen persoonlijkheid, die zich in het Booze staande houdt en mag dus om het Goede te kunnen kiezen de grenzen tusschen

Boos en Goed n i e t uit het oog verliezen! - zoo verschillen dan Liefde en Wijsheid, een-zijnde, in hun streven en in hun wegen. Daarom scheidt de Wijsheid als uit eigen wezen de Goedheid af, daarom produceert de Vader den Zoon, opdat deze, middelend, ingrijpend, de Liefde doe zegevieren, waar de Vader, in de hooge rust van zijn Wijsheid, niet ingrijpen kan.

En dit wil dan eigenlijk zeggen: het menschelijk inzicht in 's levens structuur, in de redelijkheid aller dingen, z i j n Wijsheid, verzoende zich aldus met zijn eeuwigen drang naar Liefde en Recht, z i j n Goedheid, in het beeld van den Vader en den Zoon, den Wijze en den Goede, die zijn twee en toch één, gelijk de Wijsheid en de Goedheid, twee in hun wegen, één in hun beteekenis, elkaars contrast en complement. Doch ook deze dingen kunnen alleen zuiver gedacht en gesteld worden, waar het denken niet ondergeschikt is gemaakt, gebonden in dogma's, vastgeknoopt aan overwegingen van orde en utiliteit, van macht en gezag, waar geen redeloos moeten zegeviert over de intelligentie.

Daarom leert men ons ook niets van dien aard, omdat we worden opgevoed in en door en voor de maatschappij, of om nog eens met Spinoza te spreken ‘niet om ons wijs, maar om ons gehoorzaam te maken’ dat is zonder Wijsheid, zonder onderscheidingsvermogen, daarom vertelt men ons, dat we tegelijk ‘Wijs’ en ‘Goed’ zouden kunnen wezen, tegelijk ‘de waarheid spreken’ en ‘onze naasten liefhebben’, zelf trouwens niet beter wetend en jaar in jaar uit herhalend en anderen inprentend, dat kinderen moeten worden ‘opgevoed tot Christelijke en Maatschappelijke deugden’ alsof niet elke ‘Christelijke deugd’ onmaatschappelijk en elke maatschappelijke deugd onchristelijk ware en alsof er eenige band bestond tusschen den ‘rok’, dien men vrijwillig weggeeft, met den geëischten mantel, en den ‘rok’, die

niet zoo na is als het hemd - tusschen het ‘hebt uw naaste lief’ en het ‘al te goed is buurmans gek’.

‘Eén en dezelfde is de weg opwaarts en nederwaarts’ heeft Heraklitus gezegd.

Is zelfbedwang altijd goed? Tegenover den moordenaar van uw moeder, den beleediger van uw dochter? Dan is zelfbedwang hatelijke en onmenschelijke gevoelloosheid. Is trouw goed? Trouw is dikwijls medeplichtigheid. Is ontrouw dan goed? Ontrouw is meestal verraad. Is bezadigdheid goed? Bezadigdheid is gemis aan hartstocht. Is dan hartstocht goed? Hartstocht is gemis aan bezadigdheid.

Is zachtmoedigheid goed? ‘Zalig zijn de zachtmoedigen’ maar, ‘zachte chirurgijns maken stinkende wonden.’ Is rechtvaardigheid goed? Summum jus, summa injuria.

Hoe denken we over een moeder, die haar misdadigen zoon uitlevert en ter dood doet brengen? Ze is rechtvaardig, maar ze mist liefde. Hoe over haar, die den zoon vrijlaat, loslaat op anderen. Ze bezit liefde, maar ze is onrechtvaardig. Is onpartijdigheid goed? Ze wijst op gemis aan geestdrift, die een schromelijk tekort kan blijken. Is geestdrift goed? Ze wijst op gemis aan onpartijdigheid, die tot misdaden kan drijven. Is het goed den ongevraagden rok te geven bij den opgeëischten mantel?

Ja, voor de hoogheid van eigen ziel, neen, jegens den medemensch, dien men wellicht beter dienst bewees met een weigering of een terechtwijzing. Was de legendarische dag, die den weg der menschheid scheidde van die der dieren, de dag, dat de mensch een stok opnam om zich te verdedigen, zijn eerste werktuig, was die dag een gelukkige dag? Hij leidde op wegen van wijsheid en vernuft, hij leidde af van de wegen der intuïtie en zintuiglijke verfijning.

Alle goed is kwaad, alle winst is verlies, elke vooruitgang

is achteruitgang, ‘één en dezelfde is de weg opwaarts en nederwaarts.’

Eender is het wat ons zedelijk handelen betreft. Hoe we kiezen, we kiezen verkeerd, hoe we handelen, onze daad is ontoereikend. En we moeten kiezen, we moeten besluiten, voortdurend, want alle leven is handelen, is de daad, is een keuze, en n i e t besluiten is toch besluiten, blanco stemmen is óók stemmen - men ‘onthoudt’ zich niet, ook al verkiest men het ‘bikkelen met de jongens op de stoepen der openbare gebouwen’ boven aandeel in het stadsbestuur!

De Russische schrijver Wladimir Korolenko beschrijft in een zijner vertellingen een opstand van de Joden tegen hunne Syrische verdrukkers, en in dat verhaal komt ook een gesprek voor tusschen een aanvoerder der Esseeërs, die leerden, dat men het geweld niet met geweld mag keeren en een der militante Maccabeeën, die van tegenovergestelde meening en handeling waren. Dit gesprek heeft zeer blijkbaar den dieperen zin van een twistgesprek tusschen den schrijver en Tolstoi, tusschen Tolstoi en de Russische Revolutionnairen in het algemeen. Tolstoi, in het verhaal de Esseeër, verdedigde, naar men weet, de meening dat het kwaad niet met geweld gekeerd moet worden, omdat men dusdoende nieuw kwaad voegt bij oud kwaad, nieuw bloed vergiet bij het eerder vergotene. Daarentegen betoogt de Maccabeeër, Korolenko - dat men, het kwaad niet bestrijdend, het oude kwaad toestaat voort te woekeren en zich te verdubbelen - de krijgslieden immers spotten slechts bij den aanblik der ongewapende Esseeërs, zij dooden de weer-loozen, aldus geweldplegend zonder levensgevaar, en hun hart nog verhardend in spot en hoon aan de ongewapenden!

Geen van beiden kan den ander overtuigen, pro en contra wegen hier, als steeds, tegen elkander op. Maar toen Tolstoi, kort na zijn bekeering, die hem uitteraard de dingen eenzijdig

en hartstochtelijk deed zien, op een reis naar Toela, een detachement soldaten ontmoette met een kar vol berkenroeden op weg naar een dorp om daar de gansche boerenbevolking, die geweigerd had een drukkende belasting op te brengen, te geeselen, voelde hij wel het wankele en ontoereikende van de zedelijke keuze, die hij had gedaan. Hij zweeg, overeenkomstig zijn beginsel, dat men lijdelijk moet zijn in het kwaad - een toevallig daar aanwezige dame echter zweeg niet en begon in heftige woorden de soldaten op te zetten, hun verachtelijk werk te weigeren. Opruiing tot dienstweigering, tot muiterij, tot verzet, die òf hun dood, òf die van hunne officieren tot gevolg moest hebben - nieuw kwaad verwekken om het oude tegen te gaan, nieuw bloed vergieten bij het vergotene, voor het nog te vergieten bloed!

Maar Tolstoi, zwijgend, voelde wel, dat zwijgen ook hier beduidde, wat het altijd beduidt: medeplichtigheid aan het kwaad, medeplichtigheid aan wat men, uit inzicht of lafheid, niet heeft belet. En van toen af wijzigde hij zijn meening en oordeelde, dat men het kwaad wel met het woord, niet met de daad moet bestrijden. Maar het woord openbaart anderen aan zichzelf en wekt in h u n gemoed den wil tot de daad, die men zelf niet wil begaan - en aldus naderde Tolstoi het standpunt van den hoogmoedigen nederige, die zijn rok weggeeft en zijn rug toekeert en niet aan het zedelijk karakter van zijn broeder denkt - andere handen goed genoeg vindt voor datgene, waarvan hij de zijne zuiver houden wil. En zoo, meenend door de wijziging van zijn standpunt te hebben gewonnen, verloor hij weer even veel aan den anderen kant - z w i j g e n d medeplichtig aan het ‘oude’ bloed, werd hij het, sprekend, aan het ‘nieuwe’.

Een en dezelfde is de weg opwaarts en nederwaarts. Elk drama is het drama van Orestes - meenend goed te kiezen,

kiezen we verkeerd; hadden we anders gekozen, dan hadden we nog verkeerd gekozen. Oedipus is Orestes, ontdaan van den vorm van het noodlotsdrama, is het drama van Oedipus dat van den mensch, die altijd het goede wil en het kwade baart, door ‘den wil van het Noodlot’, anders gezegd, de structuur des levens - Antigone is Orestes, de wet in haar hart gehoorzamend, vertrad ze aardsche wetten - die gehoorzamend, zou ze goddelijke vertreden hebben. Brutus is Orestes - elke revolutionnair is Orestes, oud kwaad wrekend met nieuw, de smet van oud bloed wasschend met versch-vergoten bloed en ter eigen handhaving eigen dwingelandij stellend voor de neergevelde tyrannie - zoo bedoelt het Anatole France, als hij ons in het atelier van den jongen schilder Gamelin - de Revolutie-held uit ‘Les Dieux ont soif’ - voor een levensgroote Orestesbeeltenis brengt, die de trekken van zijn maker vertoont!

Wie heeft ‘gelijk’, Tolstoi of Korolenko? Hoe moeten we handelen tegenover het kwaad? Het wederstaan met de daad, aldus nieuw bloed, eigen bloed, voegend bij het oude - of het aanzien en lijden, aldus ons medeplichtig makend aan het bestaande? Het blijkt duidelijk: hier valt niet te generaliseeren, hier falen alle ‘beginselen’, alle dogma's, alle grondstellingen, alle uniforme regels, hier wordt de mensch teruggeworpen op zijn eigen zedelijk oordeel, om dat en dat alleen tot richtsnoer te kiezen voor zijn daden en zijn gedrag, zonder eenig recht een ander zijn andere keuze te verwijten daar ze beiden in hun keus gelijkelijk ontoereikend zijn en hun eenige, maar ook volmaakte rechtvaardiging voor wat ze noodzakelijkerwijs aan kwaad zullen aanrichten ontleenen aan de oprechtheid van hun overtuigingen en de zuiverheid van hunne bedoelingen.

Daarop en daarop alleen, op bewustheid en oprechtheid komt het altijd weer neer, daar ligt de scheiding tusschen

waar en onwaar, tusschen goed en kwaad, tusschen gerechtigheid en onrecht. Wat we van de schoonheid zeiden: er is geen regel te stellen; elk kunstwerk getuige voor zichzelf - en van de waarheid: er kan niets ‘bewezen’ worden, elke zuivere gedachte is waarheid, alles wat waarachtig is, is waar, zien we nu ook gelden ten opzichte van het zedelijk handelen: alles wat eerlijk is, is zedelijk. Elk ander criterium faalt, elk u n i f o r m criterium is onbruikbaar. In het aantoonen daarvan ligt het o n m a a t s c h a p p e l i j k e van de diepste beteekenis der Orestes-drama's - een groote groep naar wij zullen zien!

Zoolang de personen in een drama zich van die noodlottige ontoereikendheid hunner daden niet bewust zijn en deze pas na het plegen met schrik en verbijstering ontwaren, blijft het drama nog vrij-eenvoudig; het wordt echter pas gecompliceerd, het volkomen ‘moderne drama’, zoodra de mensch tot voldoende kennis en zelfkennis is gekomen om zich bij voorbaat van de ontoereikendheid zijner daden, van het nuttelooze zijner pogingen en daarbij dan ook natuurlijk van zijn zedelijke onvolkomenheid rekenschap te geven, terwijl hij, tot dien trap gekomen, tegelijkertijd weet, dat hij toch altijd zal moeten kiezen en dat de onpartijdigheid, het ‘bikkelen met de kinderen’ een illusie en een fictie is. Dit dubbele besef voert hem dan, naar zijnen aard, tot twijfel of vertwijfeling, tot scepticisme of tot wanhoop. Zoo is het drama van den nog o n b e w u s t e n mensch het drama van de o n t o e r e i k e n d h e i d , blijkend na de daad - het drama van den bewusten mensch is òf het drama van den twijfel voor de daad - *òf* van de vertwijfeling na de daad. Schiller's drama's behooren nog tot de eenvoudige - de personen zijn daarin nog niet tot volledige bewustheid gekomen - Shakespeare's ‘Hamlet’ - De Musset's ‘Lorenzaccio’ - zijn drama's van twijfel vóór de daad, Hebbels ‘Judith’

is een drama van vertwijfeling na de daad om eigen zedelijke ontoereikendheid. Het drama van Brutus (Julius Caesar) is het drama van de vertwijfeling na de daad, door het falen van menschelijk wikken tegen de meedoogenloosheid des levens.

Twijfel en ontoereikendheid - ziedaar de gemeenschappelijke grondslag van elk drama, dat een waarachtig menschelijk conflict, voortvloeiend uit 's levens structuur, tot onderwerp heeft - het is het besef van eigen onzekerheid en ‘onvoldragenheid’, dat in den wijze leeft en dat de grondslag wordt van zijn levensbeschouwing, 't welk de kunstenaar, op andere wijze, veraanschouwelijkt en dramatiseert.

En daarom is de ware kunst, stammend uit het ware Eenheidsbesef, evenzeer o n m a a t s c h a p p e l i j k als het ware denken.

Ten eerste al om de grenzen- en distincties-vervagende tendentie, een aanslag op de uniformiteit, welke grenzen en distincties van allen aard tot haar instandhouding van noode heeft. De conclusie, dat elk dogma van welken aard ook, falen moet tegenover de eindelooze tegenstrijdigheid onzer daden als relaties en functies is al een bijzonder onstichtelijke - onkerkelijke en onmaatschappelijke - conclusie, die echt-kerkelijken, echt-maatschappelijken gemoederen dan ook een ware ergernis is.

Maar dan verder omdat men de ‘menschelijke ontoereikendheid’, in zedelijken zin onmogelijk kan aanvaarden als een algemeen-menschelijk noodlot, waaraan niemand ontkomt. Het is om die voortdurende demonstratie van ons a l l e r zedelijke onvolkomenheid, van onze gemeenschappelijken schuld aan het gemeenschappelijk kwaad, dat Shaw zoo fel gehaat is in Engeland. Want wat wordt er met dat besef van wet en tucht? Nogmaals, het is niet voldoende dat er

menschen zijn die wetten maken en tucht uitoefenen willen, maar ze moeten er ook van harte in gelooven, ze moeten zich van harte gerechtigd achten, hun medemenschen aan te brengen, tegen hen te getuigen en hen te vonnissen. En dat is niet mogelijk zonder een sterk besef van eigen deugd, boven de ondeugd van anderen, zonder de vaste distinctie tusschen 'braaf' en 'slecht'. Daarom is ook het Christelijk zondebesef in wezen onmaatschappelijk, en daarom zal men er ook in den maatschappelijke vergeefs naar zoeken. De officier die in een ander pakje steekt, voelt zich 'superieur' in elken zin; doet hij dit niet, dan wordt hem dit gemis aangerekend als tekort aan 'militaire eigenschappen' en terecht. Gelijkheidsgevoel, als gevoel van gezamenlijke zedelijke ontoereikendheid, zooals de wijsgeer het beseft, de dichter het voelt en de ware Christen het in ootmoed ondergaat is maatschappelijk-onbruikbaar - maar zedelijke zelfverheffing, die zich in oprecht geloof aan eigen voortreffelijkheid, aan de houdbaarheid der wetten, aan de heilzaamheid der uniformiteit handhaaft en tegen anderen keert, is de meest-bruikbare maatschappelijke eigenschap.

In een werkelijk stichtend drama is geen plaats voor ontoereikenden en niet voor twijfelenden, maar slechts voor geweldige, kranige, nimmer aarzelende, nooit-falende persoonlijkheden, mannen, die weten wat ze willen, onwrikbaar trouw aan het eens gegeven woord, rechtvaardig en vastberaden - dat wil zeggen: juist het tegendeel van den rijpen, bewusten mensch, die heeft leeren inzien, dat hij nooit kan weten wat hij wil, dat elk beginsel onbruikbaar is en wiens leven, met dat besef als richtsnoer en methode, onvermijdelijk in een eeuwige b e w u s t e verscheidenheid van b e w u s t e handelingen uiteenvalt, terwijl de uniformiteit van handelen des vastbeslotenen en onwrikbaren juist wijst op de afwezigheid van zulk

een critisch, regelend, waakzaam bewustzijn en zijn leven dus wordt: uniformiteit van handelen naar buiten, onbewuste verwarring, dan wel karakterloos opportunisme van binnen.

Doch thans komt de moeilijkheid - immers hoe kan nu in een stichtelijk drama, waarin de helden braaf, deugdzaam, gehoorzaam en volhardend zijn, het conflict ontstaan, dat toch onmisbaar wordt gevoeld als ‘handeling’ in den bouw van elk drama om den toeschouwer, die menschen wil zien - zien is onderscheiden, contrast is conflict - in spanning en geboeid te houden?

In eenige vijandschap tusschen mensch en maatschappij kan het niet gezocht worden. De nobele figuur in een maatschappelijk-stichtend drama (stichtend altijd in den zin van opbouwend) kan niet anders dan een vriend van de gemeenschap - zijn kerk en zijn vaderland - wezen; hij is in de groote maatschappelijke drama's van de zeventiende eeuw zelfs bij voorkeur een krijgsheld, haar terecht hooggeprezen verdediger. Het kan evenmin gezocht worden in zijn innerlijke ontoereikendheid, noch in zijn twijfel, want ontoereikendheid als algemeen-menschelijk noodlot wordt in een maatschappij van ‘superieure karakters’, ‘hoogstaande mannen’ en ‘achtbare burgers’ niet erkend en door echt-maatschappelijke temperamenten ook volstrekt niet gevoeld. Corneille noemt ‘le grand Condé’ in volkomen gemoeds-kalmte ‘une belle âme’. T w i j f e l is geheel en al uit den booze, de rechtstreeksche ondermijning van kerkelijk geloof en maatschappelijke eenswillendheid, door gemeenschappelijk vertrouwen in wet en gezag. Het eenig mogelijke, het eenig bruikbare conflict blijft dan het kunstmatig gecreëerde ‘o n g e l u k k i g t o e v a l’.

Wanneer we ter zijner tijd nader over ‘maatschappelijke kunst’ spreken en voorbeelden van maatschappelijke kunst

analyseeren, zal het ons blijken dat deze drama's inderdaad tot conflict hebben het ‘ongelukkig toeval’, en dat dit het eenig-mogelijke is, wil het drama niet door zijn wezen in wezenlijk conflict komen met de maatschappij, zooals dat met alle werkelijke drama's het geval is, al behoeft zich, gelijk gezegd, dat conflict niet dadelijk in daden van vijandschap om te zetten.

Er is nog een groep van geesten, die aan den denkenden geest zijn verwant door het gevoel van het louter relatieve en functioneele der dingen: de humoristen. Ook zij zijn de vijanden van de maatschappij, daar gevoel voor het relatieve der dingen de hechtheid van de maatschappelijke instellingen en maatschappelijke distincties ondermijnt. Deze uit het voorgaande logisch afgeleide redeneering vindt een treffende bevestiging in de moderne theorie van Bergson over het wezen van den humor.

De man, die een straat uitloopen komt, niet oplet, niet om zich heen ziet en met den neus tegen een boom loopt, handelt meer als een automaat dan als een denkende, die zich rekenschap van zijn doen en laten geeft. Hij verzuimde rekening te houden met de om hem heen voortdurend veranderde omstandigheden (hier: het eindigen van een straat, het naderen van een kar) hij bleef in gebreke zijn geest beweeglijk te houden, niet te verstarren - de lach van den toeschouwer is de correctie, die hij verdient, een aansporing, om hem in het vervolg tot meer oplettendheid en geestelijke souplesse te nopen.

Zoo ziet Bergson in al het lachwekkende een uiting van automatisme en in den lach aanvankelijk een sociale daad, een daad van onderlinge opvoeding en terechtwijzing. We kunnen tot ons leedwezen niet bij Bergsons origineele en uiterst vernuftige uiteenzettingen stilstaan, het is inder-

daad treffend hoe hij van tal van lachwekkende gevallen, meest aan de litteratuur ontleend, het element van automatisme opspoort en blootlegt, we verwijzen daarvoor naar zijn boek (Le Rire, essai sur la signification du comique) en willen er ons toe bepalen, na te gaan, in hoeverre Bergsons opvatting bevestiging geeft aan het uitgesproken vermoeden, dat de humor anti-maatschappelijk is.

Kiezen we daartoe het door hem gegeven geval van een douanier in Dieppe, die in een stormnacht uit zijn bed gehaald door noodseinen van een in levensgevaar verkeerend schip, ijlings ter hulp snelt, met gevaar voor eigen leven een tiental menschen van het zinkende schip weet te redden en, nauwelijks met hen in zijn kantoor terug, den in hun hemd bibberenden schepsels vraagt of ze niets te declareeren hebben! Dit is puur automatisme. Zonder met de totaal veranderde omstandigheden rekening te houden, zonder daarvan eigenlijk iets te gevoelen, door gemis aan zin-voor-verhouding, aan gevoel voor het relatieve der dingen - door een critieklooze, egocentrische overschatting van zijn kleinpersoonlijk aangelegenheidje, komt hij tot zijn lachwekkende vraag. Maar hoevelen zijn de verwanten van dezen douanier: elk fanaticus, elk overtuigd aanhanger van een partij, een kerk, ja zelfs van een theorie, die tegenover 's levens eindelooze grootheid, verscheidenheid en wisselvalligheid onveranderlijk zijn eenmaal aangenomen dogma stelt! En toch is dat tegelijk zijn kracht, de voorwaarde van zijn slagen, de bron van zijn energie. Zoo doet de katholiek, die in den oorlog een wrake Gods ziet, voor den smaad zijn kerk aangedaan - de socialist, die voor geen menschelijke calamiteiten een andere verklaring weet dan ‘economische wanverhoudingen’ - 't welk hij met a u t o m a t i s c h e gedachteloosheid tegenover de eindelooze wisselvalligheid en samengesteldheid des levens zet - en wie, die eenigszins

met de Freudsche geschriften op de hoogte is, proeft geen a u t o m a t i s m e in de onveranderlijke verklaring van alle droomen en denken uit erotischen oorsprong - en welk woord komt ons op de lippen als we een modern Significus hooren zeggen, dat alle verwarringen en smarten van het menschdom voortkomen uit.... e e n v e r k e e r d g e b r u i k v a n d e w o o r d e n. Zij allen zijn neven en nichten van den douanier, die geen aangelegenheid zóó belangrijk en geen arbeid zoo noodzakelijk vindt als de zijne - en zoowel voor professor Freud als voor den douanier is die illusie noodzakelijk om vol te houden en te slagen. Alleen niet voor den denker, die niet alleen geen stelligheid zoekt, maar zelfs de stelligheid vreest en de wateren om hem heen in voortdurende beweging houdt, opdat hij niet met de rotsen vergroeie...

En duidelijk zien we het: het is overal het e g o c e n t r i s c h e, het maatschappelijke, 't welk zich tegen het eeuwig-wisselende, eeuwig-vervloeiende leven als halsstarrig a u t o m a t i s m e voordoet.

Tot op zekere zeer geringe hoogte, in een beperkten zin wordt het automatisme door iedereen als zoodanig herkend en met een lach gecorrigeerd - eenig individualisme heeft ieder, maar de echte maatschappelijke steunpilaren vertoonen toch wel dien trek van doodelijken ernst, dien ze, als iederen nood, onmiddellijk tot deugd verheffen, tot het kenmerk van den waren, den ernstigen man; niets is echter minder waar, gemis aan humor is eerder gemis aan intelligentie, tenzij men eenvoudig niet z i e t, wat er gaande is - als een man tegen een boom loopt, omdat hij den hoek van de straat niet zag, als een oude boekhouder zijn jas ophangt aan een kapstok die er niet meer is, daar een paar jonge schalken hem losschroefden, om den oude die jaren lang zijn jas daar ophing en dit nu zonder opzien automatisch,

w e r k t u i g e l i j k doet, te bedotten en boos te maken - als een houtzager in de kerk onder de preek de beweging van het houtzagen volvoert, omdat hij zich niet voldoende kan aanpassen aan de veranderde omstandigheden - dan lachen de lieden grif en onbedaarlijk, maar ze voelen absoluut niet hun eigen automatisme, ze beseffen geenszins hoe ze, om zoo te zeggen, dagelijks hun jas ophangen aan een knop die er niet meer is, dat wil zeggen zich vasthouden aan wat geen zin meer heeft, aan wat, in het zich voortdurend wijzigende leven, al lang zijn beteekenis heeft verloren, hoe ze, als automaten, blijven voortrollen op hun eenmaal gebaande weggetjes, op dogma's, wetten en regels, en vooral op woorden en formules, zonder te zien, hoe 's levens stroom zich van hen afkeert en zich andere beddingen graaft.

Het blinde automatisme is het merg van elke maatschappij, van elke organisatie, van elke partij. Men lacht om de Duitsche grensbeambten, die van scheermes-étui's en lucifersdoosjes de letters wegkrabben, omdat er ‘in Duitschland geen drukwerk mag worden binnengebracht,’ doch dit automatisme - hetzelfde dat men bij een parade ziet - is een maatschappelijke noodzakelijkheid, en een perfect georganiseerde maatschappij is er een, waarin de leden tot den hoogsten graad van automatisme zijn afgericht - zonder het te onderscheiden!

Daardoor is het mogelijk, dat dezelfde lieden, die lachen om den douanier in Dieppe, vol eerbied spreken over den soldaat, die zich stervend opricht om zijn kolonel het laatste militaire saluut te brengen. En toch, als het eene zot is, is het andere ook zot en stuitend daarbij, omdat dáár een man, in het aangezicht des doods, nòg niet zijn rechten op zichzelf herneemt - dezelfde man wellicht, die in gezonde dagen zoo trotsch was, dat hij zich de kaas niet van het brood liet eten! - want men kan toch niet meenen, dat

tegenover den dood de sterren van den overste belangrijker zijn dan de inkomende rechten ten opzichte van een schipbreuk?

Het blinde, critieklooze automatisme is bij uitstek maatschappelijk, de zich daartegen keerende humor is anti-maatschappelijk en terecht zegt Shaw ergens van een stupiden jongen, die knaap heeft geen humor, hij zal het ver brengen.

Duidelijk zien we dan ook de Ironie in de groote werken der litteratuur te voorschijn treden in tijden waarin de anti-maatschappelijke, de individualistische gezindheid den boventoon voert; bij het pantheïsme van Goethe, de natuur-liefde van Rousseau, het vegetarisme van Shelley en Byron voegen we het sarcasme van Voltaire als uiting van éénzelfde geestesgesteldheid. Eenheidsgevoel en betrekkelijkheidsgevoel zijn, we zagen het, wel in wezen één, doch in zichzelf weer zóó eindeloos onderscheiden, zoo gecompliceerd, dat niet één gemoed alle trekken er van volledigliijk weerspiegelen kan, maar elk een kant weerspiegelt van hetzelfde, 'ieder naar zijnen aard'. Ook in de Renaissance, evenzeer een tijdperk, waarin het anti-maatschappelijke element boven drijft, treden pantheïsme (loochening van de persoonlijke onsterfelijkheid, eerste aanvallen op de geocentrische wereldbeschouwing!) sarcasme, natuurliefde (in de Grieken zoo bewonderd door den Renaissancist!) en, zoo al voorshands geen vegetarisme, dan toch (naar ons in details zal blijken) een daarnaar heenwijzende verhouding tot de dierenwereld, gezamenlijk en in vereeniging op. In de Middeleeuwen en in de zeventiende eeuw - tijdperken, waarin het kerkelijk en maatschappelijk sentiment den boventoon voert - vinden we deze trekken niet of nauwelijks - ook dit alles zal ons in overvloed van bijzonderheden blijken.

Daar de humor als gevoel van relativiteit, van critiek (onderscheiding), het vertrouwen in de maatschappij en haar handhavers noodzakelijk ondermijnt, zoo heeft de Al-ééne Intelligentie in hen, die tot steunpilaren van een maatschappij of kerk geboren zijn, mèt de onvatbaarheid voor, ook den afkeer tegen den humor gecreëerd. Alweer altijd hetzelfde: noodzakelijkheid omgezet tot lust, gebonden moeten, tot wat vrije verkiezing schijnt. Onwillekeurig komt ons hier in de gedachte een uitspraak van den grooten Bossuet, dat de ironie in strijd is met een Christelijke levensopvatting. Bossuet, de machtige woordvoerder van de autoritaire Kerk in het Frankrijk van de zeventiende eeuw, de groote steunpilaar van het met die Kerk vervlochten absolute koningschap. De man van de 'Variations de l'Eglise Protestante' - die de onwrikbaarheid en onveranderlijkheid van het Katholicisme demonstreert als zijn grootste deugd en heerlijkheid, Bossuet, de maatschappelijke man 'uit-één-stuk', wiens filosofische werkzaamheid culmineert in het 'soyons soumis' - Bossuet verklaart met zijn onfeilbaar maatschappelijk instinct, de ironie in strijd met een Christelijke (lees: kerkelijke) levensbeschouwing.

En dit alleen is al bijna een bewijs van het anti-maatschappelijk karakter van den humor.

Zoo zien we dus - en zullen nog duidelijker zien - alle wijsheid en rechtvaardigheid met wat er op verschillende wijze mee samenhangt, tot den humor toe - gevoel van het relatieve en enkel-functioneele der dingen - in wezen anti-maatschappelijk. Het is thans tijd om beknoptelijk na te gaan, van welken aard de geestesgesteldheid is der maatschappelijke en kerkelijke steunpilaren.

De Steunpilaren.
Individualistisch - egocentrisch.

Uit de bovenstaande uitteraard onvolledige schets - want het is beter de nadere uitwerking der verschillende punten uit te stellen tot we het aan de hand van bepaalde kunstwerken duidelijker kunnen doen - hebben we begrepen dat het tweeledig proces van de Eenheid zich aan ons openbaart in het conflict tusschen Individu en Collectiviteit. In den volslagen mensch wordt zich de Eenheid van zichzelf bewust, om in die zelfherkenning tot zelfopheffing te komen - in de collectiviteit vergeet zich de Eenheid, en die zelf-vergetelheid is de voorwaarde van der Eenheid zelfbehoud.

Wanneer de Eenheid zich van zichzelf bewust wordt, dan is dat bewustzijn, zagen we, een bewustzijn van onvolmaaktheid in verscheidenheid, in gebrokenheid. Van den mensch uit: de denkende mensch komt tot het opheffen van alle relaties in de Eenheid, na die relaties vooraf in zich zelf te hebben herkend en volgens die natuurlijke herkenning gesteld. In die werkzaamheid blijkt hem het redelooze van regels, het onhoudbare van dogma's, waar hij alles onderscheidt als relatie en functie, in eeuwige wisseling en vervloeiing. Daardoor gelooft hij dan ook niet meer in de wetten en regels van de Uniformiteit, onderscheidt de daarin geforceerde distincties als onnatuurlijk en maakt zijn eigen oordeel tot den ‘maatstaf aller dingen’, in het besef dat er geen betere maatstaf is.

Daarom moet de ware denkende mensch noodzakelijkerwijs i n d i v i d u a l i s t zijn en kan zich noch de redelijkheid, noch de rechtvaardigheid in de maatschappij anders voordoen dan als tegenstrevend individualisme, in de kerk als ‘ketterij’. De historie bevestigt dit. Maar terwijl hij weet, dat hij geen anderen maatstaf, geen ander ‘inmanent

criterium' k a n aanvaarden dan eigen inzicht - beseft hij dan tegelijkertijd het ontoereikende van dien maatstaf, het slechts persoonlijk bruikbare van dat criterium, en kan hij dus niet, wat hij als eigen zij het in-zich-volmaakt inzicht erkent, anderen aanbieden als gesteldheden van algemeene geldigheid.

Ja, de individualist heeft zich als het 'middelpunt van het heelal' gesteld, maar met dien verstande dat hij eigen 'Ik' zoekt uit te breiden, tot het de ruimten en de verhoudingen van het Heelal in zich omvat en in zijn hoogste oogenblikken zich de zuivere afspiegeling van dat alomvattende Eene weet. Zou hij er in slagen, volkomen in de Eenheid op te gaan, dan ware hij tevens ondergegaan, zooals Goethe's Prometheus en de symbolen des Avondmaals ons leeren.

In zijn wezen spiegelt zich de zelfherkenningsdrang der Eenheid, die in hoogste instantie zelfvernietiging, zelfopheffing is. In den in de collectiviteit opgaanden mensch spiegelt zich de zelfvergetelheidsdrang der Eenheid, die daardoor zichzelf voor zelfopheffing bewaart. In zijn wezen is dus de Eenheid voor zichzelve blind. Van dien mensch uit: hij is blind voor de Eenheid.

We moeten ons deze beide tegenstrevende krachten denken als natuurkrachten, die zich op deze wijze voordoen in menschen, zooals 'het bevriezen' in vloeistoffen en 'het oxydeeren' in metalen, en wanneer we ze ons als zoodanig denken, begrijpen we licht dat ze ook, als natuurkrachten, geen maat kennen en zichzelf niet breidelen kunnen.

In overeenstemming daarmee zijn er twee soorten van menschen: Eenheidzoekers en Eenheidschuwers, twee door-en-door verschillende organismen, elkanders vijanden, bestemd elkanders streven te ondervangen en gedeeltelijk ongedaan te maken, waarbij we nauwelijks behoeven te

vermelden dat in de werkelijkheid de beide typen zich niet in hun uiterste voordoen en we dus alleen van een sterk-overwegenden aanleg kunnen spreken, die zich dan ook wel tot in de kleinste daden en uitingen laat gelden en opsporen.

Indien nu de bewuste, denkende mensch, de naar redelijkheid en rechtvaardigheid strevende zich ten opzichte van de collectiviteit laat kwalificeeren als 'individualist', hoe zullen we dan den in een collectiviteit opgaanden of in de mogelijkheid van een 'goede maatschappij' geloovenden mensch kwalificeeren? In hem vergeet zich de Eenheid, hij is blind voor de Eenheid. Bestemd om bij eens-gecreëerde gesteldheden te blijven, om daarin als in het eenige, het 'ware' te gelooven, kan hij, mag hij niet tot onderscheiding (zelf-onderscheiding) komen, want de onderscheiding gaat aan de opheffing vooraf, is alreeds de opheffing. Uniformiteitsgevoel, autoriteitsgevoel, conservatisme, dogmatisme, zijn de grondslagen van zijn 'stellend' wezen, dat op 'stelligheid' uit is en slechts in algemeen aanvaarde 'stelsels' vertrouwen kan hebben. De collectiviteit is zijn maatstaf, maar hij onderscheidt dit niet, omdat hij niets onderscheidt, want onderscheiden is opheffen. Hoe uitsluitender hij opgaat in de collectiviteit, hoe minder hij het weet: hoe 'conventioneeler' hij is, hoe meer hij zich zelfstandig en vrijmachtig waant, hoe meer hij de nooden en neigingen van zijn wezen toeschrijft aan de werkingen van zijn eigen, vrijen wil. Aan dien waan houdt hij zich staande, deze is de steun van zijn zwakheid. Opgaande in de collectiviteit, gaat hij op in zichzelf, want zijn 'beginselen' zijn de instincten der collectiviteit. En dit critiekloos opgaan in zichzelf heet men: egocentrisch. Zoo leert ons de rede dat de collectief-voelende e g o c e n t r i s c h van wezen moet zijn en de historie schenkt ons van deze leering de overvloedige bevestiging.

De in de maatschappij opgaande egocentrisch te noemen, lijkt op het eerste gezicht weer ongewoon, doch het vloeit logisch voort uit het onderscheid dat we hebben gemaakt tusschen Eenheid en Uniformiteit. En we zien dus ook alweer hier het maatschappelijke als den spotvorm van het zuiver-menschelijke en den egocentrische van den individualist.

We behoeven na deze uiteenzetting nauwlijks meer te zeggen dat egocentrisch niets te maken heeft met egoïst - het eerste is een intellectueele, het tweede een zedelijke onderscheiding. De man, in wien het niet opkomt andere overtuigingen en levensbeschouwingen dan de zijne te eerbiedigen - en dat is egocentrisch - zal voor die eigen overtuigingen als het moet willen sterven en is dus niet egoïst.

De ware steunpilaar van de maatschappij mag juist geen egoïst zijn, want alleen van de belangelooze daad gaat kracht uit, hij moet dus met heilige overtuiging zijn kerk of zijn vaderland kunnen steunen en verdedigen en opdat hij aan deze, zijn bestemming beantwoorde, grijpt er een eigenaardige omzetting in hem plaats. Zijn idealisme richt zich op de instandhouding van de maatschappij, dat wil zeggen op zijn eigen instandhouding, want zijn wezen is niet op opheffing, doch op behoud gericht. Huiselijk, maar duidelijk gezegd: de ware maatschappelijke mensch is oprecht idealist in dienst van zijn eigen brandkast. Stervend op zijn post - als zoo menig soldaat of gouverneur - met een eerlijk hoog gevoel van plicht in het hart, is hij, redelijkerwijs beschouwd, juist als de man die, voor de keus tusschen ‘beurs’ en ‘leven’ gesteld, zijn leven geeft, omdat hij zich eerlijk inbeeldt, dat zijn beurs een ‘heiligdom’ is en het weggeven er van een heiligschennis ware. Zoo moet het. Als alle werk, eischt de ‘verdediging’ van Kerk en Vaderland den heelen mensch, ook, ja juist het idealistisch ‘gedeelte’ in hem,

daar dat alleen hem heldenmoed verleent en onoverwinnelijk maakt; hij moet dus van den aard van datgene, dat hij verdedigt, geen flauw vermoeden hebben, geen begin van critiek (onderscheiding) en dus volkomen redeloos zijn. Voor zoover hij dat dan is, handelt hij zedelijk. Want zoo goed als we kunnen zeggen: alles wat waarachtig is, is waar, zoo mogen we ook zeggen: alles wat eerlijk is, is zedelijk.

Men geloove vooral niet, dat degene, die de maatschappij in haar wezen doorschouwt, haar dan toch kan dienen uit de overweging, dat ze toch wel nuttig is. Men kiest ook zijn beroep in overeenstemming met zijn aanleg, niet met het oog op het 'nuttige' daarvan.

Spinoza kon als pantheïst onmogelijk den 'goddelijken' oorsprong van het maatschappelijk recht erkennen, doch hij was als zeventiende-eeuwer tucht-lievend genoeg - we zullen later nagaan in verband waarmee hij zoo was en wezen moest - om een zeker nuttig tucht- en strafrecht als noodzakelijk en gewettigd te erkennen, dat hij dan vergeleek (in zijn 'Staatkundige Verhandeling') met het recht van den mensch, een dollen hond neer te schieten. Maar wie kan zich Spinoza-zelf voorstellen als rechter, hem, die niet eens professor wilde worden, daar het hem onmogelijk was, zijn natuur geweld aan te doen, evenals dit Sokrates onmogelijk was, al had het hem het leven kunnen redden, en zoo goed als het iedereen onmogelijk is, in wien de goddelijke Redelijkheid ontwaakte, koelzinnig, uit nuttigheids-besef tegen die Redelijkheid te handelen - hij kon, door verstandelijk inzicht in de noodzakelijkheid van orde, het maatschappelijk recht een zeker bestaansrecht toekennen, maar om het metterdaad te handhaven, zonder innerlijk conflict, en in die gemoedsharmonie, die vereischt wordt om dat wat men doet, goed te doen, daarvoor moet men in de goddelijkheid van het recht gelooven en in eigen bevoegd-

heid, door eigen voortreffelijkheid en vlekkeloosheid, om het te handhaven en uit te spreken. Ook daarom is godsdienstig dogmatisme maatschappelijk onmisbaar.

Het komt ons voor, dat men nog steeds te veel het menschelijk handelen toeschrijft aan ‘verstandelijk inzicht’, terwijl toch het krachtig en doeltreffend handelen, niet alleen in de ‘massa’, maar ook in den z.g. intellectueel alleen voortvloeit uit een krachtig ingeschapen ‘instinct’ (tot lust omgezette bestemming). Zulk een krachtig instinct werkt dan ook altijd en overal, men kan het niet naar believen als een kraan open en dan weer dicht draaien, om daarna naar believen in volkomen tegengestelde richting te ageeren. De organisaties van de Duitschers werken zoo perfect, niet omdat de Duitschers het ‘nut’ van de organisatie zien, maar omdat het maatschappelijk instinct, het instinct van eenswillende, uniforme samenwerking, zoo bijzonder sterk in hen spreekt. Dat dit instinct zich dan ook van een anderen kant beschouwd weer openbaart als gebrek aan zelfstandigheid, overmatigen eerbied voor maatschappelijke distinctiën, autoriteiten-vereeringen, titel-aanbidding en alles wat er mee samenhangt, spreekt van zelf en ligt in de rede. Het behoort alles tezamen tot het complex van inzichten en opvattingen, 't welk men ‘maatschappelijk’ noemt en dat men maar niet naar zijn keus kan inschakelen en uitschakelen. Hoogelijk onbillijk is het dan ook, den Duitscher zijn gebrek aan moed tegen zijn hooge regeeringspersonen te verwijten - na hem eerst voor zijn perfecte organisatie geprezen te hebben!

In Rusland ontbreekt dit maatschappelijk instinct, deze eenswillendheid, de macht-makende eendracht, die alleen met onderworpen naturen te formeeren en te forceeren is - in Rusland stookt men Bolsjewistische revoluties - maar men kijke dan ook niet te dicht op de Russische organisaties.

Huiselijk gezegd, men kan geen twee ruggen uit één varken snijden. Of perfecte organisaties en onderworpenheid - of levendige maatschappij-critiek en rommel. Niet uit 'verstandelijk inzicht' maar uit één krachtig, ingeschapen, overwegend instinct wordt de krachtige daad geboren. Iemand prijzen om zijn gehoorzaamheid en tegelijk laken om zijn gebrek aan 'karakter' is redeneeren zonder inzicht. Prijzen we den Duitscher om zijn organisatie, maar laken we dan ook niet zijn onderworpen grijns tegen de autoriteit. Het is voor-en-achterkant van hetzelfde instinct. Of minachten we den slaaf, zoo het ons lust, maar hemelen we dan ook niet de perfecte organisatie op, die alleen met slaven is te maken en dan ook gerust de goede kant van de slaafschheid mag heeten. Want alle verlies is winst, alle nedergang opgang.

Zeker is het waar, dat de Atheners Sokrates hebben ter dood gebracht, maar ze deden het te aarzelend en met te veel hoffelijkheid en derhalve hadden ze het eigenlijk wel kunnen laten. De daad markeerde juist nog de vijandschap van de maatschappij tegen het individu, dat in een maatschappij naar Eenheid van leer en leven durft streven, maar het ontbreken van de overtuiging in de daad is een vinger-wijzing naar de latere Romeinsche overheersching. Athene had toch te veel twijfelende wijsheid, om niet als collectiviteit ten doode te zijn opgeschreven. Eenheidsbestreving is doodsbestreving. Indien de Inquisitie hare tegenstanders zoo had behandeld als Athene het Sokrates deed, zou dit beduid hebben, dat de kerk innerlijk verzwakt was en zou ze niet de taaie kracht vertoonen waarop ze zoo trotsch is; daartoe was het noodig dat Giordano Bruno verbrand werd en Vanini de tong uitgerukt, zonder eenige Atheensche (twijfel) aarzeling, of Atheensche hoffelijkheid, maar met die absolute overtuiging van eigen superioriteit en g o d d e l i j k e roeping, die de daad de noodige kracht verleent, die haar doet

slagen en tegelijk haar volkomen zedelijke rechtvaardiging is.

Want eerlijk is zedelijk.

Het is dus de bestemming van den maatschappelijken mensch om b l i n d te gelooven in zijn collectiviteit en dit wordt dan, daar hij immers niet in zich zelf het instinct der collectiviteit als zoodanig onderscheidt, een blind geloof in eigen kracht en deugd, in eigen superioriteit boven anderen, in eigen oordeel, in de uitsluitende houdbaarheid van eigen meening, de uitsluitende deugdelijkheid van eigen zedelijkheid, de algemeene en eenige waarde van eigen opvattingen en dit noemen we reeds in het gewone leven e g o c e n t r i s c h . Het beduidt gemis aan zin voor het betrekkelijke, gemis aan vermogen om zich te verwonderen, gemis aan wijsheid - en als zoodanig is het ons aller natuurlijk erf-deel, 't welk we door de wijsheid en het zedelijk bewustzijn eenigszins, maar nooit geheel te boven kunnen komen, zoolang we ons leven behoeven en daartoe onze innerlijke rust. Rust toch is alleen bij verblinding en bij de hoogste helderheid. Maar deze laatste is de dood.

Egocentrisch is dan hij, die zich, maar zonder zich in het minst daarvan bewust te zijn, als middelpunt van het heelal beschouwt. Zijn oordeel is oordeel, dat van anderen vooroordeel. Zijn geloof is geloof, dat van anderen bijgeloof. Zijn eten is eetbaar, dat van anderen walgelijk. Zijn manieren zijn behoorlijk, die van anderen dwaas. Zijn overijling is nobele geestdrift, die van anderen dwaze voorbarigheid. Zijn zucht naar bezit is ondernemingsgeest, die van anderen roofzucht. Zijn vechtzucht is dapperheid, die van anderen waaghalzerij. Zijn trots is fierheid, die van anderen ijdelheid. ‘Zijn’ is dan voortdurend die van zijn collectiviteit, waarvan zijn wezen de afspiegeling is.

Zoo zal een Katholieke courant in volle gemoedskalmte een crematie als ‘lijkenschennerij’ kwalificeeren (het is

geschied) maar zich heel boos maken, als men hun processie 'poppenkasterij' durft noemen. Anderen moeten jegens hen verdraagzaam zijn, zij niet jegens anderen. Een Jood mag anti-Duitsch of anti-Roomsch zijn, maar het recht van den anti-semiet erkent hij niet, de anti-semiet is een 'Rosjaun', een goddelooze.

Verlaat iemand hun kerk, dan heet hij een verrader en een afvallige, maar zelf besteden ze jaarlijks groote sommen om zendingsgenootschappen in stand te houden en anderen tot diezelfde misdrijven over te halen - die heeten dan bekeerlingen. Want h u n k e r k is de eenig-ware. Martelaren zijn hun partijgenooten of geloofsgenooten, die door anderen verbrand en vervolgd zijn, ketters de partijgenooten van anderen, die zij vervolgd en verbrand hebben.

Men geve er zich rekenschap van, dat deze menschen, wier ideaal is: de man uit één stuk, de man die 'weet wat hij wil' - voor elk ding twee monden noodig hebben, omdat ze voortdurend uiteenvallen en nimmer weten wat ze bedoelen. En dit is een bijzonder treffend symbool van het gebrek aan Eenheid in hun wezen. De wijze meet volkomen bewust - denken we aan Sokrates! - met vele maten, in welke de eindelooze verscheidenheid zich spiegelt, om die ten slotte op te heffen naar de Eenheid - de redelooze kent maar tweeërlei distinctie, tweeërlei maat: het zijne en het andere, het eigene en het vreemde. Van dien maatstaf bedient hij zich bij alles. Het is de maatstaf van het partijgevoel, het nationalisme, het familie-gevoel, het kerkelijk gevoel. Vandaar dat in alle maatschappelijke steunpilaren die gevoelens zoo krachtig aanwezig zijn.

Het beeld van den egocentrischen gemoedstoestand is het kind. Sint-Nicolaas zit den heelen avond op z i j n dak. Verhuist hij naar een andere plaats, dan zit Sint het volgend jaar weer den heelen avond op zijn dak. En de andere kinde-

ren? Die zijn er eigenlijk niet, ze w e t e n wel, dat er andere kinderen zijn, maar ze begrijpen het niet, begrijpen is zijn en ze zijn alleen eigen-ik, al het andere daaromheen is vaag - ze stellen er geen belang in, daar hun belangstelling samenvalt met hun belang.

De egocentrische mensch zegt gaarne dat hij in de persoonlijke onsterfelijkheid gelooft, want daar hij de incarnatie van het levenbehoudend Dogmatisme is, neemt in hem, als in het kind, elke illusie en elke fictie, elke hoop en elk geloof den vorm van een dogma, een Beginsel aan, in werkelijkheid echter heeft hij zich in wat 'persoonlijke onsterfelijkheid' beteekenen zou, volstrekt niet verdiept - doch zijn instinct verzet zich tegen de gedachte, dat h i j niet zou voortbestaan, dat z i j n vader, die misschien wel burgemeester en z i j n moeder, die misschien wel burgemeestersdochter was, in den hemel hun gelukkige echtvereeniging niet voortzetten zouden. Hij kan ook, zoo hij een spotter was of met fierheid zich 'positivist' noemde, ineens weer tot zijn kerk terug-keeren, of spiritist worden door het wereldschokkende feit, dat z i j n vrouw of z i j n kind of z i j n moeder plotseling of onder tragische omstandigheden overleden is. De verschijnselen des heelals laten dan plotseling een andere verklaring toe dan in de dagen toen overal in de wereld andermans vrouwen, kinderen en moeders stierven, maar de zijne leefden. En hoe algemeen verbreid deze kinderachtige, egocentrische gemoedstoestand is, blijkt wel uit het feit, dat zeer vele, en zeer 'verstandige' lieden een 'treffend sterfgeval' een buitengemeen gepaste gelegenheid vinden om van wereldbeschouwing te veranderen of tot een verlaten kerk terug te keeren. Van dienzelfden aard is het grif geloof dier lieden aan 'teekenen' en hun vaste overtuiging, dat met elk dier 'teekenen' iets is bedoeld, wel te weten, iets dat hen betreft.

Immers niet beseffend, dat waar een eindelooze verscheidenheid van verschijnselen eindeloos door elkaar heen en op elkaar inwerkt, als het ware voortdurend ‘treffende’ coïncidenties plaats grijpen, die op zichzelf even weinig ‘treffend’ zijn als dat iemand sneeuw op zijn hoed krijgt, waarmee hij in een sneeuwbui loopt - niet in staat het eigenlijk ‘onbeteekenende’ en onpersoonlijke daarvan te zien en alleen in de eindelooze veelheid dat weinige opmerkend, dat hem persoonlijk raakt en dat hem heel zeldzaam en bijzonder schijnt, beeldt hij zich dan in, dat wat h e m treft, ook algemeenen zin moet hebben, zooals hij vindt, dat iedereen moet vinden, wat hij vindt!

Deze egocentrische gemoedstoestand, die als het ware het eigen ik tot centrum maakt van het heelal, produceert een anthropocentrische en geocentrische wereldbeschouwing, die den mensch als soort superieur stelt boven de dieren, een redelijk centrum te midden van ‘natuurkrachten’ en ‘dierlijke instincten’, die dan ‘redeloos’ zijn - en de aarde, zijn woonplaats, tot het middelpunt des heelals, waaromheen alles draait.

Het is geen toeval, dat deze drie dingen, de egocentrische gemoedstoestand, de anthropocentrische levensopvatting en de geocentrische wereldbeschouwing gelijkertijd optreden en verdwijnen - het grenzenvervagend (dus: onmaatschappelijk) pantheïsme verdrijft ze alle drie te zamen, het pantheïsme van Goethe vergeleken we eerder met het natuurgevoel van Rousseau, voegen we er aan toe: het vegetarisme van Shelley en Byron - de liefde tot en den eerbied voor het leven der dieren, dat de maatschappijen en de overeenkomstige kerken n i e t kennen (denk aan het van dierenbloed druipende Oude Testament!) - is evenzeer het product van hetzelfde seizoen, symptoom van eenzelfde Noodzakelijkheid: het (tijdelijk) teruggaan van het

maatschappelijk sentiment en het opbloeien van individualisme. Waar het maatschappelijk, e g o c e n t r i s c h sentiment overheerscht, is geen pantheïsme, geen natuurgevoel, geen vegetarisme - en ofschoon de geocentrische wereldbeschouwing niet meer 'officieel' bestaat, ook hier verschilt het weten van het beseffen en in meer dan één egocentrisch gemoed heerscht i n w e z e n nog de oude opvatting, die de aarde plaatst in het middelpunt des Heelals, en den mensch als middelpunt der aarde en 'beheerscher der dieren' gelijk dat in de kerken geleerd wordt. Het o n d e r s c h e i d tusschen mensch en dier, met de daarmee tezamenhangende volkomen ongerechtvaardigde geringschatting voor de dieren - blijkend uit een woord als 'dierlijk' - is ook weer typisch-maatschappelijk, een distinctie in de uniformiteit en in overeenstemming daarmee het meest ontwikkeld in die lieden welke nauwelijks in eenig opzicht boven en in menig opzicht beneden de dieren staan. Zij schrijven de boekjes, waarin de kippen eitjes leggen voor Marietje en de bijtjes honing zoeken voor Jantje, de maan bedroefd kijkt omdat Kareltje brutaal was en veertien engeltjes Doortje naar bed brengen. Door Gods goedheid stond er een diligence voor Theodoor gereed, muizen zijn 'stout' omdat ze van o n z e kaas eten, spreeuwen moeten dood omdat ze van o n z e kersen snoepen - behaagt het ons, ons met een muisje te vermaken, dan is de kat stout, die haar vangt. Er is geen kinderleesboekje, waarin niet beurtelings de kat 'zoet' en 'stout' is, in overeenstemming met o n z e houding jegens de muis, die afwisselt met ons belang. Geen andere onderscheiding dan ons belang, het meest karakterloos en redeloos opportunisme tot 'beginsel' verheven. Een tijger is een roofdier, de jacht is een edel vermaak, een varken is nuttig, omdat wij het éten en een vos schadelijk, omdat hij anderen

eet. Alles is voor ons, van ons, ten opzichte van ons en ten behoeve van ons.

Nederland heeft tachtig jaren den roemruchten vrijheidskrijg tegen Spanje gevoerd - Atjehers zijn opstandelingen. Afschuwelijk toch zooveel bloed als er ‘door de heersch-zucht der machtigen’ in ‘oorlogswaanzin’ dagelijks vergoten wordt - in Palembang zijn er verleden week een paar opgehangen, de resident en de dokter waren erbij.

Prachtig van die Transvalers, zoo loyaal jegens ons, hun ‘nieuwe vaderland’ - kranig die Elzassers, zoo trouw aan het oude - zegt een Engelschman - leelijke landverraders, die Elzassers, laffe overloopers, die Transvalers, zegt een Duitscher. Wie zijns vaders kerk verlaat, is een slecht zoon, wie zijns vaders vaderland getrouw blijft, ook als een ander het in dien tijd veroverd heeft, is een rebel. Wie faalt is een oproerling, wie slaagt een held. Frederik Hendrik ‘draagt den eernaam stedendwinger’ - Napoleon is een overweldiger. Andreas Hofer was een braaf patriot - de Belgische boeren zijn sluipmoordenaars. Onze ‘krijgslist’ is hun ‘verraad’ - z i j zijn onmenschelijk, wij alleen ‘krachtdadig’, uit principe; wij verfoeien ‘sentimentaliteit’. Duitsche kranten gewagen zonder blikken of blozen van ‘Germaansche fierheid’ naast ‘Gallische ijdelheid’. Onderdrukken wij anderen, dan is dat ‘uitoefening van wettig gezag’ - onderdrukken anderen ons, dan is dat tyrannie.

Wie steelt is een dief, maar zaken zijn zaken.

De oude heer James How, in Galsworthy's ‘Justice’, vindt zijn zoon en medefirmant stapelgek en (terecht) volkomen ongeschikt voor zaken, omdat deze hem aanraadt, voor een stukje te onteigenen grond niet den uitersten prijs te vragen, maar het de gemeenschap goedkooper te geven daar hij het indertijd toch bijna voor niets in zijn bezit kreeg. Zulk een daad, zonder ophef, zonder effectbejag, in

eenvoud als ‘vanzelfsprekend’ - vooral niet als éclatante (uit distinctiezucht) uitzondering! - begaan zou een uiting van werkelijken g e m e e n s c h a p s z i n kunnen heeten. De oude heer How weet echter niet wat hij hoort - en toch is hij op en top een m a a t s c h a p p e l i j k mensch! Juist daarom. Hij is practisch.

En dus beeft hij voor zijn zaken, met zulk een zoon als opvolger - terecht, de jonge heer How zal zeker in zaken n i e t slagen. Maar als de oude heer How even later een jeugdigen klerk laat arresteeren, die vier pond stal om de vrouw, die hij liefhad, te redden - dan voelt hij zich, met fieren tred en opgeheven hoofd achter den bleeken gevangene voortschrijdend ‘a servant of the law’. Niet de man, die voor zijn geld opkomt, maar ‘a servant of the law’. Zoo m o e t het, hij moet eerlijke, heilige verontwaardiging voelen jegens den gemeenen dief - het besef dat hij eenvoudig voor zijn zaken opkomt kan zijn hand niet die kracht en vastheid verleenen, noodig om toe te slaan. Er moet idealisme, er moet ‘l i e f h e b b e r i j ’ bij komen. Als iemand hem later komt vertellen, dat er drie menschen ten gronde gingen om de chèque van vier pond, moet hij kunnen antwoorden, dat het ‘Recht zijn loop moest hebben’ - en zijn leven lang het hoofd hoog dragen, met een zuiver geweten. Als men hem zegt dat hij is ‘servant of the law’ omdat, en in zooverre de wet is een ‘servant of his property’ - moet hij dit, de zuivere waarheid, met e e r l i j k e , heilige verontwaardiging van zich afwijzen kunnen.

Hoe zou hij dit alles nu kunnen, als hij nog aan zijn onteigeningszaakje dacht of daarvan den zin begreep, als hij de overeenkomst tusschen ‘speculeeren’ en stelen had ontdekt, als hij, den jongen ‘dief’ het ‘zedelooze’ doel van zijn diefstal verwijtend, aan zijn eigen jeugd en aan zijn eigen maitresses dacht? Hoe, als hij was gaan inzien, dat

men, met het Evangelie van Vraag en Aanbod als hoogste levensleer en richtsnoer, bezwaarlijk tegen anderen kan moraliseeren, zooals de oude heer How het gewis doet, en althans de dominee, bij wien hij ter kerk gaat en die hem zijn 'zondebesef' inprent, aandeelen heeft in zijn zaken of met zijn dochter is getrouwd?

Elk maatschappelijk mensch, elke verdediger van de 'gemeenschap' m o e t zijn als de oude heer How. Wanneer een soldaat gaat twijfelen aan wat hem omtrent de oorzaak van den oorlog is medegedeeld, wanneer hij in het algemeen eenig onderscheidingsvermogen heeft, dat hem in staat stelt, leuzen te onderscheiden van realiteiten - waar blijft dan zijn kracht? De hand, waarin de twijfel een siddering te weeg brengt, verliest vastheid en mist het doel. Hij moet niet vragen, maar gelooven, hij heeft geen behoefte aan twijfel, maar aan stelligheid. Daarom moet de krijgsman in zichzelf en in zijn vaderland gelooven - vergeten dat hij in vredestijd smokkelt en dat hij zich de kaas niet van het brood laat eten, dat het hemd nader is dan de rok, dat hij zijn belastingen ontduikt, en dat zijn 'vaderland' een kunstmatig gecreëerde groep menschen is, voor wie hij inderdaad niets gevoelt, en nog veel minder iets over heeft - maar het woord 'Vaderland' moet zijn hart sneller doen kloppen, alle energieën van zijn vermogen tot overgave in hem ontbinden, zooals de heer How zijn hart sneller voelt kloppen bij de woorden 'Eigendom' en 'Wet'.

Zoo zien we dan overal in de maatschappij, in elke collectiviteit 'moraal' en 'belang' te zamen vallen. Beide zijn immers op b e h o u d gericht. Het is altijd de beloonde deugd. In het Oude Testament: Eert uw vader en moeder opdat uw dagen verlengd worden - maar in het Nieuwe Testament: Wie vader en moeder liefheeft boven mij, die is mijns niet waardig. Hierin ligt het onderscheid tusschen

maatschappelijk ideaal en individualistisch ideaal. Het zoogenaamd ideaal der socialisten valt samen met hun belang en staat soortelijk gelijk met dat van den onnoozelen Addison, voor wien het hoogste loon der deugd was: To be easy here and happy afterwards - waarvan het socialisme dan maar de helft ambieert. Overal waar ‘ideaal’ en ‘belang’ samenvallen, daar zijn ‘ideaal’ en ‘intelligentie’ gescheiden, waar ‘ideaal’ en ‘intelligentie’ samenvallen - in den individualist, wiens idealen voortvloeien uit zijn persoonlijk inzicht, daar zijn ‘ideaal’ en ‘belang’ gescheiden, het eerste op den dood, het andere altijd op het leven gericht zijnde. De verdediging der belangen is dan ook in den individualist veel zwakker, omdat het idealistische deel van zijn wezen niet meewerkt, maar tegenwerkt en hij bijvoorbeeld zijn eigendom, ook al ziet hij het zich liever niet ontstelen, volstrekt niet voor ‘heilig’ houdt. De soldaat gaat uit om te leven, en om nog veel meer dan dat, de martelaar om te sterven, des eersten dood is een ongelukkig toeval, des laatsten dood de logische consequentie van zijn leven en streven. Hij zou nimmer een goed soldaat kunnen zijn, want hij weet als redelijk wezen wat patriottisme waard is, hij weet, dat zelfs in godsdienstoorlogen en vrijheidsoorlogen het beginsel-zelf noodzakelijkerwijs ondergaat door den strijd, die van de twee kampen twee ‘organisaties’ maakt, maatschappijen, waarin voor eenig levend ‘beginsel’ dan toch geen plaats meer is. Daarom is dan ook collectieve vrijheid niet de vrijheid, die hij begeert en collectief geloof niet het geloof, waarvoor hij wenscht te sterven - waar beide altijd en onmiddellijk aan machtsvragen vastgeknoopt en daarmee vertroebeld worden. Patriottisme is de hoogste deugd van den maatschappelijke, den egocentrische, wortelend in gemis aan onderscheidingsvermogen - martelaarschap van den individualist, onmaatschappelijk, zuiver-onderscheidend. De

een is redeloos, de ander redelijk. In hun hoogste oprechte uitingen is hun z e d e l i j k e waarde echter volkomen gelijk.

De egocentrische mensch moet niet alleen de wetten en instellingen waaronder hij leeft voor den bij uitstek goede houden, hij moet er ook bepaald van overtuigd wezen, dat ze voor de eeuwigheid zijn bestemd - daartoe is het noodig, dat hij van elk historisch inzicht, van elk redelijk inzicht verstoken blijve en zich er nimmer rekenschap van geve, dat het 'N i e t s i s b e s t e n d i g d a n a l l e e n d e o n b e s t e n d i g h e i d', 't welk hij van nature slechts ziet als een schuldeloos schrijfvoorbeeld voor de jeugd, ook van z i j n dierbaarste beginselen en instituten geldt. Integendeel - hij moet, hier als in alles, zichzelf de uitzondering op alle regels wanen; hoe zou hij zich anders ernstig boos kunnen maken op den man, die z i j n instellingen aantast, tegelijk den moed der hervormers - uit vroeger eeuwen, goed en wel dood! - in verheven woorden prijzend, het voorgeslacht 'dompers' noemend, omdat ze niet zoo ver gingen als hij, en 'heethoofden' hen die verder zouden willen gaan? Ernstig en oprecht moet zijn verontwaardiging tegen de sloopers van het heden, ernstig en oprecht zijn bewondering voor de sloopers van vroeger zijn, ernstig en oprecht moet hij onder zijn eigen-wijsheid den eindstreep kunnen zetten!

Anders is het uit met hem en met de maatschappij, die hij schraagt, wier steunpilaar hij is. Dat is de reden, waarom op een bepaald tijdstip revoluties slagen, dat de machthebbende partij geen geloof in eigen recht, in eigen superioriteit meer heeft, geen o p r e c h t e verontwaardiging meer produceert, en nog maar alleen opkomt voor haar op het spel staande belangen. Want een deel van het menschelijk wezen, het krachtigste, het idealistische, werkt dan niet meer mede, doch heimelijk zelfs tegen, zoo het zich al niet openlijk laat gelden - waar dan bij de opkomende partij belang en rechts-

besef in één richting samen werken - zooals dat tot nu toe bij de tot nu toe machthebbende partij was, daar wint deze eerste het stellig.

Wie de Fransche aristocraten zag lachen en applaudisseeren bij Beaumarchais 'Mariage de Figaro', waarvan elk woord een slag in hun eigen aangezicht was, die had kunnen voorspellen dat de Revolutie komen en g e l u k k e n zou. In de zeventiende eeuw zou geen schrijver zoo iets hebben geschreven en geen edelman zou het hebben willen zien. Toch wijst het vermogen, om critiek op eigen dwaasheid mede te lachen, eigen betrekkelijkheid te zien, op geestelijken vooruitgang, maar deze geestelijke vooruitgang - zelf-critiek, dat is: zelf-onderscheidings-vermogen - beteekent ontbinding, verval als organisatie, als maatschappij.

Redeloosheid en onverdraagzaamheid immers zijn de meest bruikbare maatschappelijke kwaliteiten - en deze zijn alleen mogelijk bij een onmatig en ongegrond zelfvertrouwen, en dit alleen door volslagen gemis aan zelfonderscheiding. Vandaar dat de meest in het oog springende eigenschap dier 'maatschappelijke steunpilaren' en de met hen mede-gevoelenden, hun bewonderaars en huldigers, een matelooze en ongegronde zelfoverschatting is. Alle zelf-critiek missend, daarbij gewend hun belangen met hun beginselen te zien samenvallen, zonder dat hun dit ook maar het geringste wantrouwen omtrent de zuiverheid dier beginselen inboezemt, neemt ten slotte elk ding in hen den vorm van een 'beginsel' aan. Tot de erkenning van menschelijke tekorten, anders dan in het zéér vage en algemeene - dat is ononderscheidene en onbegrepene - kan de egocentrische mensch dan ook niet komen. Aan zijn blind zelfvertrouwen houdt hij zich staande, daaraan ontleent hij de kracht anderen te oordeelen, te bedwingen en te beheerschen, anderen, die gemeenlijk zijn meerderen zijn, daardoor is hij bruikbaar om

tucht uit te oefenen en orde te handhaven, om te getuigen, te beloonen en te straffen, wat zijn bestemming is, en in overeenstemming waarmee hij dan ook is gebouwd. Uit beginsel stuurt hij bedelaars van de deur, uit beginsel is hij tegen Staatspensioen, uit beginsel is hij tegen verhooging van successierechten, uit beginsel tegen kindervoeding, uit beginsel haat hij het socialisme, exploiteert hij kinderen en minderen - uit beginsel zit hij op zijn geld, ‘om de kinderen’ moeten menschen niet scheiden - maar zijn eigen kinderen dringt hij een ‘deftig beroep’ op, waarin ze zich rampzalig voelen, kant zich tegen een mésalliance, die hun geluk kon zijn geweest, fnuikt hunne talenten en misbruikt zijn economisch overwicht, om ze tot zijn wil te dringen: natuurlijk niet om zijn ijdelheid, maar voor h u n bestwil! - en krijgt hij een leverkwaal, zoodat zijn dokter hem vleesch en wijn verbiedt, dan wordt hij onmiddellijk lid van een geheelonthoudersclub en een vegetarische vereeniging - zooals de kolonel uit Shaw's ‘Philanderer’ - omdat hij de dingen evenmin zonder ‘beginselen’ kan verteren, als de maag van een kind groote-menschen-kost. Het prulligste locale advertentie-blaadje kondigt als doel van zijn oprichting ‘de bevordering der plaatselijke nijverheid’ aan, terwijl het werkelijke en volkomen avouable doel het financieel succes van den uitgever is. Iedereen weet dat, maar zooals er ‘schrijftaal’ en ‘spreektaal’ is, zoo is er een ‘geschreven moraal’ en een werkelijk.... ontbreken van ook maar eenige moraal.

Logisch tezamenhangend met deze grenzelooze en naïeve zelf-overschatting, evenzeer voortspruitend uit gemis aan onderscheidingsvermogen, evenzeer noodwendig voor zijn taak als dogma-handhaver en ordebewaarder, is zijn hardheid jegens anderen. Men ziet dit ook altijd samengaan: toegeeflijk jegens zichzelf, hard jegens anderen; maatschappelijk

temperament - critisch jegens zichzelf, toegeeflijk jegens anderen - individualistisch temperament!

Bij dezen maatschappelijken maatstaf blijven - en dit is er de zin van - de dogmatieke distincties tusschen ‘goed’ en ‘kwaad’, ‘schuld’ en ‘onschuld’, ‘edel’ en ‘onedel’, dienst doende als belooningen en straffen in de uitoefening van uniforme tucht en orde gehandhaafd - bij den individualistischen maatstaf verdwijnen deze, zoo goed als andere maatschappelijke distincties, om te worden vervangen door andere, op de redelijkheid gebaseerde - voor elk denkend wezen dus andere - en ten slotte toch weer in de Eenheid opgaande (ondergaande) onderscheidingen.

Het is noodzakelijk - en daarom zien we het dan ook prompt geschieden - dat oude heeren als de heer James Forsyte in Galsworthy's ‘Man of Property’, wanneer ze, na van de warmte en het wachten binnenshuis in slaap te zijn gevallen, buiten komen en bemerken dat hun even oude koetsier van het wachten in de warmte op den bok in slaap is gevallen, dezen zonder aarzeling een hartig standje toedienen. Wat werd er van de zaken (het bestaan) van den heer Forsyte en wat werd er van de maatschappij, als de Forsyte's niet meer van anderen eischten, dan waartoe ze zelf in staat zijn?

Mevrouw Forsyte moet zich, zonder schijnheiligheid, gevoelvol kunnen beklagen over de dienstboden, die zoo weinig hart voor hun meesters hebben - er zijn vele mevrouwen Forsyte! - terwijl ze zich natuurlijk in het minst niet aan hen laat gelegen liggen, hen - uit ‘beginsel’, gelijk vanzelf spreekt - de deur uit zet wanneer ze iets onbehoorlijks hebben gedaan, en het ‘sentimental stuff’ zou vinden, hen te houden als ze niet meer deugden voor hun werk.

De Forsyte's zijn de steunpilaren van de maatschappij - Galsworthy berekende dat negentig procent van zijn land-

genooten ‘Forsyte’ heeten en dat dit het geheim van hun ‘geestkracht’ is. Hoe lager Forsyte-percentage, hoe minder geestkracht. Zonder Forsyte's gaat een maatschappij ten gronde - zij zijn het die de uniformiteit en hare distincties hooghouden en eeren, alles zoekend wat hen van anderen onderscheidt op het stuk van fatsoen en eerbaarheid, mitsgaders rijkdom, aanzien, positie - alles hatend wat ‘excentriek’ is. Zij ook houden het familie-gevoel in eere - naar buiten eensgezind en daardoor sterk, onderling elkaar beloerend en benijdend om een kostbaarder juweel, een grooter huis, mooier relaties, meer succes in de maatschappij. Daar ze geen eigen bestaan leiden, is ‘de familie’ hun verschijningsvorm - ze kondigen zich met trots als ‘een Forsyte’ aan - om diezelfde reden is elke Forsyte, van welke nationaliteit ook, naar buiten een geweldig patriot - en juist als in de familie, zit hij daarbij vol schamperheid en critiek op zijn geboorteland, terwijl evenmin een sterk natuurgevoel hem aan het vaderlandsche landschap bindt - want echt natuurgevoel behoort tot het pantheïstisch-individualistische complex - de Forsyte nu van elke nationaliteit is geen pantheïst - dien hij met afgrijzen Godloochenaar heet - maar gaat getrouw ter kerk.

Zoo zien we dan den egocentrischen mensch niet noodzakelijkerwijs egoïst, ook wel ‘idealist’ doch dan in dienst van zijn eigen brandkast, stervend voor zijn eigen ijdelheid - niet zonder gezond verstand, zelfs buitengemeen geleerd en scherpzinnig - zooals de Middeleeuwsche scholastiek en de zeventiende-eeuwsche theologie ons duidelijk bewijzen - maar innerlijk-onvrij door zijn bestemming, die een stellende, een ‘opbouwende’ is, door zijn behoefte, in verband daarmee op stelligheid gericht, en dus redeloos, daar de rede alle stelligheid rooft en niet bouwt, maar ontbindt; bekrompen, daar ‘onbekrompen’ beteekent: onbegrensd,

naar alle kanten vervloeiend, zelf-opheffend; wel g e l e e r d , maar niet w i j s . Want de wijsheid zoekt en vindt de Eenheid en in den egocentrische vliedt juist de Eenheid zichzelf. Hoe scherpzinnig van nature de egocentrische zij, zijn intellect staat altijd, om met Schopenhauer te spreken, onder de beheersching van ‘De Wil’, de zelfbehoudswil, stellens-wil, der Eenheid, die de intelligentie van haar eigen doel, de opheffing, vervreemdt.

Daar waar de Eenheid in volkomen vergetelheid van zichzelf verkeert - in de perfect-georganiseerde, de bloeiende collectiviteit - kan het wijsgeerig denken niet ontstaan. De intelligentie wordt daar weerstreefd door de innerlijke gebondenheid der persoonlijkheden en is veroordeeld een oogmerk buiten haar eigen oogmerk om, vijandig daaraan, te dienen. De historie wijst dit uit.

De twee groote anti-maatschappelijke perioden, die we eerder noemden en die tot in bijzonderheden hun treffende verwantschap vertoonen - wat geen wonder is, omdat ze eenerlei bestemming en dus eenerlei bouw hebben - de Renaissance en de achttiende eeuw hebben het ware denken voortgebracht, door de eerste periode is het opgezet, in de tweede vond het zijn bekroning in den eersten volslagen vrij-denker Kant; de Renaissance en de achttiende eeuw hebben respectievelijk Shakespeare en Goethe opgeleverd - in de perfect-georganiseerde maatschappij, waar alles een dienend en dienstbaar karakter draagt, bloeit de filosofie niet en de filosofische kunst niet, noch in een daarmee in overeenstemming verkeerende Kerk - waarmee we niet willen ontkennen dat er honderden brillant-knappe en geleerde Jezuïten zijn geweest, wonderen van casuïstische scherpzinnigheid, blijven we maar alleen bij Bossuet - maar geen Erasmus, geen wijsheid en geen humor - en zoolang Duitschland ‘perfect georganiseerd’ blijft en elk

Duitscher trotsch op zijn land en op zijn eigen Duitscherschap, zal er geen Goethe meer in Duitschland opstaan. Het denken is opheffend en de kunst is opheffend en wat opheffend is, is redelijk en wat redelijk is, is onmaatschappelijk. Duidelijker dan duidelijk blijkt dit nu uit de redelooze uitingen in alle oorlogvoerende landen - die toch alléén gradueel, niet in wezen verschillen van wat staten en organisaties in vredestijd doen en denken, bij monde en bij verstande van hun b e s t e leden en burgers!

Er ligt een gevoel van onzegbare bevrijding in het besef, dat dit alles redelijk is en dat het dus goed is, voor hem die het tevoren met verbijstering en benauwde verbazing gadesloeg. De grenzelooze stupiditeit van hooggeleerden, hoogontwikkelden, hoogbevoegden en hooggestemden, - waarvan zeker wel een der sterkste bewijzen is, dat men zich in het openbaar ‘conservatief’ kan noemen, zonder als een krankzinnige te worden beschouwd - de onpeilbare zedelijke stompzinnigheid van braven en fatsoenlijken, hun volslagen ontoegankelijkheid en onverschilligheid voor de eenvoudigste redeneering, het totaal ontbreken van zelfonderscheiding of de behoefte daaraan, ja, van elk werkelijk onderscheidingsvermogen in het algemeen, het onsamenhangende, hopeloos-verwarde, onverantwoorde, inconsequente, in de uitingen van hen, die we als geleerden en wetenschappelijken hebben leeren eeren, hun redelooze aanmatiging, karakterloos opportunisme en onwrikbare zelfverzekerdheid in een wereld wier historie een historie van dwalingen is - dit alles wordt begrijpelijk, wordt redelijk en dus ‘goed’, zoodra het fundamenteele onderscheid, de onoverkomelijke kloof tusschen het behoudende, redeloos-dogmatische en het opheffende, redelijk-dialectische temperament zich met beider fundamenteele noodwendigheid aan ons heeft geopenbaard. Dan

vinden we vrede met, ja, vreugde in het aanschouwen van wat ons vroeger ergerde en benauwde - nog wel ergert en benauwt, in de oogenblikken dat we eigen behoefte aan klare waarachtigheid als een vervulbaarheid zien, dat wil zeggen in de vele oogenblikken dat we zelf dogmatisch en egocentrisch zijn.

Aldus beschouwt de egocentrische mensch zichzelf als het middelpunt van alle dingen, maar zonder het te weten, geheel en al onbewust. En terwijl hij het woord van Heraklitus, het woord van de Renaissance, van Pico della Mirandole, van den bewusten individualist ‘De mensch is de maatstaf van alle dingen’ van zich afwijst als ‘hoovaardig’, ‘klein’, mogelijk wel ‘cynisch’ - immers wanend zijn daden bestuurd door ‘beginselen’, zijn weten steunend op ‘stelligheid’, en zijn persoonlijke bevindingen aanziende voor argumenten ‘stelsels’ van algemeene geldigheid - is het ware, maar ongeweten motto van zijn leven: ‘Ik ben de maatstaf van alle dingen.’ Eenmaal als haar onwrikbaar middelpunt zich gesteld hebbende, neemt hij van de wereld en haar verschijnselen dat weinige, op, 't welk zijn beperkt wezen beroert, het verkleinend naar eigen afmetingen, het versnijdend op eigen maat, zóó dient hem alles dat hij ziet, tot steun en argument van wat hij is en wil, zijn critieksloosheid speurt het misleidende niet, zijn eerlijke redeloosheid is zijn kracht, zijn oprechtheid zijn rechtvaardiging en in zijn volstrekte Noodzakelijkheid ligt de redelijkheid van het redelooze, dat niettemin op zichzelf redeloos is en blijft.

Wie dus over krijgshelden en maatschappelijke steunpilaren spreekt, zingt in vollen ernst den Lof der Zotheid. Van de geleerde, de kloeke, de vernuftige, de vindingrijke, de dappere, de scherpzinnige, de energieke Zotheid, maar altijd

van de Zotheid. Doch geloofd zij die Zotheid, welke als wachter staat voor het leven en de gerustheid ook van den Wijze, wiens wijsheid leidt tot Opheffing en Dood, en die toch, krachtens zijn ander wezen, leven en gerustheid wil, omdat hij ook, als alles leeft en leven wil 'dubbelhartig' is.

Ontstaan en wezen van de Oppositie.

Te zeggen dat de Eenheid blind is voor zichzelve - welke blindheid zich reproduceert in het blind vertrouwen der individuen - beduidt vooral dat de Eenheid blind is voor eigen beweeglijkheid.

Van het 'worden', dat zijn en niet-zijn te zamen is, loochent de zelfverblinding der Eenheid het niet-zijn, van het leven loochent ze den dood, van het bouwen het sloopen als essentieele en redelijke helft - anders gezegd: de afneiging van de zelfopheffing, in den mensch zich openbarend als het hangen aan eens-gecreëerde gesteldheden, leidt noodzakelijkerwijs tot de verstarring.

Elk maatschappelijk dogma is van dat verstarringsproces het resultaat. Eens was het, als levende gedachte, levende onderscheiding, een openbaringswijze van der Eenheid eeuwige levende zelfonderscheiding, welke de tendentie der zelfopheffing in zich draagt. Tusschen de zelfonderscheiding en de zelfopheffing s t e l t zich dan der Eenheid zelfconservatisme, als menschelijken drang naar gesteldheid (stelligheden en stelsels) en daardoor worden de juist gecreëerde onderscheidingen dan niet opgeheven, maar gedogmatiseerd, als het ware gemummifiëerd. Ze behooren daarna niet langer tot het leven, op dezelfde wijze als nummies er niet toe behooren en kleederen en ridderorden, ze zijn uit den levenden stroom van der Eenheid eeuwige zelfonderscheiding in het stil-

staande meer van het ‘levenlooze’ overgevloeid, waarvan natuurlijk onder een andere categorie altijd kan worden gezegd, dat het wel deel aan het leven heeft.

Voor menschelijken blik openbaart zich zulk een élan van ‘zelfherkenning’ als een opleving van het individualistisch denken en handelen, waarbij het collectieve instinct onderligt - stelt zich der Eenheid zelfconservatisme tusschen eigen herkenning en eigen opheffing, dan openbaart zich dat aan ons als een hernieuwden opbloei van het maatschappelijk, collectief, uniform, dogmatisch instinct. De nieuwe dogma's zijn dan altijd de verstarringen, de mummies van de in het voorafgaande élan van zelfonderscheiding gecreëerde onderscheidingen.

Dit verstarringsproces, deze zelfontvlieding der Eenheid, kunnen we in de historie en in het leven waarnemen als een verwisseling van doel en middel. Een op zichzelf onbeteekenend, maar toch wel curieus voorbeeld daarvan is de gewoonte om bij wijze van groet den hoed af te nemen. We weten niet meer, waarom we het doen. Eens was het een middel, waarmee de hoorige zijn meester bewees dat hij, als teeken van zijn hoorigheid, den kruin droeg kaalgeschoren - toen er geen hoorigen meer waren, bleef het hoed-afnemen behouden; het was in de maatschappij verstard, bruikbaar alleen - en om die bruikbaarheid dus al voldoende - als distinctie-middel in de uniformiteit, waardoor zich de ‘welopgevoede’ van den ‘onopgevoede’ laat kennen, maar overigens zin-loos.

Elk maatschappelijk dogma is resultaat van hetzelfde proces en nimmer bekommert zich de collectiviteit om den inhoud harer dogma's, waarvan het al dan niet getrouw betrachten de individuen merkt als al dan niet deugdelijke, bruikbare leden, zooals de strepen en de sterren op het uniform en de ridderorde in het knoopsgat. Om meer is het,

naar we zagen, een collectiviteit, Vaderland of Kerk, nimmer te doen en meer beoogt ze dus ook niet. Een onderzoek naar het redelijke van dogma's is reeds individualisme, opheffng, daar elke redelijkheid een ten leste relatieve redelijkheid moet blijken.

Voorbeelden van deze verwisseling van middel en doel toont ons de historie en het leven te over, zoowel in het gebied dat we ‘belangrijk’ als in dat wat we ‘onbelangrijk’ noemen. Het ‘dogma’ der Forsyte's om hun diners zonder hors d'oeuvres te serveeren, door de leden getrouw betracht en niet zonder plechtigheid verkondigd, heeft geen andere ontwikkelingsgeschiedenis dan het dogma der Christelijke ‘versterving’, het Spartaansche zelfbedwang en de Duitsche organisatiewoede het zinvolle ‘middel’ verstard tot zinloos doel (daarom niettemin bij uitstek bruikbaar en noodwendig!) van maatschappelijk distinctiemiddel, waaraan dan tegelijk het gansche maatschappelijke recht- en straf-systeem kan worden gehecht.

Zoolang en voor zooverre der Eenheid ‘zelfvergetelheid’ duurt, wordt door de leden en de steunpilaren eener collectiviteit het redelooze harer dogma's niet opgemerkt. Immers redelijkheidsverlangen is alreeds Eenheidsverlangen - van de Eenheid uit: zelfherkenning met de tendentie van zelfopheffing. Ontwaakt de Eenheid uit die zelfverstarring tot vernieuwde zelfaanschouwing, zelfherkenning, dan zal zich dat in de individuen voordoen als een vernieuwd verlangen naar, dat is: vermogen tot, redelijke onderscheidingen, dan pas worden de dogma's herkend als ‘redeloos’ en ze worden niet meer geaccepteerd. Wat vorigen geslachten ‘heilig’ en ‘eerwaardig’ voorkwam, omdat h u n (onbewust) criterium was het maatschappelijk nuttigheidscriterium, zal zulk een nieuw geslacht plotseling absurd schijnen, omdat h u n criterium het redelijkheidscriterium is. Daar ze dus de twee

tegengestelde tendenties van de Eenheid reproduceeren, ook al gebruiken ze - als ter onderlinge verwarring! - jezelfde woorden, zullen ze elkander nooit verstaan. Dit is de diepe redelijkheid van de fabel der Babylonische spraakverwarring. Het nuttigheidsinstinct bekommert zich niet om het redelijke, het redelijkheidsinstinct niet om het nuttige. Doch de individuen, die nimmer zijn de simpele reproducties van één enkele Eenheids-tendentie, doch de gecompliceerde reproductie van alle tendenties, waarin één domineert, zullen zich daarvan nimmer ten volle rekenschap geven, gelijk we door voorbeelden hopen aan te toonen.

Het proces der zelfopheffing van de Eenheid voltrekt zich, naar we zagen, in het opheffen van de voorafgestelde onderscheidingen, redelijke onderscheidingen en zedelijke onderscheidingen op redelijken grondslag. Deze alleen laten zich 'opheffen'. In de collectiviteit zijn ze echter niet voorhanden: de collectieve dogma's behooren niet tot de levende onderscheidingen, die door de redelijkheid gesteld en daarna weer opgeheven kunnen worden; ten opzichte daarvan verhouden ze zich als mummies tot levenden. Aan het voorhanden maatschappelijk dogmatisme kan de Eenheid zich derhalve niet opheffen, omdat ze niet zichzelve er in onderscheiden, er in herkennen kan. Hieruit volgt, dat die onderscheidingen vooraf moeten worden opnieuw gesteld (her-steld) opdat ze daarna kunnen worden opgeheven.

Het eerste moment van het proces der zelf-herkenning van de Eenheid zal zich dus altijd voordoen als een vervanging van de voorhanden maatschappelijke dogma's door die zedelijke en redelijke onderscheidingen, waaraan in een bepaald stadium de Eenheid zichzelve onderscheidt en herkent - m.a.w. die de individuen, waarin de Eenheid werkzaam is, in dat stadium in zichzelf herkennen en onderscheiden -;

deze verschillen in elk stadium en zijn tegelijk in wezen voor elk stadium, voor de eeuwigheid, overeenkomstig.

Het daaropvolgende moment is dan pas de eigenlijke opheffing, het opheffen naar de Eenheid (door ze te beschouwen als louter relatie en bloote functie) van de voorafgestelde onderscheidingen.

De werkzame individuen, in en door wie dat tweeledige proces wordt voltrokken, zullen dan ook steeds in twee groepen uiteenvallen: de her-stellers, gemeenlijk genaamd her-vormers, en de opheffers, de wijzen, genomen in den waren, den 'Sokrataischen' zin van sceptisch dialecticus - vooral niet in de half-ethische, door Westelijk dogmatisme vertroebelde Oostersche opvatting, waarmee zich de zwakkeren van geest zoo grif tevreden stellen.

Dat die dubbele werkzaamheid, her-stellen, her-vormen en opheffen niet door dezelfde menschen kan worden verricht, willen we thans aantoonen.

De her-vormer is de verklaarde vijand van elke collectiviteit, want hij legt het op haar dogma's, dat is op haar bestaansgrondslag aan. Hij is bestemd om haar aan te grijpen en door haar te worden ten onder gebracht, en moet dus tegen haar gewapend wezen. Hij is dit uit tweeërlei hoofde, door zijn Eenheidsverlangen en Eeuwigheidsheimwee - immers waar dat optreedt, vermindert het gevoel voor de uniformiteit, gaat de bekoring, de macht van uniforme distinctie-middelen verloren, wordt de mensch onverschillig voor maatschappelijke belooningen en straffen, eer en roem, aanzien, goeden naam, gezag. In de maatschappij doet zich een dusdanige onverschilligheid tegenover datgene, wat voor anderen het leven-zelf uitmaakt, kennen als excentriciteit. Terecht verfoeit en vervolgt het blinde, maar onfeilbare instinct der collectiviteiten den excentrieke, want zijn excen-

triciteit beduidt vrijheid, beduidt dat in hem de Eenheid werkzaam is en hij een vijand van de collectiviteit.

Doch dan zijn er verder nog de genietingen, door de maatschappij tot lok- en dwangmiddelen aangewend, die, buiten hun middellijke waarde als ‘distinctie’ om, den zinnelijken mensch ‘aan de aarde binden’ - kunstgenot, vrijheid, genot van spijs en drank, weelde van allen aard, ten opzichte waarvan het individu zich altijd in de macht der collectiviteit bevindt.

Voor de verrukkingen echter, die de werkzame Eenheid haar uitverkoren werktuigen bereidt - hetzij de verrukking van het Ideaal, de voorsmaak van het martelaarschap, dan wel de pure verrukking van het Begrip, welke zelfs niet kan worden begrepen door wie ze niet heeft beleefd - verliezen de zinnelijke vreugden althans een deel van hunne bekoring. Ze maken den mensch sober en kuisch, onbevreesd en onvatbaar. De collectiviteit kan hem niets geven en niets ontnemen wat voor hem van waarde is. Den donkeren kerker vreest hij niet, het kruis niet en den giftbeker niet - ten opzichte van de collectiviteit kan men hem ‘vrij’ noemen, welk woord hier natuurlijk niets met ‘wilsvrijheid’ heeft te maken.

Daarom voelen de machthebbende groepen, tyrannen en verdrukkende gouvernementen en met hen, in mindere mate, alle ‘maatschappelijken’, de conservatieven, de ‘steunpilaren’ haat en angst jegens de soberen, de kuischen, zoo goed als jegens de excentrieken - die ze op het allerminst door ze belachelijk te maken pogen te fnuiken.

Julius Caesar heeft vertrouwen in Marcus Antonius, omdat hij welgedaan en levenslustig is, van sport en feestvieren houdt - Marcus Antonius is eigenlijk het type van den bourgeois satisfait. Maar over Cassius sprekend, zegt Caesar.... ‘Cassius has a lean and hungry look, he thinks

too much, such men are dangerous.' In 'Don Carlos' wordt door den inquisiteur Domingo eenzelfde wantrouwen jegens den jongen prins uitgesproken, omdat hij kuisch en sober is. Er staat dan bovendien: 'hij is gevaarlijk, hij denkt'. Overal dat wantrouwen tegen de soberen. Erasmus vertelt, dat in het klooster, waar hij zijn jeugd doorbracht, het drinken met een welgevallig oog, maar het lezen van Grieksch met een wantrouwig oog werd aangezien. In het Tory-Engeland van George III en den beruchten George IV, waar de revolutionnaire idee broeide en smeulde, werden dronkenschap en losbandigheid schier stelselmatig aangemoedigd, maar het door de toenemende pantheïstische gevoelens opkomend vegetarisme - waarin Shelley en Byron voorgingen - maakte zijn aanhangers verdacht, haalde hen het stereotiepe etiket van 'Jacobijn en Godloochenaar' op den hals. Menigeen is naar Siberië verbannen om niets dan omdat hij geheel-onthouding predikte en in ons eigen land hebben we hetzelfde kunnen beleven, toen de propaganda voor geheel-onthouding onder de marine-matrozen stelselmatig van 'hoogerhand' werd belemmerd en tegengewerkt.

In den sobere steekt de revolutionnair, als in hem het geweten opstaat tegen het onrecht, zal hem althans de angst voor den borrel niet terughouden. Daarom moet er gezorgd worden, dat hij niet van den borrel raakt. Heeft hij daarbij het zuivere genot des denkens eenmaal leeren smaken, dan staat hij daardoor vrijer tegenover de collectiviteit en wat zij bieden kan.

Het spreekt echter vanzelf, dat dergelijke dwangmiddelen en lokmiddelen, juist wanneer zij den 'steunpilaren' onmisbaar gaan schijnen tegenover een al feller optredende oppositie, niet meer baten. En daarvóór waren ze overbodig. Ze baten dus eigenlijk nimmer. Het optreden dier oppositie wijst

er immers op, dat het uur der ‘opheffing (ontbinding van de uniformiteit) in aantocht is. Een bloeiende collectiviteit is de uitdrukking van der Eenheid volkomen zelfvergetelheid; oppositie is daar dus ondenkbaar, want oppositie treedt op als de openbaring van der Eenheid zelf-herkenning.

Is er dus oppositie, dan verkeert de collectiviteit reeds in verval - een verval, dat zich tegelijkertijd dan ook uit andere symptomen laat opmerken. De aanblik van deze coïncidentie, van dit gelijktijdig optreden der verschillende symptomen heeft de Eenheid-blinde, niet-denkende menschen, die overal en steeds, juist als de kinderen ‘causaliteit’ bespeuren, er toe gebracht om te zeggen, dat de oppositie ontstaat d o o r het verval van de maatschappij, ter oorzake van haar corruptie. Het intreden van die corruptie - die het Frankrijk van Lodewijk XVI onderscheidt van het Frankrijk van Lodewijk XIV - moet dan weer aan (onverklaarbare en onverklaarde) menschelijke boosheid en moedwil worden toegeschreven en het gansche wereldbestel komt op de losse schroeven van het grilligste toeval te staan. En dezelfde lieden die zoo redeneeren, hebben meestal den mond het volst van den ‘Almachtigen God’.

Het ontstaan van individualistische oppositie en het vervallen van een collectiviteit zijn twee gelijktijdig optredende, naast elkaar en onafhankelijk van elkaar werkende symptomen van der Eenheid opkomenden drang naar zelfherkenning en zelfopheffing.

Wanneer we zeggen, dat een collectiviteit in verval verkeert, dan wil dit zeggen, dat haar steunpilaren niet meer in haar en in de heiligheid van hare instellingen gelooven, dat ze niet meer zijn ‘oprecht idealist in dienst van hun eigen brandkast’, maar dat ze geen andere bekommering hebben dan die brandkast en zich van de oude, idealistische formules, koelbloedig of stupide bedienen als leuzen en

machtspreuken. In zooverre dit op een toegenomen onderscheidingsvermogen wijst, beduidt het hun deel aan de algemeene toeneming van onderscheidingsvermogen als klimmende zelfonderscheiding der Eenheid - maar het beduidt ook, dat ze zedelijk de minderen zijn van de oude 'steunpilaren'. Ze vormen in hun tijd de achterhoede der menschheid, waar dezen de voorhoede vormden; de 'idealen' die ze dienen zijn van die voorhoede naar die achterhoede afgezakt. Waar die 'slechte verdediging' krachtens het naar alle zijden werkende proces der Eenheid, juist tezamen valt met het oogenblik, waarop de sloopers tot hun volle kracht gewassen zijn, zullen deze, eigen wezen voortdurend aan het gehate maatschappelijk wezen door contrast-gevoel bekrachtigend, licht genoeg triomfeeren.

Doch hoe voos en vervallen zulk een collectiviteit ook zij, en hoe onverbiddelijk ten doode opgeschreven - daar de Eenheid immers de critische oppositie produceerde, om daarin tot zelfherkenning te komen - haar materieele macht, resultaat van het zelfbehoudsinstinct harer steunpilaren, blijft langen tijd ongebroken. Een generatie van her-stellers, verwerkelijkers van het eerste moment in het proces der zelfherkenning zal dus altijd een generatie van martelaars moeten wezen. Moeten is kunnen, is willen; noodzakelijkheid zet zich om in lust, in enthousiasme, in volupteit. Het eenige ware martelaarschap is het blijmoedige martelaarschap. Wie Christus en de Christelijke lijders beklaagt, doet hun onrecht. Zij stierven gelukkig.

In deze korte karakteristiek van het wezen des hervormers ligt nu tevens opgesloten, waarom zulk een her-steller, zulk een vervanger van collectief-(on)zedelijke waarden door persoonlijk-zedelijke waarden niet tegelijkertijd ook opheffer van die waarden kan zijn. Zal iemand voor een 'gesteldheid', een stelligheid kunnen lijden en sterven, dan moet

die stelligheid in hem het karakter aannemen van een onwankelbaar Ideaal, een onverwoestelijk Geloof - niet van een stelbare en opheffbare beschouwingswijze. Het her-stellen, hervormen voert met onverbiddelijke zekerheid tot conflict met het voorhanden, zichzelf verwerend dogmatisme, het vereischt dus onverbiddelijk een persoonlijk dogmatisme van Geloof en Hoop. Hier bereidt de bevrediging van het algemeene levensgevoel tot den individueelen dood!

In deze, den her-steller tot het volvoeren van zijn taak geschonken stelligheids-illusies, ligt dan het aangrijpingspunt van een nieuw dogmatisme. Van de door hem geformuleerde stelligheden zal een na hem komende collectiviteit zich tot het vormen van een grondslag bedienen; in die stelligheden zal de Eenheid zichzelf verstarren, na het élan van zelfherkenning en zelfopheffing.

De her-steller is dus altijd nog een ‘steller’ en geen opheffer en zijn intelligentie is dus maar ten deele ‘vrij’ om haar eigen oogmerk (die opheffing is) te dienen; in zooverre alleen als ze critisch, onderscheidend naar het te verwoesten, te ontbinden oude dogmatisme is gekeerd. We zeiden eerder, dat alleen die uitingen ons spontaan aandoen als ‘redelijk’, welke afkomstig zijn uit de individualistische perioden, terwijl daarentegen het dienstbare, niet meer dan zoogenaamde ‘denken’ uit kerken, partijen en collectiviteiten afkomstig, zich steeds aan ons voordoet als absurde spitsvondigheid, een geleerd en schijn-diepzinnig praten over bij voorbaat aanvaarde dogma's of wel met ongecontroleerde collectieve instincten als uitgangspunt. De scholastiek en de theologie, de heele pompeuse ‘Roomsche filosofie’ en het Marxisme zijn o.a. de producten van een dienstbare, de zuivere dialectiek alleen, die zich noch om uitgangspunten noch om conclusies bekommert, immer weerlegt en immer opheft, van een waarlijk vrije intelli-

gentie. De intelligentie van den her-vormer nu is tegelijk vrij en dienstbaar: vrij voor zoover de persoonlijkheid opheffend optreedt tegen het voorhanden dogmatisme, dienstbaar voor zoover ze wordt beheerscht door een ingeschapen stelligheid, een dogmatisme van ‘Geloof en Hoop’.

Het is dan ook curieus bij iemand als bijvoorbeeld Rousseau het verschil op te merken tusschen zijn ‘vrije’ en zijn ‘dienstbare’ uitingen. Critisch en scherpzinnig zoolang hij zich keert tegen het oude dogmatisme, verlaat hem alle scherpzinnigheid zoodra hij ‘stichtelijk’ wordt - en de idylle in zijn ‘Nouvelle Héloïse’ is niets minder insipide dan een bidprentjes-hemel.

Dit geldt van alle her-vormers, tot in onze dagen. Zoo scherpziend als ze zijn tegenover het gangbare dogma, zoo blind (vertrouwend) zijn ze tegenover hun eigen illusies. Daarin ligt het geheim van hun kracht en de mogelijkheid van het slagen, daaraan ontleenen ze de onuitroeibare overtuiging in de gangbaarheid, de houdbaarheid en de uitvoerbaarheid hunner illusies!

Zoo komt het, dat men in één en denzelfden mensch naast een groote scherpzinnigheid een nog grooter stupiditeit aantreffen kan - zooals de hervormers van onze dagen duidelijk bewijzen. En zoo ergens, dan ligt toch hierin wel een duidelijke aanwijzing, dat menschen niets meer dan ‘instrumenten’ zijn, somwijlen tot een tweeledige bestemming toegerust met een tweeledig stel eigenschappen, wier onderlinge nabuurschap op het oog onmogelijk zou schijnen!

De martelaar behoeft zijn illusies, zijn geloof en zijn hoop en het geval van Sokrates maakt hierop geen inbreuk. Hem zou men, oppervlakkig beschouwd, kunnen noemen: een martelaar zonder illusie. Maar welbeschouwd is Sokrates heel geen martelaar en heeft zijn dood meer met den zelfmoord dan met den martelaarsdood gemeen. Men bood hem

leven en vrijheid als hij het onderrichten staken, als hij Athene verlaten wilde, hij wees het aanbod af en koos een snellen dood boven een onbevredigend leven. Wat onderscheidt hem van de mannen van Keos, wien door de magistraat in het openbaar de scheerlingdrank werd gereikt als hun motieven om te willen sterven voldoende waren bevonden? Het lot dat de Inquisitie in haar vette jaren den ketter, dat Nero den Christen bereidde, is niet te vergelijken bij het lot dat Athene Sokrates bereidde, daargelaten nog dit, dat we nu eenmaal Sokrates zien als een monument van uitzonderlijke wijsheid en gelatenheid. We zullen in den loop van onze verhandeling een anderen ‘martelaar zonder illusies’ ontmoeten en zien hoe zulk een zich dan gedraagt, die niet Sokrates is!

De intelligentie van den her-vormer is in haar vrijheid en gebondenheid de intelligentie van.... Don Quichotte.

In den hervormer ‘her-stelt’ zich de Eenheid in zedelijke onderscheidingen, in den denker heft de Eenheid zich op, de denker heft de onderscheidingen tot de Eenheid op. En deze werkzaamheid openbaart hem van den mensch en zijn daden het ontoereikende, van illusies het onhoudbare, van stellig-heden het ongegronde; deze werkzaamheid voert hem buiten den gang van het bezige leven. Als Hamlet maakt hem ‘het peinzen tot een lafaard’ - hij is Hamlet.

‘Hamlets’ en ‘Don Quichotte's’ tezamen voltrekken, altijd weer opnieuw het zelfherkenningsproces der Eenheid, waarin de voorhanden collectiviteit wordt ontbonden, waarin het voorhanden dogmatisme, waarvan ze de uitdrukking is, door ‘Hamlet’ wordt opgeheven, door ‘Don Quichotte’ tot redelijk-zedelijke onderscheidingen her-steld. De een kan des anders, de ander des eenen werk niet verrichten - ze zijn elkanders contrast en complement, derhalve elkander in misverstand vaak hatend, vooral van ‘Don Quichotte's’ kant,

en toch immer en overal gelijktijdig optredend, gelijk bliksem en donder gelijktijdig optreden als twee openbarings-wijzen van hetzelfde gebeuren.

Uit menschelijk opzicht is deze samenhang - schoon niet zoozeer wat het 'complementeeren' als wat het 'contrasteeren' betreft - vaak genoeg aangevoeld en aangetoond, wij hopen nu ook èn de gelijktijdigheid van verschijnen èn het onderscheid in bestemming uit het wezen der Enheid, zooals we dat van den aanvang af hebben gezegd te verstaan, consequent te hebben aangetoond.

Waar Don Quichotte is, daar is Hamlet. In de tijden van idealitisch-revolutionnair willen treedt daarnaast altijd het zuivere denken op, de werkzaamheid van de waarlijk-vrije, niet door een andere bestemming gebonden intelligentie, waarin de mensch dien graad van bewustzijn bereikt, dat hij van al zijn daden het eenzijdige en ontoereikende ziet en dus niet meer handelen kan. Totdat hij nog weer beter weet. Naast het anti-maatschappelijk Christelijk individualisme herkennen we de 'Verzoeningsleer' van Philo, als product van hetzelfde geestesmouvement. In verzoening is steeds de vernietiging van geschillen, van verschillen, van contrasten, de tendentie naar de Eenheid, naar de opheffing. De ware rechtzinnigheid is onverzoenlijk. En dit grenzen-vervagend D e ï s m e vinden we weer terug in de Renaissance, in het streven der zoogenaamde Platonische Academie, waarin Lorenzo de Medicis, Pico della Mirandole en Marcilio Ficino zulk een werkzaam aandeel hadden. Met het Renaissance-scepticisme van Montaigne en Erasmus vertegenwoordigt dit Renaissance-Deïsme het opheffende redelijke willen, waarin zich de Eenheid volledigeer herkent, tegenover het zedelijk willen der Reformatie, die het niet verder brengt dan tot het vervangen van de redelooze uniforme distincties door de redelijk-individualistische ('goede werken' door

‘geloof’!) maar niet tot het opheffen van alle distincties komt. Philo als Hamlet, tegenover Christus als Don Quichotte, Erasmus als Hamlet tegenover Luther als Don Quichotte. En ditzelfde nogmaals in de Revolutie. De Fransche Don Quichotte's - Rousseau en zijn discipel Robespierre - vervangen wel de redelooze dogma's der collectiviteit door de redelijke distincties der Eenheid - gelijk we uitvoerig hopen aan te toonen - maar ze heffen allerminst die distincties daarna op. Dit doen de Duitsche Hamlets, waarvan Kant de voornaamste is. Want Hamlet's wezen is het peinzen, niet het leed, dit ontstaat, doordat hem een taak wordt opgedrongen, die tegen zijn wezen is, van nature is hij de peinzer tegenover Don Quichotte, den doener. En, curieuze bijzonderheid, beide boeken zijn nagenoeg gelijktijdig geschreven.

Aldus zien we in de afwisselende perioden van overheerschend individualistisch willen en overheerschend collectief willen de beide momenten der Eenheid - de zelfherkenning tot zelfopheffing, de zelfvergetelheid tot zelfbehoud - duidelijk zich afspiegelen. Na de individualistische periode, waarin het individualistische Christendom ontstond, volgen de collectief-voelende Middeleeuwen, daarna de individualistische Renaissance-Reformatie, daarna de collectief-voelende zeventiende eeuw en daarna de individualistische periode, waarvan de Fransche Revolutie, met de Reformatie te vergelijken, het einde is, die de filosofie van Kant tot dubbel-gangster heeft. Daarna dan nog eens een opbloei van collectiviteits-instinct gedurende de zoogenaamde Restauratie en daarna.... zijn de uitnemenden onder de menschen zoodanig van aard veranderd door hun definitieve bewustwording (in het moderne denken), dat de Eenheid zich niet langer onder deze categorie in hen voor zichzelf ‘verbergen’ kan. Doch dit vermag natuurlijk het eeuwige, noodwendige

proces niet te verstoren; slechts naar den vorm, naar het tempo wijzigt het zich. Als een boom niet meer in de lengte groeit, groeit ze in de breedte, maar volgens dezelfde wetten. Aan de Pool gaat de zon een half jaar niet onder en een half jaar niet op - op de lange periode van volslagen licht volgt de lange periode van volslagen duisternis. Aan den evenaar is het telkens een half etmaal licht en een half etmaal donker, één etmaal omvat de periode van licht en donker, toch in dezelfde verhouding hetzelfde rhytme als aan de Pool en het jaar rond evenveel licht en donker opleverend, hier als daar. En op elke plek tusschen Pool en evenaar een andere indeeling, maar dezelfde verhouding en dezelfde som van licht tegen donker, het jaar rond! Zoo kan in alle dingen de Eenheid haar innerlijk rhytme op verschillende wijzen openbaren. En daarom zullen we, na de lange perioden waarin 'licht' en 'donker' - zelf-aanschouwing en zelfvergetelheid - beurtelings overheerschen, in de daarna volgende gansch andere en veel gecompliceerder verschijningsvormen van onze eigen eeuw toch altoos weer hetzelfde rhytme terugvinden, volgens hetwelk ons de overdenking heeft geleerd de Eenheid te voelen en te verstaan.

Het is onze bedoeling in de volgende hoofdstukken datgene, wat de rede aldus in zichzelf ontvouwt en wat we hier voorloopig, zeer kort, zeer onvolledig en zeer gebrekkig hebben aangestipt, aan de hand der historische gebeurtenissen uitvoerig en in bijzonderheden te demonstreeren.

Einde van de Inleiding.

Grieksche Prometheus en Middeleeuwsche Duivel.

We komen thans tot de toepassing der in onze Inleiding ontvouwde, uit het wezen der Eenheid afgeleide grondslagen. En het spreekt vanzelf dat we ons bij die toepassing zullen bewegen op een zeer beperkt terrein. We zouden bijkans zeggen: het terrein kan niet beperkt genoeg genomen worden, m.a.w. - we kunnen niet ver genoeg gaan in het specialiseeren. Deze opvatting is geenszins in strijd met onze belijdenis van de Eenheid aller dingen, ze is er juist de aanvulling van. Slechts het rijpe Eenheidsbesef brengt tot rijp besef der verscheidenheid, slechts het inzicht dat er eigenlijk gezegd nergens grenzen zijn, verschaft het inzicht hoe onoverkomelijk de grenzen zijn.

Doch hoezeer verschillen we, dit erkennend en aldus handelend van de wetenschappelijke specialisten der vorige generatie.

Dezen bepaalden zich tot hun afzonderlijk gebied, zonder dat te begrijpen als een afspiegeling, een openbaringswijze van de Eenheid. Men kan hen vergelijken bij een medicus, die bij de behandeling van een ziek orgaan dat niet zou aanmerken als levende, functioneerende factor van een organisme, maar als een afzonderlijk en zelfstandig ding. Ook hier brengt het eenheidsbesef tot nieuwe opvattingen en nieuwe geneeswijzen - in dier voege dat het afzonderlijke orgaan dan toch weer niet als bijzonder en geheel-eigen zal worden geloochend.

De oude wijze van specialiseeren, waarbij tusschen eigen

en andermans werkzaamheid noch verband wordt gezien, noch gewenscht en gezocht (wat trouwens hetzelfde is), waarbij ‘kunst’, ‘wetenschap’ en ‘wijsbegeerte’ als afzonderlijke gebieden worden aangezien, leidt tot armoe, dorheid, eenzijdigheid, doch een zwakkelijke, onrijpe Eenheids-schwärmerei leidt tot niet veel beters, tot oppervlakkig woordgeflodder, en ongaar gepraat; met het Eenheidsbesef als voortdurend en uitsluitend richtsnoer dienen we ons enger en scherper dan ooit te specialiseeren. Want het schijnbaar reeds zeer beperkte toont nog weer zulk een eindelooze veelheid van onderscheiden openbaringswijzen, dat een vlijtig menschenleven tijd te kort komt, hun persoonlijk aanzijn tot het wezen van de Eenheid te herleiden. Wie over ‘kunst’ wil spreken, wil veel te veel, wie over ‘letterkunde’ wil spreken, wil nog veel te veel. ‘Letterkundige kritiek’ laat zich nog weer scheiden in gebieden, waartusschen de grenzen voor ons ‘wezen’ niet bestaan, voor onze ‘persoonlijkheid’ onoverkomelijk zijn. Reeds in één enkel gedicht komen zoovelerlei gevoelens en bedoelingen tot uiting, dat het onmogelijk door één persoon kan worden begrepen en beoordeeld. Want wel-is-waar heeft elk, zoo goed als de dichter zelf, krachtens zijn universeele wezen, aandeel in alles, maar van dit alles kan hij, krachtens zijn beperkte persoonlijkheid, maar in zeer weinig tot volledige bewustheid komen. Volledig opgaan tot het begrip is trouwens daarin volledig ondergaan.

De onbewust of vaagbewust door den dichter voortgebrachte schoonheid heeft een eigen, bijzondere waarde, doch het onbewuste en halfbewuste is waardeloos in het betoog, in de critiek. Want critiseeren is onderscheiden en daarin is juist de volle bewustheid het eenige, noodzakelijke vereischte.

Omdat we niet kunnen, niet willen inzien, hoezeer beperkt

onze persoonlijkheid is, en hoe gering het aantal der dingen, die we werkelijk b e g r i j p e n , daarom is het grootste deel van wat we aan kunsthistorie en geschiedschrijving bezitten, vaag en vlak gebazel, holle exclamaties, lyrische bombast, zonder dat ergens iets van de ernstige en consequente toepassing eener persoonlijke, zelfveroverde levensbeschouwing, een i m m a n e n t d o g m a blijkt. Want zonder zulk een immanent dogma komen we er niet, en hier heerscht weer dezelfde onklaarheid als ten opzichte van het Eenheidsbesef. Het collectief dogma heeft men verlaten, het leidde tot dorheid, tot eenzijdigheid, tot armoe - maar de fictie, de pretentie van de objectiviteit leidt tot volstrekt niets beters, maar tot een onbewust en verward toepassen van twaalf dogma's doorelkaar.

Want hoe gaat het? Men neemt zich voor de historie te schrijven van een mensch, een land, een tijdperk, soms zelfs van een eeuw met al haar hebben en houden en maakt zich allereerst meester van een overstelpende collectie gegevens, ‘feiten’ en wat daarvoor moet doorgaan. Deze gaat men, bouwend op den oppervlakkigsten schijn van samenhang, zonder anderen grondslag dan traditie, willekeur, luim en inval, in ‘oorzaken’ en ‘gevolgen’ verdeelen - en het resultaat van deze objectieve, wetenschappelijke methode is dit, dat men voortdurend en zonder het zelf te bemerken de zelfde ‘oorzaken’ voor de meest uiteenloopende en tegenstrijdige ‘gevolgen’ aansprakelijk stelt, wijl de leidende gedachte, het ‘immanente dogma’ ontbreekt, zoodat het geheel, met al zijn misleidende geslotenheid van het ‘doorloopend betoog’ met al zijn wetenschappelijk bravour, een verzamelingen beweringen is, waarvan de meeste elkaar weerleggen, gecompileerd met behulp van gegevens, uit de meest uiteenloopende tijden, zienswijzen en gemoedstoe-

standen afkomstig en zonder hechtere onderlinge draad dan die des boekbinders.

Marx was een Jood - vandaar zijn heftigheid. De profeet! Spinoza was een Jood, vandaar zijn berusting. De balling! Heine was een Jood, vandaar zijn humor en zijn scherpzinnigheid. De Talmudist! Zijn niet-Joden bij toeval heftig, berustend, geestig en scherpzinnig, dan wordt dat òf in het geheel niet 'verklaard' of wel, naar gelang van een toevallig samentreffen, uit een stormachtige jeugd, een gemengd huwelijk, een onverwachte erfenis, een delicate gezondheid, een bochel of een val van een paard. A. is in een weeshuis opgevoed; hij is stug en gesloten. Natuurlijk gevolg van een jeugd zonder liefde. B. is in een weeshuis opgevoed; hij is teeder en hunkert naar genegenheid. Natuurlijk gevolg van een jeugd zonder liefde. Soms moeten sterke 'invloeden' als aanmoediging, soms als ontmoediging opgeld doen - nu eens heeten rust en rijkdom een weldadige ontwikkelingsfeer, dan weer een verweekende broeikas, al naar mate de arbeid van den besproken persoon, wiens vader een rijk man was, den objectieven, wetenschappelijken geschiedschrijver aanstaat of niet. Is er met den besten wil geen 'vandaar' te produceeren, dan wordt 'ondanks' in het geweer geroepen - vertoont het werk van de te behandelen figuur niet het minste verband met milieu, klimaat, persoonlijke invloeden, en zoo voort, dan heet het voor de gelegenheid, dat een 'geest van contradictie' hem zich deed kanten tegen alles wat zijn leven te beïnvloeden zocht. En zoo gaat het maar door en dat heet objectiviteit.

Maar welk zelfcritisch mensch zou dan ook op zich nemen, een volledige cultuurhistorie van de negentiende eeuw te schrijven? Dit doet slechts de hooggeleerde Ziegler en met bovengeschetst resultaat.

Hoezeer 'objectiviteit' een pretentie en een fictie is,

hopen we aan te toonen. Het eenige richtsnoer, het eenige kompas in den chaos is het ‘immanente dogma’, de centrale gedachte, het door de Rede in zich zelf ontvouwde richtsnoer en waarheid. En deze ook weer: volstrekt en waar krachtens ons universeele wezen, betrekkelijk en dus maar betrekkelijk waar, krachtens onze beperkte persoonlijkheid, waarvan we dan zelf het betrekkelijke en onvolkomene het klaarst beseffen.

Met zulk een immanent dogma wordt men echter niet geboren en evenmin vindt men het op straat. Al datgene, wat men pleegt te verstaan onder het ‘worstelen om een levensbeschouwing’ is ten slotte het zoeken naar dat ‘immanente dogma’, naar de formule van eigen-ik.

In den bewogen geest vangt het aan met onbewuste vormlooze vermoedens, welke zich dan gestadig zoeken te toetsen aan de werkelijkheid, in dat toetsen zich wijzigend, verdiepend, totdat er eindelijk een moment intreedt, waarin ‘vermoedens’ en ‘ervaringen’ samenvallen, elkander volkomen schijnen te dekken. In dit moeizame, een onafgebroken rondom ziende aandacht en nimmer-aflatende zelfbetwijfeling vereischende proces is dan ‘vermoeden’ tot ‘immanent dogma’ gerijpt. Men is tot zichzelf gekomen, namelijk tot het eigen-ik van dat oogenblik, en zóó laat zich de uitspraak van Schelling verstaan, dat een systeem ‘waar’ is, wanneer men zijn voortdurende bevestiging overal rondom zich ziet. Het is dan natuurlijk niet ‘waar’ in den zin, welke de wetenschappelijke daaraan hecht, die aan het experiment een algemeene bewijskracht verleent, omdat hij zijn (collectieve) wereldvisie niet vermag te vatten als de projectie van zijn (uniform) eigen-ik - het is slechts waar voor dien mensch en voor dat oogenblik, en behoort als zoodanig ook tot ‘De Waarheid’, zooals elk waarachtig kunstwerk tot ‘De Schoonheid’. Het eindpunt zal dus steeds

tegelijkertijd weer uitgangspunt zijn. Immers het vroeger ‘bekende’, aanschouwde, geleerde, overdachte, wordt nu in het licht van het nieuwe ‘dogma’ opnieuw aanschouwd, geleerd, overdacht en wijzigt zich daarin op zijn beurt. Aan de aldus vervormde buitenwereld zal zich dan, omgekeerd, het ‘dogma’ wederom toetsen, om noodzakelijkerwijs zich wederom te wijzigen. Zoo zullen ‘ervaring’ en ‘dogma’ telkens samenvallen - en even zoo vaak weer uiteenvallen. De nauwelijks tot zichzelf gekomene moet onmiddellijk weer van zich zelf vervreemden en die vervreemding leidt naar een nieuw tot zichzelf komen, zooals voor de draaiende brug het oogenblik dat zij den wal raakt samenvalt met het oogenblik dat zij dien wal weer verlaat. En dit proces, waarin ‘uitgangspunt’ en ‘conclusie’ telkens ineenvallen en telkens gescheiden worden, duurt zoolang het leven in den betrokken geest bezig blijft en is de zuivere afspiegeling van het proces der Wereldgedachte.

Bouwt men derhalve in een oogenblik van samenvalling een systeem op zijn laatst-verworven ‘immanent dogma’, dan begaat men feitelijk hetzelfde stremmende onrecht jegens eigen geestesproces, 't welk de dogmatiseerende collectiviteiten begaan jegens het in denkende individuen zich openbarende wereldproces. Dezelfde ‘zonde’ - uit den zelfden aandrang naar zelfstelling, die zelfbestendiging is - uit verlangen naar ‘vastheid’ in het eeuwig-vervloeiende Ik. Daaraan ontkomt niemand - en ook hieruit volgt, hoezeer alle ‘Levenswil’ een schennis aan de Gedachte is. En daarom hebben we dan ook het volste recht van een immanent d o g m a te spreken, omdat elk systematiseeren is zelfdogmatisme tot zelfconservatisme. Maar de meesten zullen op dien klip niet stranden, omdat ze zoover zelfs niet komen en levenslang in hun ‘vormlooze vermoedens’ blijven, die dan

als ‘intuïtie’ worden opgehemeld en hooggeprezen boven het intellect.

Dit alles strijdt volstrekt niet met ons voortdurend zeggen, dat we alleen kunnen leeren, wat we al weten, dat we niet gelooven wat we zien, maar zien wat we gelooven. De groote arbeid is juist deze, te doorgronden, wat we eigenlijk weten, wat we begrijpen, dat is: wat we zijn! En daar de wereld, waaraan en waaruit we ‘ervaren’, immers niets voor elk individu is dan de projectie van zijn eigen-ik, zoo kunnen we daarin, zoo goed als we ons gelaat zien in den spiegel, dat eigen wezen leeren kennen, ons binnen-ik aan ons buiten-ik en omgekeerd, in een eeuwige afwisseling van samenvalling en uiteenvalling. Iets daarbuiten echter niet.

Omdat niet wordt ingezien, hoe beperkt onze persoonlijkheid is - zij ons wezen universeel - daarom laat men professoren in de chemie of in de letteren meepraten over politiek, en stelt ‘enquêtes’ in, waar schrijvers en acteurs met ministers en hoogleeraars tezamen het noodige te zeggen krijgen over het Vaderlandsch tooneel of over het militarisme. Maar het meest krasse bewijs van ons onbegrip is wel, dat er een algemeene, door één persoon te verrichten, geschiedschrijving bestaat en dat deze als vak beoefend wordt. Zulk een methode waarborgt reeds bij voorbaat de onwaarde der resultaten. Wie van een bepaalde, afgegrensde periode de volledige historie wil geven, schrijft stellig over een paar honderd dingen waarvan hij niet de flauwste notie heeft, die buiten zijn begripskring liggen. Want deze kan niet beperkt genoeg gedacht worden. A l l e e n d e g e n e , d i e a l t h a n s i e t s b e g r i j p t , b e s e f t i n w e l k e m a t e h i j a l h e t o v e r i g e n i e t b e g r i j p t .

Daardoor is de gangbare historische arbeid waardeloos, voor zoover hij anderen niet den weg wijst naar bronnen van eigen onderzoek. Maar dit is een bijkomstigheid. En

daartegenover kan niet nadrukkelijk genoeg worden betoogd, dat elke arbeid van beschouwenden aard een geschiedschrijving wezen moet, immers de historie van een wording, van een ontwikkeling, immers het verslag van een proces, van een voortgang - met dien verstande dat men, om het eens heel eenvoudig uit te drukken, de historie niet behoort in breede mooten te snijden, maar in lange, dunne strengen uiteen te trekken, hoe dunner hoe beter. Niemand kan een geschiedenis schrijven van het Jodendom, of van de Vereenigde Nederlanden, of van de Fransche Revolutie, die innerlijke, wijsgeerige waarde heeft, wat we daaromtrent bezitten zijn dan ook innerlijk-onsamenhangende compilaties, vertroebeld door vooroordeelen, zoo niet vervalscht door partijdigheid - maar men kan wel de geschiedenis schrijven van het ornament, of van de studie der natuur-wetenschappen, of van de knechtfiguren in de litteratuur, of van de erotische poëzie, en zulk een geschiedenis zij dan steeds de aantooning van die grondslagen, van dat rhytme, 't welk de werkzame persoonlijkheid uk eigen redelijkheid heeft ontdekt en blootgelegd, als de grondslagen, het rhytme van de Eenheid.

En zulk een historie behoort dan bij ‘Adam en Eva’ aan te vangen, te eindigen in den eigen geest, ook weer in dier voege, dat dit einde zwevende blijve naar het komende toe.

Wij voor ons hebben dan getracht als ons bescheiden deel het proces van de Eenheid, gelijk we dat in de vorige bladzijden ontvouwden terug te brengen tot het conflict tusschen Individu en Collectiviteit, waarvan het eerste voor ons drager is van der Eenheid zelfopheffing in zelfherkenning, de tweede van der Eenheid zelfbehoud in zelfvergetelheid, in zich zelf ontvlieden. Doch ook dit gebied, hoezeer beperkt ten opzichte van de eindeloosheid der openbaringswijzen, is toch aan den anderen kant weer zoo ruim dat we er ons in

verliezen zouden, als we ons niet opnieuw en rigoureus besnoerden. Op hoevele wijzen openbaart zich niet dat individualistische willen! Van elk dier openbaringswijzen zou de historie zijn te schrijven, eene historie van conflicten, van op- en nedergangen, naarmate het tegenstrevige collectieve willen zegeviert of onderligt, naarmate de Eenheid zichzelve zoekt of zichzelve ontvliedt!

Derhalve beperken we de geschiedenis van Prometheus nog weer in dien zin, dat we er slechts de geschiedenis van de Oppositiefiguur in de litteratuur onder zullen verstaan, en zoo we daarbij aan omliggende gebieden aanhechtplekken en steunpunten ontleenen, dan geschiedt dit ter verheldering en verduidelijking. En deze historie is dan ook weer een dubbele historie, de een van de ander gescheiden door dat groote keerpunt, 't welk voor ons, West-Europeanen, het zoogenaamde ‘moderne denken’ de groote en finale zelf-inkeer is geweest. In verband daarmede worden twee vragen gesteld. Ten eerste deze:

Hoe denken de afwisselende geslachten over de Oppositie, over Prometheus' nakomelingen - en hoe projecteert zich die gezindheid in hun litteratuur? En ten tweede deze: Hoe denkt ‘Prometheus’ nakomelingschap na den grooten zelf-inkeer over zichzelf? En deze beide vragen kunnen dan ook aldus worden geformuleerd: de anderen vragen zich af of het verzet al dan niet geoorloofd is, en beantwoorden beurtelings die vragen ontkennend of bevestigend, naar hun gezindheid, in verband met hun bouw, in verband met den tijd. En Prometheus vraagt zich daarna af of zijn daad redelijk, doeltreffend, toereikend is - en dat antwoord is eindeloos gecompliceerder; het omvat alle zedelijke en redelijke bekommeringen van den modernen mensch. De antwoorden willen we slechts opsporen uit de oppositie-figuren in de litteratuur. We zullen de sympathie voor Prometheus zien

toenemen onder de individualistisch-critische, zien afnemen onder de collectieve, oncritische, ‘anti-revolutionnaire’ gezindheid - en daarnevens zullen we nog vele andere dingen zien.

Doch hoezeer we nu - van de Eenheid uitgegaan, nimmer de Eenheid vergetend - ons reeds verbijzonderd hebben, hoe smal onze ‘streng’ reeds wierd, nochtans kunnen we geenszins, op gevaar van tot geen einde te komen, bij ‘Adam en Eva’ beginnen. Vangen we dus aan met de Middeleeuwsche oppositie-figuur, met den Christelijken Duivel.

In den geest van het oorspronkelijk Christendom kunnen we de zelfherkenningsdrang der Eenheid, zich voordoend als individualisme, duidelijk herkennen. Tegenover een als levensbeginsel overheerschende vijandige star-uniforme, militaire maatschappij, beelden de eerste Christenen in en door hun lijden en sterven, na een onmaatschappelijk kort, communistisch, als tijdelijk beschouwd leven, de ware plaats en roeping van het idealistische: te weerstreven en daardoor te lijden en te sterven. Met het Christelijk beginsel is het gedaan, als de Christelijke Kerk zegeviert - in de Christelijke organisatie gaat het Christelijke individualisme, dat is de essence, het wezen van het Christendom, ten onder. De zuivere formule van de volkomen autarchie (anarchie) is de Christelijke uitspraak ‘Het Koninkrijk Gods is binnen in U.’ Deze is het verlossende woord van de in den mensch tot zichzelf komende Eenheid en maakt den mensch tot Koning, niemand dan zijn geweten rekenschap verschuldigd. In de collectiviteit is de Eenheid van zichzelf verlaten, in den individualist keert de Eenheid tot zichzelf terug - de eerste werkzaamheid van dien terugkeer tot zichzelf is, naar we zagen, de zelf-onderscheiding, de tweede is de zelf-opheffing. De eerste doet zich in den mensch voor als recht-

vaardigheid - de tweede als redelijkheid. De rechtvaardige is maar in zooverre redelijk, dat hij van de collectieve zedelijkheid het onzedelijk karakter vermag te herkennen -; hij moet echter, wil hij zijn roeping kunnen vervullen, voor zijn overtuigingen kunnen lijden en sterven, in de volstrektheid van ‘goed’ en ‘kwaad’ op persoonlijk-zedelijken grondslag blijven gelooven. En in zooverre is hij onredelijk. Dit vervangen van uniform-maatschappelijke, onzedelijke voorschriften door persoonlijk-zedelijke, individualistische voorschriften, blijkt al bijzonder karakteristiek in de Bergrede. Tekst achter tekst (in het Evangelie van Mattheus b.v. 5:21, 5:27, 5:31, 5:33, 5:38, 5:43 en nog vele andere, daarbij voortdurend voorschriften van dezelfde strekking in de Brieven van Paulus) vangt aan met ‘Gij hebt gehoord, dat tot de Ouden gezegd is - maar ik zeg U -’ enz. Duidelijk is hier de bedoeling om het beoordeelen van daden en resultaten (grondslag van elke practische rechtspraak) te vervangen door het beoordeelen van motieven en bedoelingen (die de ondermijning is van elke practische rechtspraak). De uitspraak (in Mattheus) dat niet alleen hij, die overspel pleegt, maar reeds hij die ‘een vrouw aanziet om haar te begeeren’ schuldig is, vormt de grondslag van elke individualistische rechtsopvatting. Voortdurend zullen we hetzelfde opmerken: dat in de perioden van bloeiend collectiviteitsgevoel slechts daden en resultaten geteld en aangemerkt worden, daar voor de collectiviteit slechts orde tot behoud van belang is, en dat de aanvang van elk individualistisch mouvement zich zonder uitzondering kenmerkt door een protest tegen die rechtsgrondslagen. We zullen in de litteratuur van al die tijdperken de uitspraak van Mattheus eindeloos gevariëerd ontmoeten, welke redelijk, zedelijk en onhoudbaar is. De Oud-Testamentische rechtspraak is zeker het sterkste voorbeeld van uniforme, redelooze, zedelooze maatschappelijke

rechtspraak, waarin het individu, met zijn roerselen en bedoelingen eenvoudig niet bestaat. We herinneren hier aan de voor ons gevoel barbaarsche, zuiver collectieve rechtspraak in II Samuel VI, en de daarmee in wezen overeenstemmende wraakoefening van II Koningen II.

Uit alles blijkt in welke mate het individu daar is opgegaan in de collectiviteit. De Evangelische moraal is daarvan de volkomen ontwrichting en weerlegging en allerminst de 'vervulling'. Ze is individualistisch, onmaatschappelijk. Waar Eenheidsgevoel optreedt, gaat, zeiden wij, haar spot-vorm en tegendeel, het collectiviteitsgevoel verloren en dit heeft dan ook een min of meer intense onverschilligheid voor de distincties der collectiviteit: bezit, eer en aanzien, in het O.T. zoo hoog geschat, ten gevolge. Dezelfde gezindheid dus die den Christen in conflict met de maatschappij moet brengen - de weigerachtigheid om aan te brengen en te getuigen op grond van het redelijke en zedelijke 'Oordeelt niet....' diezelfde gezindheid pantsert hem tegen de tucht-en dwangmiddelen der collectiviteit: Zalig zijt gij, zoo de menschen u smaden en liegend u lasteren om Mijnentwil.

Collectiviteitsgevoel is autoriteitsgevoel, tuchtgevoel: 'Eert uw vader en moeder'. Eenheidsgevoel, individualisme is ook hiervan de ontbinding. 'Wie vader en moeder liefheeft boven Mij, die is Mij niet waardig.' Het eerste ontmant den mensch, maakt hem van zijn geboorte af tot medeplichtige van datgene, waartegen zijn hart wellicht in opstand komt - het tweede maakt hem vrij, geeft hem aan zichzelf terug.

De individualistische, zuivere rechtsbeginselen ontleenden, ontleenen nog steeds, een schijn van houdbaarheid aan het feit dat een machthebbende meerderheid steeds hunne verwerkelijking belet; op het oogenblik zelf dat ze zegevieren blijkt hun onhoudbaarheid en verstarren ze tot hun eigen tegendeel en spotvorm, de dogma's eener (nieuwe) collecti-

viteit. Anders gezegd: dat ze (in schijn) de zegepraal behalen, bewijst dat ze niet meer bestaan. Het ontstaan eener Christelijke kerk is de bevestiging van den ondergang der Christelijke beginselen. Het gelukken der Fransche en Russische Revoluties is evenzoo de ondergang der beginselen, waarvan ze de verwerkelijking moesten zijn en die alleen als weerstreving, als oppositie in een collectiviteit die steeds redeloos, en waarvan dus het weerstreven steeds redelijk is, waarde en werkelijkheid bezaten op redelijken grondslag. Doch het is den mensch opgelegd, naar zijne vervulling te streven en naar de vervulling van zijn beginselen. Terwijl van alle beginselen de vervulling, de vormgeving, tegelijkertijd de ondergang is.

Zoo is dus met het ontstaan der Christelijke Kerk het bederf der Christelijke beginselen reeds voldongen en noemt men ten onrechte als aanvangspunt van dat bederf het tijdstip dat de pausen wereldlijke macht begeerden. Wel is die machtsbegeerte, opgevat als machtsbehoefte, een allermerkwaardigste aanwijzing dat het Eenheidsgevoel is vervangen door het maatschappelijke instinct, 't welk zich staande houdt, naar we zagen en zeiden, aan de maatschappelijke distinctie-middelen, deze dus altijd zoekt en creëert, waarvan macht het meest begeerde is. De groeiende machtsbegeerte van pausen en prelaten gaat dan ook gepaard met den groei van den maatschappelijken (onchristelijken) hoogmoed van den Middeleeuwschen adel en beteekent hetzelfde: toenemend collectiviteitsinstinct. Maar dit neemt niet weg dat de machts-wil der pausen slechts mag gelden als symbool en dat in het ontstaan en bestaan van ‘Christelijke kerken’ - met en zonder met wereldsche macht bekleede geestelijken - het verderf van het Christelijk beginsel ligt, dat zich alleen als weerlegging, als weerstreving zuiverlijk kan laten gelden.

Dit verderf, deze verstarring, verdogmatiseering der

zuivere (individualistische) beginselen is de naar den mensch toegekeerde zijde van het proces der Eenheid, welke, in het Christendom tot zelfonderscheiding, en zelfs tot zelfopheffing gekomen (namelijk in de verzoenende wijsheid van Philo) zichzelf weer ontvlieden, vergeten en daardoor bestendigen gaat in de Middeleeuwsche collectiviteit, maatschappij en kerk. Ten opzichte van het redelijke en zedelijke laat zich dit noodzakelijkerwijs en altijd aanzien als verstarring en verderf. Omdat kerken en maatschappijen de reproducties zijn van der Eenheid zelfbehoudsdrang, zijn ook de steunpilaren van elke collectiviteit, kerk of maatschappij de conservatieven, naar we eerder zagen en zeiden. Deze oorlog heeft duidelijker dan ooit, conservatisme als één met patriottisme doen onderkennen.

De Eenheid verstart zich in de laatst-gecreëerde vormen, zooals de zee golvend bevriest, aldus haar laatste vervloeiingen bestendigend, de wordende collectiviteit bedient zich, zooals we in het vorige hoofdstuk aantoonden, van de onderscheidingen der voorafgegane individualistische periode en maakt deze tot dogma's, tot verstarde vloeiingen, tot hun eigen spotvorm. De zaligmakende kracht van het Geloof is, gezien in verband met ‘Het Koninkrijk Gods is binnen in U’ een volkomen redelijk begrip en beduidt niets dan de harmonie van het Ik met de Eenheid, met zichzelf, die voor elk individu van bijzondere, voor hem alleen geldende factoren afhankelijk is - de alleen-zaligmakende-kracht van een zichzelf alreeds noemende, Katholieke, algemeene, Kerk met behulp van uniforme, algemeene genademiddelen is daarvan de spotvorm, die den mensch weer ontmant, onttroont en als onpersoonlijkheid terugstoot in de collectiviteit. In het Evangelie - Mattheus II:7, 8 en elders - wordt de doop duidelijk voorgesteld als de symbolische bevestiging van een innerlijke en persoonlijke bekeering, van

een individueel proces; in de Kerk verstart symbool tot dogma, tot uniform, noodwendig, maar dan ook op zichzelf volstaand heiligingsmiddel. De kerkelijk-dogmatische opvattingen omtrent de Erfzonde en de Verzoening door het bloed van Jezus, vloeien voort uit hetzelfde maatschappelijke instinct, 't welk den mensch aanmerkt als lid van zijn gezin, van zijn ‘clan’, van zijn stad, van zijn vaderland, en in de eer of schande van dien ‘clan’ stad, vaderland laat deelen, terwijl zijn eigen persoonlijkheid niet in aanmerking komt. Waar koningen worden gestraft in hun onderdanen, vaders in hun kinderen, meesters in hun slaven, waar een erfelijk koningschap, een erfelijke adel, een erfelijke slavernij bestaat, dáár behoort ook de Erf-zonde thuis, in dat geestes-complex bloeit ze, wordt aanvaard, wordt geduld. Waar kinderen Koning zijn in de wieg, daar belijden menschen zich bij hun geboorte schuldig aan de zonde van Adam. De collectiviteit geldt - en het collectieve distinctiemiddel; de mensch is er niet.

Een buitengemeen krasse - en toch waarlijk geheel ongezochte - bevestiging van dezen samenhang vonden we, lang nadat het bovenstaande in eersten aanleg was opgesteld, in de ‘Théorie du Pouvoir’ van den Vicomte De Bonald.

Bonald was, zooals we weten, de theoreticus van de Restauratie, de Priester- en Bourbon-aanbidder, zwart van haat en rancune tegen de Revolutie, die hem kaalplukte en verdreef en die hij in hare geestelijke vaderen, Voltaire en Rousseau fanatisch bestreed, onder den schijn van hen te citeeren en te commentarieeren, aan de hand van zijn geadoreerden Bossuet, den man van het ‘Soyons Soumis!’ Deze Vicomte wist tegen de door de Revolutie uitgezaaide ‘giftige’ ideeën van persoonlijke vrijheid geen beter tegengif dan een maatschappij-reorganisatie, waarin letterlijk alles,

niet alleen heerscherschap en adel, maar ook beroepen en bedrijven e r f e l i j k zouden zijn, zoodat elke gedachte aan vrijheid, maar ook aan vervloeiing, verwording, door redelijke persoonlijke keuze en inzicht, uitgesloten was. En hij ‘bewees’ natuurlijk dat zulk een maatschappij de ‘eenig-goede’ zou wezen, volkomen waarborgen bieden tegen twee-dracht en vooral tegen Revolutie!

Nergens duidelijker dan in deze tweedeelige ‘Theorie’ van den Roomschen reactie-politicus, wiens sophistieke sluw-heid waarlijk ongeëvenaard is, blijkt de ware strekking van de ‘Erfzonde’. Door de ‘erfzonde’ zijn de menschen slecht, kunnen dus absoluut geen eigen zeggenschap hebben en moeten als willooze kudden zich laten leiden door koningen en priesters, die, van God ingesteld, daartoe speciaal geperfectioneerd zijn. Doch dit terloops. Het uniforme en dus onware zondebesef, voortvloeiend uit de erkenning dier Erfzonde en waarvan de egocentrische hoogmoed van elk kerkelijk geloovige en elk ‘hooggeplaatst’ maatschappelijke, de schrille logenstraffing is - zien we dan weer als de verstarde spotvorm van het individualistisch (Christelijk) zondebesef, voortvloeiend uit levende zelfonderscheiding, 't welk we in de litteratuur van elke individualistische periode zullen aantoonen.

Zelfkennis is de kennis van eigen onvolkomenheid, zonder zelfkennis geen waar zondebesef - daar nu, naar we uitvoerig aangetoond hebben, in de collectiviteit de zelfkennis (als critiek) niet bestaat, zoo is er ook evenmin het zondebesef, maar wel de zelfverheffing, die voor zich waarheid en zaligheid bedingt en anderen vonnist en verdoemt.

Het woord van Hamlet ‘Kregen we naar onze verdienste, wie ontkwam er de zweep,’ van Montaigne ‘We worden niet licht te slecht behandeld’ is het woord van de ware zelfkennis, van het ware ‘zondebesef’, 't welk alleen in het

individualisme tot uiting komt. (Rousseau!) Maar met welk een fierheid protesteert datzelfde individualisme bij monde van Byron's ‘Cain’ er tegen dat de mensch als stuk van zijn vader, aansprakelijk voor zijns vaders misslag, zou worden aangemerkt. Door eigen kwaad wil hij lijden, door eigen boete worden verzoend. De leer van het Verzoenende Bloed is voor den individualist precies even stuitend als die van de Erfzonde; voor den vloek tot in het vierde geslacht om zijn vaders zonde kan hem de zegen tot in het duizendste om zijn vaders weldaden geenszins schadeloos stellen. Hij haat het een met het ander en verkiest boven een dus gekochte zaligheid een persoonlijke waardigheid en desnoods zijn persoonlijke misère, aldus het redelijke stellend boven het nuttige, boven het heilzame, 't welk voor den collectief-voelende het eenige is. Tegenover het levende gevoel van eigen onwaarde staat in den individualist het levende gevoel van eigen waarde, beiden relatief. Het innig besef van des menschen zedelijke onvolkomenheid en onwaarde (door maatschappijen en kerken als ‘cynisme’ en ‘pessimisme’ gebrandmerkt) komt overal in de individualistische litteratuur van de Renaissance en de achttiende eeuw naar voren, gelijk we voortdurend zullen aantoonen, en gaat gepaard met de afwijzing van ‘Erfzonde’ en ‘Zoenbloed’, alsook met een protest tegen de automatische, uniforme mede-aansprakelijkheid van het gezin in de schande van echtgenoot en vader. Ook hiervan zullen we ter zijner tijd frappante voorbeelden geven. De hoogmoedige Renaissancist, de vrijgevochten achttiende eeuwer, die geen voogdij meer duldt en geen ‘erfzonde’ of ‘zoenbloed’ aanvaardt, laat tegelijkertijd geen aanspraken meer gelden op ‘persoonlijke onsterfelijkheid’, den geringsten stumperd daarentegen schijnt een eeuwig persoonlijk voortbestaan volstrekt niet buiten

verhouding met zijn waarde en waardigheid. Niets is den kleinen man te groot.

Duidelijk blijkt overal de samenhang tusschen dogmatisch-kerkelijke en maatschappelijke opvattingen, ze zijn in herkomst en wezen één, als spiegelingen van der Eenheid zelfontvlieding.

De innerlijke samenhang tusschen autoriteitsgevoel en uniformiteitsgevoel, en het optreden van beide neigingen in elke wordende organisatie vindt een karakteristieke illustratie in de (door Dielh en anderen meegedeelde) bijzonderheden over het uniformiseeren van de Christus-voorstellingen in de vierde eeuw (het tijdperk van den triomf der Christelijke Kerk) nadat in de beeldende kunst der voorafgaande periode de voorstellingen symbolisch (individualistisch) waren geweest. Tegelijkertijd maakt dan de Christus-opvatting van 'Vriend', 'Leeraar', 'Leider' en 'Genezer' plaats voor de (maatschappelijke) van Wereldheer, Pantokraat.

Naarmate het individu volkomener opgaat in de collectiviteit, naarmate die collectiviteit hechter, geslotener, machtiger is, wordt de eisch van uniformiteit krasser en consequenter gesteld en doorgevoerd (in den betrokken mensch: als iets goeds en redelijks gevoeld en gewenscht) totdat zich ten slotte die uniformiteit in alle denkbare gebieden van het geestelijke en materieele leven laat gelden. Om dus aan zijn levensdrang, die distinctie-wil is, te kunnen voldoen, waar elke individueele zelfstandigheid uitgesloten is, zal de mensch zijn toevlucht moeten nemen tot alle mogelijke complexen van kunstmatige distinctie-middelen, d.i. tot alle mogelijke ceremonieel. Hoe hechter de collectiviteit (d.w.z. hoe minder de innerlijke persoonlijkheid zich laat gelden) hoe omvangrijker, gecompliceerder het ceremonieel, dat dan, in overeenstemming met het eerder beschre-

ven wezen van den maatschappelijke tot ‘beginsel’ en ‘wet’ wordt gemaakt, elk vergrijp waartegen een doodzonde is. Van dit algemeen-geldende verschijnsel vertoonen de Middeleeuwen zeker het sterkste voorbeeld. Het leven van den innerlijk-onvrijen, onvolgroeiden Middeleeuwer is opgebouwd uit ceremonieel - jacht-ceremonieel, heraldisch ceremonieel, ridderslag-ceremonieel - met plechtige ernst aanvaard, en opgevolgd als golden het eenige levenswetten. Hierop uitvoerig in te gaan, zou ons te ver van ons eigenlijk onderwerp voeren - de aanwijzing van het op zichzelf bekende verschijnsel in ons verband, moge hier volstaan.

Het allersterkst vertoont zich het onderworpen karakter van den mensch in de bloeitijden van organisaties, kerken of maatschappijen en in die van de Middeleeuwen in het bijzonder, in zijn spontane beoordeeling, die dan is: onvoorwaardelijke veroordeeling, van de Oppositie. Waar uniformiteit, eendracht, wordt gevoeld als vereischte, is blinde gehoorzaamheid de hoogste deugd, oppositie het grootste kwaad - juist als in een leger de insubordinatie. De gezindheid tegenover de oppositie vindt hare uitdrukking in de litteratuur. In de Middeleeuwsche litteratuur is de Duivel de oppositie, en het symbool van het verzet is dan tegelijkertijd en als vanzelf sprekend, het symbool van het kwaad.

Nergens duidelijker spreekt het verschil tusschen Griekschen geest en Middeleeuwschen geest (eigenlijk Kerkelijk-maatschappelijken geest, want Milton's Duivel is in wezen volkomen Middeleeuwsch, al is hem dan in overeenstemming met het meer-gevorderd aesthetisch gevoel van den tijdgenoot een zekere uiterlijke grootheid verleend, al is hij dus niet belachelijk meer) dan in een vergelijking tusschen den Christelijken Duivel en den Griekschen Prometheus. Het

mag wel algemeen worden bekend geacht, dat van een uniforme, dogmatieke kerkleer, een voor eeuwig en onwrikbaar geopenbaarde waarheid voor den denkenden Griek nimmer sprake was, de weg van den mensch tot het Goddelijke was voor hem de Rede alleen - alle kennis begreep de Griek als zelfkennis (denken we aan Sokrates' voorschrift), als bewustwording, en in overeenstemming daarmee kon een ‘filosofisch systeem’ dan ook geen ander karakter dragen dan vrij, persoonlijk, ondogmatisch, waar de filosofie werd begrepen als de getrouwe weergave van een innerlijk gebeuren, geboekt door een in aandacht verzonken geest, als zoodanig aan alle kanten open en onvoltooid, niet als bij ons, tot een afgerond, gesloten systeem gemaakt.

Hoe weinig we van de voor-Sokratische wijsgeeren, de Eleaten en Pythagoreërs ook weten mogen, dit voelen we toch wel, dat elk hunner het door allen als ‘Eenheid’ opgevatte wereldbeeld van een andere zijde naderde, daardoor in andere openbaringswijzen aanschouwde - zoodat de systemen elkaar dus in hun schijnbare tegenstrijdigheid geenszins weerleggen en opheffen - en dat er van eenstemmigheid in deze natuurlijke verscheidenheid van uitkomsten geen sprake kon zijn. Evenmin als twee schilders ooit dezelfde ‘wereldbeschouwing’ hebben, evenmin kunnen het twee onafhankelijke, denkende geesten. Waar dit zoo schijnt, is steeds kunstmatig dogmatiseeren en critiekloos navolgen van een als ‘waarheid’ aangenomen systeem in het spel. En dat zich dit bij ons in West-Europa zoo geregeld voordoet, wijst alweer op de dogmatische (maatschappelijke) gezindheid van den West-Europeaan die, meenend de leer van een ‘geopenbaarde waarheid’ te zijn ontgroeid, zonder geopenbaarde waarheid zijn steun verliest, zich in het vloeiende en wankele onvast en onveilig gevoelt, en dus uit de filosofische gehoorzaal de dogma's mee naar huis brengt, waar-

voor hij de kerk ontloopen is. Of zich laat vertellen hoe kunst ‘moet zijn’.

Dit ononderworpene, zelfwerkzame van den Griekschen geest, deze vrijheid van oordeel openbaart zich ook in de houding tegenover de Goden, en de opvatting hunner daden, waarin elk dichter zich volkomen zelfstandig gevoelt.

Ayschylos wordt, naar we weten, van de drie ongeveer gelijktijdig-levende, groote Grieksche treurspeldichters, de ‘orthodoxe’ geheeten, maar hoe orthodox Ayschylos wezen mag, en hoeveel eerbied hij gevoelt voor Zeus' reusachtige gestalte en wereldmacht, van zijn recht op persoonlijk oordeel en persoonlijke critiek doet hij geen afstand - geenszins is hij blind, of houdt zich blind in slaafsche vrees voor de schaduwzijde van Zeus' machtsuitoefening, van de machtsuitoefening in het algemeen.

Over de oorzaken, de ontwikkeling en den afloop van Prometheus' verzet tegen Zeus' macht bestaan vele lezingen en vele opvattingen. De God van den Opstand, het symbool van idealistisch individualisme is uitteraard voor velerlei beoordeeling vatbaar en het zal juist de strekking zijn van ons betoog, na te gaan hoe de verschillende geslachten en personen achtereenvolgens over Prometheus en zijn nakroost en zijn verwanten - alles wat idealistisch-individualistisch is - hebben geoordeeld en gedacht, moesten oordeelen en denken, krachtens hun taak en daarmee overeenstemmenden geestelijken bouw.

De meest algemeene feitelijke opvatting is deze, dat Zeus door Prometheus in zijn worstelstrijd tegen de Titanen, zijn mededingers, op beslissende wijze werd bijgestaan en ten troon verheven, op voorwaarde echter, dat hij de menschen, Prometheus' beschermelingen, sparen zou. Zeus, zijn belofte brekend, liet echter het menschengeslacht in gebrek en onwetendheid verkommeren, het bezaaiend met rampen, dren-

kend met wee. De vertoornde Prometheus stal toen het vuur van den Hemel, het vuur, de bron en grondslag van alle ontwikkeling, van kunst en van beschaving, en schonk het den menschen, tot hun aardsche heil. Tot straf daarvoor werd hij aan een rots in den Kaukasus geklonken, aan alle denkbare smarten en rampen blootgesteld, brand van felle zon, scherpte van slagregen, pijniging van nachtelijke koude, lage kwellingen van furiën en booze geesten, die hem vooral willen vergiftigen met twijfel aan de rechtmatigheid van zijn eigen daad - terwijl Zeus' adelaar hem den gestadig weer aangroeiende lever gestadig ontknauwt - daar en in dien staat moet hij blijven, tot hij toegeeft, en Zeus gehoorzaamheid belooft, maar hij geeft niet toe, overtuigd van zijn goed-recht.

Ziedaar het simpel beeld, het eeuwige symbool van den ongehoorzame, wiens geweten hem de plicht van ongehoorzaamheid oplegt, ziedaar de idealistische opstandeling, de God van het nobel Verzet, de Grieksche oppositie-figuur. Niets dan deze eenvoudige vermelding der feiten legt alreeds het verschil tusschen de Grieksche oppositie-figuur en de Middeleeuwsche oppositie-figuur, den duivel, bloot. De vrijvoelende en zelfstandig denkende Griek weet te goed, dat de ‘rechterhand van de Macht tyrannie’ heet, dan dat hij zich de verpersoonlijking van het verzet tegen die macht als een laaghartig en belachelijk gedrocht kan denken - hij wil dat ook niet -; de v r o m e Griek echter, Ayschylos is, ondanks dit alles, van meening, dat het verzet tegen Zeus' Wereldmacht mensch noch Godheid voegt, terwijl de r e d e l i j k e Griek - eveneens Ayschylos - vooral het nuttelooze van den daad in het licht tracht te stellen. En daarin toont dan de onrijpe Wijsheid, die den martelaar naar het ‘nut’ zijner daden vraagt, haren dorren kant. Zoo komt Ayschylos wel tot afkeuring en veroordeeling - niet echter

van den afschuwelijken misdadiger, maar van den jongen dwaas, dien hij in Prometheus ziet. ‘Voor menschen, voor machtelooze, nietswaardige eendagswezens, trotseert hij Godenmacht!’ - Ziedaar de kern van Ayschylos' afkeuring. Van Ayschylos' Prometheus-drama, als trilogie gedacht en geschreven, is slechts het eerste gedeelte ‘Prometheus geboeid’ tot ons gekomen; er schijnen echter aanwijzingen te bestaan, waaruit zich de strekking van het tweede en derde gedeelte laat opmaken - het drama zou dan eindigen met een verzoening tusschen Prometheus en Zeus, tengevolge van beider ontwikkeling en groei. In hoeverre zich voor ons begrip zulk een verzoening denken laat, en of ze ons gevoel bevredigt, zullen we later hebben aan te toonen - ze is door vele Prometheus-bewerkers, door Shelley o.a. niet overgenomen - maar het belangrijke is voorloopig, gelijk gezegd de merkwaardige opvatting van den Griek ten opzichte van zijn Goden; dezen ontwikkelen zich in de wereldontwikkeling mee; ze zijn niet, ze worden. Dit beweeglijke beeld van het beweeglijke Grieksche denken vormt een sterk contrast met het onwrikbare ‘zijn’ der West-Europeesche Godsvoorstellingen, met de starre, onbeweeglijke Kerkelijke dogmatiek, die de eeuwige ontwikkeling als het ware loochent, door daarin zichzelf te willen blijven, waaraan zich het meerendeel der West-Europeesche geesten heeft gevormd.

Gelijk gezegd, in een wereld, waar dit orthodoxie mag heeten, kan het denken van het ‘geloof’ geen belemmering ondervinden, doch wordt erdoor gesteund en gaat ermee tezamen. Waar geen geopenbaarde overgeleverde waarheid van algemeen-bindende kracht wordt aanvaard, daar is vanzelf geen plaats voor een, daaraan ontleende, daaruit afgeleide dogmatische zedelijkheid, met name niet voor een zedelijkheid in den engeren zin van sexueele moraal. Slechts

de uit redelijk Eenheidsbesef, dat is redelijke zelferkenning voortvloeiende deugd der rechtvaardigheid is derhalve de ideale Grieksche deugd. Maar de rechtvaardigheid als beginsel toegepast, doet naar we zagen het leven in een eindelooze verscheidenheid van daden uiteenvallen. De ware rechtvaardige is niet de in alle maatschappijen hooggeprezene ‘man-uit-één-stuk’.

Zetten we hiernaast den Middeleeuwsch-Zeventiende-eeuwschen duivel, den duivel in het algemeen. De Duivel heeft zich, uit ‘laakbaren hoogmoed’ uit ‘lust tot kwaaddoen’ tegen God verzet, zoo is de Middeleeuwsche en ook nog Zeventiende-eeuwsche opvatting. Milton is in wezen niets verder dan de Middeleeuwen. Dit aanvaarden van het ‘kwaad’ zonder, als de Griek doet, de drijvende oorzaak, de redelijkheid in dat kwaad op te sporen, spiegelt zuiverlijk de maatschappelijke rechtspleging. Wie de misdaad gaat verklaren, verontschuldigt de misdaad - savoir c'est pardonner - en het einde van iedere consequente verklaring van de misdaad, zou dus de vrijspraak van den misdadiger moeten zijn! Onze ‘verzachtende omstandigheden’ wijzen in die richting, maar ze gaan natuurlijk ook weer niet verder dan ze voeten hebben, en zoo ziet onze rechtspleging er uit als het gemoed van een Jood, die het heele jaar door alle Joodsche wetten overtreedt, maar den Verzoendag in eere houdt: hetzelfde beginsellooze geschipper. De echt maatschappelijke rechtspleging, de Oud-Testamentische, begeeft zich absoluut niet in het onderzoek van motieven - denken we nogmaals aan 2 Samuel 6, en aan 2 Koningen 2, - de rechtsplegingen der Katholieke Middeleeuwsche en der Calvinistische 17e eeuwsche maatschappijen zijn daarvan de getrouwe afspiegeling.

Deze hardnekkige onwil (onvermogen) van den West-Europeeschen collectief-voelenden mensch om het Kwaad

begrijpend als een deel van eigen wezen te vatten, ontneemt aan de Christelijke duivelfiguur elken zweem van innerlijk belang. Ja, er is in de zuiver-monotheïstische (= maatschappelijke = Joodsche) wereldbeschouwing voor den Duivel eigenlijk heel geen plaats. In een dualistische, amphitheïstische daarentegen is de Duivel een logische en natuurlijke figuur, in het oude Parsisme symboliseeren Ahuramazda (Ormoez) en Angromainyu (Ahriman) als (goede) Licht-god tegenover (kwade) Duisternisgod in hun eeuwigen strijd het gansche wereldprobleem, de innerlijke weerspreking van het leven. De Egyptenaren verbeeldden hetzelfde in Osiris en Typhon, de Indiërs weer anders, meer als scheppend en vernietigend beginsel, in Wishnoe en Schiva - doch overal staan het 'goede' en het 'booze' beginsel als twee gelijkwaardige, althans gelijkgerechtigde en tegen elkaar opgewassen krachten tegenover elkaar. Waar 'monotheïsme' bestaat, rijst dadelijk de vraag, waarom de ééne, almachtige God den Duivel duldt en voortdurend de menschen aan hem blootstellend, hen verderft en straft, wanneer ze zich laten verleiden. Dat is, de vraag zou kunnen rijzen, maar in den monotheïst rijst ze niet, want zijn wezen is juist het maatschappelijke, redelooze en critiek-looze.

Hoezeer het waar is dat het monotheïsme (in de zuivere anthropomorphe, orthodoxe opvatting - want alle modernisme is min-of-meer verkapt, onverwerkt en slecht gedurfd pantheïsme, en daardoor altijd zoo troebel en half-gaar) in wezen maatschappelijk-egocentrisch is, blijkt uit het feit dat het met al zijn vermeende verhevenheid in werkelijkheid nooit iets anders dan Volksgoden heeft opgeleverd, die men met offers (bidstonden en dankdagen) gunstig stemt voor eigen speciale aangelegenheid. Elke gedachte van waarachtig 'Alvader' is (anders dan in bloote theorie) aan die

opvatting vreemd. Men heeft achtereenvolgens den God van Nederland, van Frankrijk, van Engeland en Duitschland gehad, met en benevens die der Calvinisten en Roomschen. Het orthodoxe monotheïsme staat nauwelijks hooger dan het fetischisme, eerbied en vrees zijn daarin één, als bij de primitieve volkeren, van wie ons Wilhelm Wundt vertelt in zijn 'Völkerpsychologie' en eindeloos veel lager dan het amphitheïsme en het Grieksche polytheïsme, dat eigenlijk pantheïsme is, met de Moira boven menschen en Goden uit.

In dit monotheïsme is de Duivel als eeuwige bron van het eeuwige Kwaad eigenlijk niet noodig, want zulken zien het kwaad niet als eeuwig en niet als noodwendig. Gaat het anderen slecht, zoo is dat geen kwaad, maar juist goed: 'God' heeft alleen te zorgen voor zijn 'uitverkorenen' - de Joden, de Roomschen, de Duitschers, of wie zich zoo wanen. Worden zij-zelf door rampen getroffen, zoo is dit wraak of straf, want wraakzucht is in deze lage opvatting een legitiem goddelijk, zoowel als een legitiem menschelijk instinct. Het Kwaad aan te merken als noodwendig, ware 'de Zonde' te verschoonen, althans begrijpelijk te maken.

In de oudere geschriften van het Oude Testament is dan ook van een duivel niets te vinden, hij is pas in en door de Perzische overheersching de Joodsche gedachtenwereld binnengedrongen en tegelijkertijd vergeestelijkt dan de Jahvé-voorstelling tot die van Ormoez, terwijl Satan optreedt als de Perzische Ariman.

Het troebele en verwarde in de daaruit voortgevloeide Christelijke duivel-voorstelling, dat we later aan Milton's 'Paradise Lost' hopen aan te toonen, laat zich dan verklaren uit de onverwerkte vermenging van twee wereldbeschouwingen, de maatschappelijk-monotheïstische en de individualistisch-dualistische.

Het Christelijk duivelsdrama is, hoe men het ook be-

schouwe, hoe pompeus men het opblaze, van de Middeleeuwen af tot en met Milton en Vondel, Klopstock en Chateaubriand, als geestelijk gebeuren gezien (vers-waarde buiten rekening gelaten) volkomen leeg en onnoozel. Het is al hierom geen kunst, omdat het stichtelijk wil zijn, waarschuwen, leeren en onderrichten, de ware kunst nu is onstichtelijk. De strijd tusschen God en Duivel is in het geheel geen strijd, daar de uitslag van te voren vaststaat en de beide partijen niet als gelijken zijn gedacht; het gebeuren mist daardoor elk diep belang, elke waarachtige beteekenis, waar de eene partij slechts meevecht, omdat en zoolang de andere dit duldt, daar deze - almachtig zijnde - hem elk moment naar believen buiten gevecht stellen en zelfs, als hij maar wil, voor goed vernietigen kan. Van eenige verandering in het wezen der betrokkenen, zooals in Zeus en Prometheus plaats grijpt, die naar elkaar toegroeien en zich ontwikkelen, is al evenmin sprake. God is en blijft het volmaakt-goede, de Duivel het volmaakt-slechte; en diezelfde volmaaktheid Gods sluit uit, dat de Duivel hem ooit iets (als Prometheus Zeus!) te verwijten zou kunnen hebben, waaraan zijn daad een schijn van recht ontleent. Want die schijn van recht mag er niet wezen, ze zou in de harten der toeschouwers en lezers een begin van medegevoel - dat is: een begin van zelfstandig oordeel! - te weeg kunnen brengen. Laakbare hoogmoed, lust-tot-het-booze - voor de critische rede een ondenkbaarheid en onbestaanbaarheid - maar waarin de redelooze maatschappelijke grif gelooft - ziedaar des Duivels eenige drijfveer.

Vanwaar dan, mag men vragen, laat zich de groote mate van belangstelling verklaren, die het duivelsdrama in de Middeleeuwen van den toeschouwer, in de Zeventiende eeuw van den lezer ondervinden mocht? Lezen we Milton's ‘Paradise Lost’ dan vinden we daarin een mogelijke ver-

klaring. Als het zwaarstwegende punt staat op Satans zondenregister zijn aansprakelijkheid voor het bestaan van den Dood. Satans dochter heet Zonde - en men leze in het gedicht de uiterlijke beschrijving van die 'dochter' om de onnoozelheid, het gebrek aan wijsgeerig inzicht van den zeventiende-eeuwschen geest te peilen - met haar parend, wordt hij, in een walgelijke bloedschande, de Vader van den Dood - die hier dus ook al, naar wezen en herkomst, een monster is; de Dood, met wien elk wijsgeer vrede heeft of vrede streeft te hebben. Vanwaar die afkeer van den Dood, dat onbegrip van 'de Zonde'? Dit laatste hebben we reeds afgeleid uit het beperkt, egocentrisch wezen, dat de grondslag van de maatschappij is. Gevoel van gemeene schuld aan het gemeene kwaad - 'zondebesef' van Shakespeare, van Montaigne, van Rousseau - is denzulke vreemd en moet hem vreemd zijn. Uit hem-zelf is dus 'de zonde' niet. Uit God evenmin. In elken toonaard zingt hij zijn Gods volmaaktheid, algoedheid, almacht - uit dezelfde serviele vrees, die den Maleier den tijger 'Toean Rimau' doet noemen en waaruit de wilde gevaarlijke dieren 'heilig' verklaart, om ze gunstig te stemmen. Het kwaad is dus uit den Duivel. Ook de Dood. Want de egocentrische haat en vreest den dood (ondanks zijn pretentie op het hiernamaals) omdat de dood hem losrukt van zijn eenig verband, de collectiviteit, hem geheel-en-al vernietigen wil en vernietigen zou, zonder Gods opzettelijke tusschenkomst. Die zich in de Eenheid weet, beseft dat de Dood hem daarvan niet scheiden kan en zal althans trachten waardig te sterven - gelijk dan ook Montaigne, in navolging van de Ouden, als einddoel van alle filosofie het geduldig afwachten van den Dood noemt. Die echter, als maatschappelijke, egocentrische, het zelf-conservatisme van de Eenheid reproduceert, kan niet anders dan

den Dood en alles wat ‘des doods’ is (dus ook: alle idealisme) verfoeien.

Waar nu de Dood een monster is, daar is de Duivel zondebok. Met de eene beschouwing taant ook de andere; treedt, in het Oostersch pantheïsme, een beter begrip op van den Dood, dan wordt tegelijkertijd ‘de Duivel’ beter begrepen; de Indische Vernieler heeft niets van het boosaardige en monsterachtige van den Christelijken duivel.

Met den haat tegen den Duivel hangt de haat tegen den dokter tezamen. Er is onlangs hier ten lande een academisch proefschrift verschenen, waarin van dien haat, zich in vroegere tijden vooral uitend in satiriek tooneelwerk, wel uitvoerig wordt gewag gemaakt, met overvloed van documenten - maar waarin de eenige vraag, die hier boven de relatieve verdiensten van puur compilatie-werk uit van belang zou zijn, weer niet wordt gesteld: v a n w a a r d i e h a a t? Vele antwoorden zullen hier dienen kunnen, maar voor ons is er verband tusschen duivelshaat en doktershaat. Voor het egocentrisch onbegrip is de Dood de Booze Vijand, Satan verwekte hem, de dokter kan hem niet overwinnen en eischt nog daarbij van den mensch het naast-dierbaarst bezit: zijn lieve geld!

Zonder den Duivel voor al die onschuldige ‘uitverkorenen’ een gelukzalig dartelen in een Paradijs, het genot van een Eeuwig Leven - hoe zou dan de Middeleeuwer, de Zeventiende-eeuwer, zich ooit kunnen verzaden aan het schouwspel van Satans smarten en vernederingen! Zijn Godheid, de Volksgod, die zijn zaakjes opknapt, en niets doet, dan tot persoonlijke genoegdoening van Zijn ‘uitverkorenen’ bereidt hem dagelijks de zuiverste voldoening van zijn wrok! Hij zit erbij en geniet, zooals de - ook altijd brave en schuldelooze - schellinkjesklant in de komedie, wanneer de Verrader zijn loon krijgt. De denkende in de stalles her-

kent allicht èn in ‘Satan’ èn in den ‘Verrader’ de trekken van zijn eigen wezen, zoo niet onmiddellijk die van zijn eigen persoonlijkheid. Van dien aard was en is het succes van het Christelijke duivelsdrama, en om die reden zijn dan Milton en Klopstock, ondanks alle (half-nationalistische) pogingen van ‘litteraire fijnproevers’, niet te redden voor hen die ten eeuwigen dage ‘Hamlet’ en ‘Faust’ zullen lezen.

Doch diezelfde afgrijselijke duivel - want zelfs geen lichamelijke schoonheid, als Milton zijn Satan toebedeelde, mag in het hart van den Middeleeuwschen toeschouwer een glimp van sympathie ontsteken! - dat monster in beesten-vellen, sluw en slecht, kan door den onwetenden boer, door den nederigen poorter overwonnen en verslagen worden - niet echter door zijn eigen kracht, uit zijn eigen deugd, maar door het teeken des Kruises, dat wil zeggen: het symbool van de Kerk, van de collectiviteit, het symbool van de Autoriteit. Daardoor en daarvoor alleen, maar daarvoor ook altijd, wijkt elke demon terug - maar persoonlijk is geen mensch tegen hem opgewassen.

Wie eenigszins nader met den geest dier Middeleeuwsche spelen bekend is, ziet zeer duidelijk en onmiskenbaar de tendentie, om het natuurlijk menschelijk oordeel (onderscheidingsvermogen, dat c r i t i s c h vermogen is!) in discrediet te brengen. De duivel immers is niet alleen kwaadaardig, maar ook slim, vol van het listigst overleg, waarin de toeschouwer hem niettemin altijd opnieuw, door den minsten wenk van een onnoozelen heilige, ziet falen. Zoo wordt in des duivels list tegelijk het menschelijk overleg en het persoonlijk oordeel als onvoldoende en ontoereikend gedemonstreerd en de moraal is dan altijd weer: verlaat u niet op u-zelf, niet op uw deugd, ook niet op uw oordeel, niet op uw kracht, maar op den priester en op de kerk en

op den Gezalfde Gods, Keizer of Koning en zijn geheiligde dienaren - in 't kort: op alle autoriteiten, die men u aangewezen heeft.

Daarbij komt bovendien nog dit, dat men in vele dier, tot stichting en opbouwing bestemde tooneelspelen - want in elke krachtige en bloeiende organisatie draagt ook de kunst uit zichzelf, uit eigen aanleg, een dienend karakter, we zullen dat nog meermalen kunnen constateeren! - den duivel mirakelen ziet verrichten, die bedrieglijke nabootsingen der goddelijke mirakelen zijn en waarmee hij den mensch verleiden wil. Wie nu den duivel, waar hij optreedt in de een of andere schuldelooze, ja zelfs goddelijke vermomming, volgt en gehoorzaamt, kan daardoor voor altijd verdoemd zijn - en hoe zal de feilbare en immer dwalende mensch uitmaken of hij met het Goede, dan wel met het Booze te doen heeft? Wendt u tot den priester, houdt u aan de kerk! Alweer en altijd dezelfde strekking: het als ontoereikend en minderwaardig demonstreeren van het menschelijk onderscheidingsvermogen, met als natuurlijke moraal een blinde gehoorzaamheid aan, een vertrouwen in de kerk, de autoritaire collectiviteit. Zelfs Pascal, in zijn merkwaardige brillante beschouwing over hetzelfde onderwerp (Pensées sur les Miracles) komt in de zeventiende eeuw tot een volkomen overeenkomstige conclusie: dat men zich in zake de mirakelen maar aan het geldig gezag houden moet. De den mensch in de kerk en op het (gewijde) tooneel voortdurend voorgehouden kans om door onwetendheid en verdoling, zelfs buiten eigenlijk opzet, in eeuwigen jammer te geraken, maakt hem wantrouwig jegens eigen intelligentie en klinkt hem aan handen en voeten gebonden, in een toestand van volslagen onmondigheid vast aan de autoriteiten. Van eigen deugd en eigen kracht niets meer verwachtend, ziet hij in uniforme ‘genademiddelen’ zijn eenig heil.

Dat in dezen geestestoestand van ‘critiek’ op die autoriteiten geen sprake is, spreekt vanzelf. Het maatschappelijk-voelend gemoed eert de autoriteiten, omdat ze de autoriteiten zijn, krachtens ingeschapen instinct. Deze gehoorzaamheid laat geen plaats voor critiek, dat is voor: onderscheidingsvermogen. En in dit onvermogen tot redelijke en zedelijke onderscheiding - het kenmerk van den gehoorzame, den dienende - staat dan ook de groote Dante volkomen gelijk met den geringsten poorter. Zijn opvatting en beschrijving van den Satan in de Divina Commoedia is zuiver middeleeuwsch. En hoezeer de veroordeeling dezer Oppositie-figuur bij uitnemendheid tezamenhangt met de veroordeeling van de oppositie in het algemeen, blijkt uit het feit dat we daar onder in die hel, in een poel van jammer en vuil, dieper verdoemd dan de vulgaire bedriegers, de verleiders, de valschmunters en woekeraars uit de hoogere hellesferen, gezamenlijk in den drievoudigen muil van den Duivel aantreffen, Judas, Cassius en Brutus, ‘de drie aartsverraders van het menschelijk geslacht.’ Geen zweem van zedelijk onderscheid tusschen den eenen man, die zijn meester verkocht voor twintig zilverlingen en den anderen man, die deed, wat hij meende te moeten doen; de zuiver maatschappelijke, de Oud-Testamentische maatstaf, die daden aanmerkt en geen motieven, zonder de moderne concessies der ‘verzachtende omstandigheden’, uitkomsten en geen bedoelingen. Geen spoor natuurlijk nog van besef in de betrekkelijke noodzakelijkheid en het betrekkelijk goed recht van elkeens inzicht en elkeens handelwijze. Overal uit Dante's geschriften blijkt trouwens zijn vereering voor de Romeinsche Keizers, die hij beschouwt als rechtstreeks - bijkans onfeilbaar en onschendbaar als God-zelf - hun macht ontleenend aan de Goddelijke macht. - Dat Rome de wereld veroverd heeft, acht hij een volkomen legitieme daad, billijk

resultaat van een oordeel Gods, die eens-voor-al richtte tusschen Rome en de rest van de aarde, Rome de heerschappij toewees en daarmee elk ander bij voorbaat tot onderwerping aan Rome verplichtte!

God heeft trouwens duidelijk bewezen dat hij het Romeinsche Keizerrijk erkende, immers heeft hij zich gedurende het bestaan van dat Keizerrijk in het vleesch te begeven - zich bij zijn leven onderworpen aan Keizer Augustus en zijn doodsoordeel aanvaard van Pontius Pilatus! Ziedaar Dante's haat tegen Brutus verklaard, tegelijkertijd een pronkjuweel van middeleeuwsche egocentrische logica. Het komt niet in Dante op, Brutus' van het zijne afwijkend oordeel ook maar eenigszins te eerbiedigen. Men is Roomsch of schurk, gehoorzaam Romeinsch onderdaan of misdadiger. Vergelijk hiermee het bekende pleidooi van Montaigne ten gunste van Julianus den Afvallige, onder de algemeene formule, dat men toch niet altijd en uitsluitend de menschen beoordeelen mag naar hun houding tegenover het Christendom. En toch was Dante, het behoeft nauwelijks gezegd, een eindeloos veel grooter geest dan Montaigne. Maar in Dante stond de intelligentie, die critisch is en critiek beduidt, onder de heerschappen van haar eigen vijand: het vertrouwen (blind) in de collectiviteit. In Montaigne was, door werking van de Eenheid, die intelligentie innerlijk bevrijd en daardoor in haar kleineren omvang, zuiver en onvertroebeld, van alle tijden. We zullen binnenkort Dante's Brutus-opvatting vergelijken met die van Michel Angelo en die van Shakespeare - dat is: die van Middeleeuwen met die van de Renaissance, ten einde in dat verschil weer de bevestiging te vinden van ons uitgangspunt, dat de meer of minder maatschappelijke gezindheid van een menschengeslacht zich uit in de beoordeeling der Oppositie.

Voor het oogenblik willen we, samenvattend, nog eens

vaststellen dat de Eenheid, na in den geest van het zuivere Christendom tot zelferkenning en zelfopheffing te zijn geraakt, in de middeleeuwsche collectiviteit zichzelf ontvliedt, waardoor het autoriteitsbeginsel, het beginsel van de uniformiteit, met alles dat ermee samenhangt, de overhand verkrijgt.

Het Individualisme in het Humanisme.

In de Middeleeuwsche kerkelijk-maatschappelijke collectiviteit is dus de Eenheid zichzelf ontvloden, tot eigen handhaving, doch in hetzelfde moment dat die zelfhandhaving zich openbaart als verstarring, zoekt de Eenheid weer zichzelf terug, ten einde in zelfherkenning eigen verstarring te verbreken. Voor onzen aanblik schijnt het, dat alle individualisme dood is in de middeleeuwen en dat de aardbeien dood zijn in den winter, geen van beiden is waar, maar wel is waar, dat individualisme evenmin zichtbaar kan b l o e i e n in de middeleeuwen als aardbeien in den winter. Winter en lente glijden langs elkaar heen, het is al lente, terwijl het nog winter is, ja, precies als de winter begint, gaan de dagen lengen, juist als de draaibrug zich sluit aan den wal, draait hij er weer van weg; waar de Eenheid zich volkomen verstart in zelfvergetelheid, ontwaakt de Eenheid tegelijkertijd tot nieuwe zelferkenning. En wanneer deze, als individualistisch willen en moeten, voor ons zichtbaar wordt, dan is ze feitelijk alweer voorbij. Net als de mazelen, zijn de groote geestelijke mouvementen verstreken, zoodra ze hun ‘uitslag’, hun projectie in het werkelijke leven vertoonen, zoodra hun beginselen geduld, erkend en bevestigd worden.

Zoo is de zelfherkenning van de Eenheid - het nieuwe individualisme, dat als Renaissance en Reformatie, tot uiting

komen zal, al diep in de middeleeuwen terug, op te sporen.

Men hoort niettemin nog steeds beweren, dat de Hervorming en de Renaissance door de misbruiken, de verdorvenheid en de tyrannieke domheid der Middeleeuwsche kerk te voorschijn zijn geroepen en dat ze daarzonder zouden zijn uitgebleven. Dat een bepaalde nieuwe geestesstrooming wordt te voorschijn geroepen, door een andere, afloopende geestesstrooming is echter ondenkbaar en strijdig met een richtig besef van wat Eenheid beteekent. In het algemeen druischt elke leer van 'onderlinge invloeden', waarmee vooral in de kunstgeschiedenis zoo lichtvaardig wordt omgesprongen, evenzeer tegen de Eenheidsgedachte als de 'vrije wil'. Voor zoover 'onderlinge invloeden' werkzaam zijn, kunnen ze dit alleen volgens bepaalde grondslagen, m.a.w. de inwerkingen van geestesgesteldheden op elkaar is dan evenzeer bepaald en geregeld als de inwerkingen van verschillende stoffen op elkaar, waaromtrent de scheikunde ons onderricht. Neemt men een Leidend Beginsel aan, dan is er ook nergens plaats voor vrijheid en geen scheppingswerk denkbaar buiten het Universeele. Invloed uitoefenen - zelfstandig - zou beduiden creëeren, en is als zoodanig onaannemelijk. Een leer, een uit de Eenheid afgeleide theorie van geestelijke wisselwerkingen laat zich zeer wel denken, maar dit zou dan heel iets anders zijn dan de ijdele willekeur en de barbaarsche fantasie der hedendaagsche theorieën, waar schier automatisch alle levensverschijnselen aaneen worden gekoppeld in de slavenketen van oorzaak en gevolg, zonder samenhang en vaak zonder den minsten grond.

Wie het wezen van den scheppenden kunstenaar kent - en dat zijn tenslotte in hoofdzaak de scheppende kunstenaars zelf - weet wel, ook zonder steun van zijn logisch inzicht, dat van onderlingen invloed van de eene kunst op de andere geen sprake kan zijn. De half-bewuste toestand van den

kunstenaar belet hem reeds het volledig begrijpen van eigen kunst - hoeveel te minder kan hij dan andermans kunst begrijpen, zoodanig dat dit begrijpen van invloed zou zijn op zijn eigen o n b e w u s t scheppingswerk. Het onbewuste voedt zich aan het bewuste evenmin als vleesch de dorst lescht en water den honger stilt.

Zeker is het waar dat de kunsten in eenzelfden tijd een innerlijke verwantschap vertoonen. Evenzoo is het waar, dat kinderen uit één gezin op elkaar gelijken. Ook is het waar dat een Turk en een Noor, als ze verliefd zijn, dezelfde dingen zeggen, maar dit beteekent niet dat ze elkaar napraten, ze verstaan elkaar niet eens. Zoo zeggen in eenzelfden tijd de leidende menschen dezelfde dingen, elk in zijn taal en elk naar zijn aard, hun gemoedsstemming is dezelfde, maar ze weten het niet, ze kunnen elkaar niet alleen geenszins verstaan, maar ze schelden elkaar uit en bestrijden elkaar.

Denken we in dit verband aan het schilderende jonge meisje ergens in een stadje van Noord-Duitschland, van wie Hermann Bahr vertelt in zijn boek over Expressionisme. Haar schilderwerk was zoo, dat elkeen haar voor gek hield en zijzelf tenslotte ook, schoon ze niet anders kon, want ze zag de dingen zoo. Ze zag als Matisse! Zonder ooit iets van futuristen en expressionisten te hebben gehoord. Deze dingen zijn volkomen natuurlijk, in letterlijken zin, als we ons den mensch maar niet steeds hoogmoediglijk buiten en boven de natuur, als een vrijmachtig en zelfstandig wezen denken, maar in de natuur, met al het andere, gebonden en persoonlijk-onvrij. Dan beseffen we dat we zien naar dat onze oogen zijn ingesteld, en dat onze persoonlijke verkiezing hierin geen rol speelt, dan erkennen we, dat er geestelijke seizoenen zijn, zoo goed als natuurlijke seizoenen en dat menschengeslachten hunne vruchten dragen, als boo-

men - de eeuwige productie aan ‘waarheid’ en ‘schoonheid’, die niets dan de buitenzijde der eeuwige Bewustwording is. Indien dat steeds werd ingezien - maar het mag en kan niet steeds worden ingezien, want dit inzicht duidt op Eenheidsgevoel en behoort als zoodanig tot het ‘onmaatschappelijke’ complex - dan zouden we niet in Pierson's Calvijn-studiën als ‘treffende bijzonderheid’ meegedeeld vinden, dat de boeken en schrijvers, welke Calvijn uit de enorme voorhanden zijnde theologische en scholastieke litteratuur bijzonder aanbeveelt, dezelfde zijn, welke door Luther worden aanbevolen en genoemd, zonder eenig verband en overleg. Deze zelfde schrijver vermeldt op een andere plaats met blijkbare aarzeling en zelfs niet zonder eenig wantrouwen Calvijn's betuiging in zijn brief aan Kardinaal Sadolet, dat hij uitsluitend door Gods rechtstreeksche mystische tusschenkomst de zekerheid verkreeg omtrent het wezen van de Schrift als eenige en onfeilbare waarheidsbron - had niet reeds veertien jaar tevoren Le Fèvre hetzelfde uitgesproken?

Maar bewijst dit iets tegen de ‘mystische tusschenkomst Gods’ tegen de Openbaring van binnen uit en zonder eenigen invloed van buiten? Volstrekt niet. In die tijden ‘openbaarde God’ d i e d i n g e n aan allen, die voor eenige openbaring vatbaar waren, dat wil zeggen: alle levende geesten droegen in hetzelfde seizoen dezelfde bloesem; gelijk nu, gelijk eeuwig.

Balthazar Bekker en Pierre Bayle waren tijdgenooten; ze schreven omstreeks denzelfden tijd een geschrift tegen het kometen-bijgeloof; ze kenden elkaar niet; ze waren eenvoudig beiden doortrokken van den in hen kiemende achttiende eeuwschen geest van twijfel en scepticisme - ze waren ‘scheppende werktuigen’ - maar hun scheppen was sloopen; ook sterven is Leven - tot eenzelfde taak bestemd.

Toen Pierre Bayle van Balthazar Bekker veraam, kon de geestelijke voorlooper van Voltaire en van Kant, ‘De Betooverde Wereld’ van den radicalen dominee niet waardeeren, die ging hem te ver. Schopenhauer verfoeit Hegel en zegt voortdurend dezelfde dingen als deze gehate ‘charlatan en broodfilosoof’. Wie Robespierre met Kant vergelijkt, begaat absoluut geen ongerijmdheid, Heine formuleert op zijn scherpe wijze de overeenkomst aldus: Robespierre heeft een Koning, Kant ‘le bon Dieu’ geguillotineerd - wat zeggen wil, dat in geen van beiden ook maar eenig respect voor overgeleverde waarheden en traditioneele instellingen, dat is: geen autoriteitsontzag aanwezig was; een karakteristieke trek voor dien tijd van brekers en sloopers. Maar wat zou de filosoof zelf van de vergelijking gedacht hebben? Het is duidelijk, dat hier van ‘onderlinge beïnvloeding’ geen sprake kan zijn. De Engelsche dichters van de Lake-School - Coleridge bijvoorbeeld - verfoeiden, voor zoover zij ze begrepen, de Spinozistische wereldbeschouwing, maar hun kunst is puur pantheïstisch. Er is verwantschap tusschen Calvijn en Rabelais, maar allerminst sympathie, Byron's ‘Manfred’ en Lermontof's ‘Demon’ vertoonen sterke overeenkomst - de dichters hebben elkaar niet gekend. Over de treffende gelijkenis tusschen Vondel's Lucifer en Milton's ‘Paradise Lost’ heeft men in een brochure als over een ‘litterary curiosity’ geschreven. Zoo kunnen we doorgaan. En is er iets verbazingwekkends in? Het tegendeel zou ons moeten verbazen. Wie is verbaasd, die in de lente rondreist en ook buiten zijn eigen tuin en zijn eigen land de appels tegelijk ziet aangegrepen door den drang om te bloeien, en overal de dieren minnend en parend? Zooals de wisseltand uitvalt, wanneer de nieuwe volgroeid is en de slang haar oude huid afwerpt, wanneer daaronder de versche is voltooid - zonder dat men van ‘invloeden’ dier

twee huiden op elkander spreekt - zoo gaat een oude beweging, een oude instelling, een vermolmde kerk of maatschappij ten gronde, wanneer het nieuwe gereed is, volgroeid, rijp om zich op zijn beurt te doen gelden. En dit nieuwe vormt zich onafhankelijk van het oude, uit het eeuwige Proces. Critische geesten worden geboren, niet gemaakt. Maar ze worden alleen dan geboren, als de Eenheid hen noodig heeft om in hen tot zelfherkenning te komen en door middel van hen eigen verstarring - de collectiviteit, waarin de Eenheid zich vergat - te verbreken en te sloopen. Zooals we zeiden laat zich de geest der latere Renaissancisten tot diep in de middeleeuwen opsporen - gelijk de nog volgeloovige geesten van de neergaande zeventiende eeuw reeds de grondslagen legden van het achttiende eeuwsche critische denken, de grondslagen van een levensbeschouwing, die ze zouden hebben verfoeid, als zij zich die hadden kunnen voorstellen. Maar juist daarom bleef ze de ware zin van hun werkzaamheid verborgen.

Van nature toch heeft de mensch het leven lief en schuwt hij den dood, ook als hij den dood niet degradeert, gelijk in het Christelijke dogma geschiedt. Hij heeft alles lief, wat met het leven tezamen-hangt, het opbouwen, het stichten, het stellen. En toch is dit alles bederf. En al, wat goed is, is dat wat sloopt, wat ontbindt, wat opheft. De historie bevestigt ook hier wat de rede leert, dat de geestelijk-onvolwassene mensch dit besef niet dragen kan en dat het hem ook niet wordt geschonken. Elk hervormer meent, dat hij de maatschappij gaat verbeteren, niet sloopen; de gedachte dat hij ‘afbrekend’ werk doet, zou hem ondraaglijk zijn.

Luther heeft nooit een breuk met de Kerk, doch de inwendige herstelling van de Kerk gewild. Dat de collectieve onredelijkheid en de persoonlijke redelijkheid zich niet mengen laten, maar alleen elkaars vijanden kunnen zijn, mocht hij

niet beseffen, kon hij niet beseffen. Later, toen de maatschappij-brekers zich wel rekenschap gaven van hun taak, wel wisten dat ze kwamen om te 'ontbinden', voegde zich bij hun voornemen om de maatschappij, waarin ze leefden te breken, het andere voornemen om daarna een nieuwe, betere te bouwen: dit is de droom geweest van de Fransche Revolutie. Ze konden al wel de gedachte dragen, dat ze sloopers, maar niet die, dat ze u i t s l u i t e n d sloopers waren. En zelfs Jezus worden door den Evangelist woorden van dezelfde strekking in den mond gelegd in Mattheus V:17: 'Meent niet dat ik gekomen ben om de wet of de profeten te ontbinden, ik ben niet gekomen om die te ontbinden, maar te vervullen' - terwijl voor elk onpartijdig Bijbellezer het N.T. de volkomen weerlegging van het O.T. is, letterlijk de o n t b i n d i n g (opheffing) van de daarin nagestreefde uniformiteit in wet en voorschrift.

Ja, de groote wijze Sokrates, die alles aandurfde, kon niet leven met het besef dat hij niets deed dan ontwrichten en neerhalen. Voor zich zelf erkende hij eigen steriliteit en vergeleek zichzelf met een vroedvrouw, die zelf geen kinderen baart, doch anders kinderen ter wereld helpt komen. Zelfs hij kon het niet stellen zonder de illusie dat hij opbouwde, stichtte, rechtstreeks bijdroeg tot het leven. En hij vergat, dat al zijn zorgen, al de bijstand die hij anderen verleende als accoucheur van hun ongeboren gedachten, als vroedmeester en heelmeester van hun gebreken, rechtzetter van hun kromme redeeneringen, in laatste instantie tot oogmerk had anderen juist zoo te maken als hij zelf was, hen er toe te brengen hunne gedachte-kinderen onmiddellijk na de geboorte te vondeling te leggen.

Zoo zijn dus de wegbereiders der groote individualistische mouvementen allen gekomen om te 'ontbinden' en allen wanen ze te zijn gekomen om te 'vervullen'. Hier laat zich

de Redelijkheid weer noemen Voorzienigheid en zelfs Genade. En aldus zullen we het conflict tusschen de neergaande Middeleeuwsche Maatschappij en het opkomend Renaissance-individualisme moeten beschouwen als het zelf-bevrijdingsproces der Eenheid die daarvoor eigen verstarring breken moet, tot het voltrekken van welk proces twee groepen, twee generaties, als twee legerscharen toegerust met onderlingen haat, op elkander worden ingejaagd.

Die haat tegen de bestaande maatschappij treedt niet op als reactie, doordat de maatschappij verdorven is, maar omdat er een ander geslacht is geboren, dat anders ziet en anders wil. Deze zouden de maatschappij, waarin ze optreden, evenzeer haten, ook al waren (wat ondenkbaar is) hare instellingen onbedorven, om het wezen dier instellingen. De in een maatschappij of Kerk opgaande mensch - Dante! - merkt de onvolmaaktheden van wat hem lief is, even weinig op, als de hand haar eigen temperatuur. Wie van binnen uit anders is, die alleen merkt de zwakke en rotte plekken van wat hij krachtens zijn natuur reeds haten zou, ook al ware het betrekkelijk onbedorven. Doch deze critische geesten, deze sloopersgeesten, komen alleen waar een uitgeleefde organisatie gesloopt moet worden, als aaskevers, waar een cadaver ligt, doch het cadaver produceert de aaskevers niet. Geen causaliteit, maar coïncidentie. Doch zoo een cadaver geen aaskevers maakt, het voedt ze wel, en zoo een neergaande maatschappij geen critische geesten verwekt, zoo voedt toch de aanschouwing van het verval hun wezens kern en het is in de misbruiken en de schijnheiligheid dat ze stof vinden voor hun critiek, die in wezen tegen het wezen der maatschappij als zoodanig is gericht. En een neergaande maatschappij is altijd schijnheilig, daar juist het kenmerk van haar nedergang is, dat niet langer de besten haar steunen, maar de geringsten; de gaafsten en zuiversten gaan

altijd in de voorhoede; gelijk we nu en later zullen zien. In de krachtigste geesten komt de Eenheid tot zelferkenning, in de braafste gemoederen doet zich die zelferkenning als rechtvaardigheid voor - later zal in de krachtigste geesten van een volgend geslacht de Eenheid zich weer het volledigst vergeten - de besten gaan altijd in de voorhoede, dat is: soms naar het Individualisme toe, maar soms ook ervan af. Wie de neergaande kerkelijk-maatschappelijke organisatie nog dienden, waren dus diegenen, in wie vadsig belang, laffe vrees en domme verblindheid overheerschten. Dit begrepen de machthebbers, daarin was het laatste bolwerk van hun macht en dit uitte zich weer uit het (in de Inleiding als ‘noodzakelijk’ ontvouwde) wantrouwen jegens den sobere, blijkend uit een mededeeling van Erasmus, dat men in het klooster, waar hij zijn jeugd doorbracht, naar hartelust zich bedrinken, maar geen Grieksch lezen mocht.

Aldus groeit dan het Humanisme - met de Reformatie en de Renaissance, die er als twee naar tegengestelde richting vloeiende stroomen aan ontspringen - als tegenstrevend individualistisch mouvement in de Middeleeuwsche collectiviteit. Want Christendom en Renaissance zijn in dien zin één - hoe ‘paganistisch’ de uitingen en voortbrengselen der Renaissance mogen wezen. De Christelijke uitspraak ‘Het Koninkrijk Gods is binnen in U’ beduidt hetzelfde als de woorden, al dan niet aan Heraklitus ontleend, van den brillanten en zeker niet ‘Christelijken’ Pico della Mirandole ‘De mensch is de maatstaf van alle dingen’ - als Benvenuto Cellini's ‘Ik draag mijn maatstaf in mij-zelf,’ als uitingen gelijk die van Leon-Battista Alberti ‘de mensch is geboren om te worden wat hij wezen wil’ - en zooveel meer van dezelfde strekking, dewelke is: het (individualistisch) verwerpen van de collectieve moraal, de collectieve deugd, van elken collectieven maatstaf, waarbij de verschillen in uitkom-

sten en handelwijzen ontstaan door het verschil in toepassing, daar de menschelijke neigingen en de mogelijkheden talloos zijn en ‘individualisme’ in den een is ‘zelfverguizing’, in den ander ‘zelfverheerlijking’, in den een zich richt op zedelijke bevrijding, in den ander op zinnelijke bevrijding, in al deze graden en staten niettemin individualisme, verlangen en drang ‘zichzelf te zijn’, in een min of meer bewust besef van het ontoereikende van elke collectieve maatstaf, en het onzedelijke van elke collectieve moraal.

Het individualistisch willen (of moeten) heeft tot bestemming, zagen we, om het maatschappelijk willen (of moeten) wanneer het verstard is, te ontbinden, uiteen te breken, doch daar de maatschappij, waarin het optreedt, niet steeds op dezelfde wijze is ingericht, kan het individualisme ook niet altijd dezelfde eischen stellen. Ook de maatschappijen zijn altijd hetzelfde en altijd anders - zooals de figuren in een kaleidoscoop altijd anders zijn, en toch altijd hetzelfde, in zooverre als ze uit dezelfde deelen opgebouwd zijn.

Het Christelijk individualisme, optredend in de toenmalige Romeinsche maatschappij, die men ons algemeen (denken we aan de werken van Arthur Drews en anderen) als nuchter en brutaal-militaristisch en materialistisch beschrijft, nam dus vooral een ethisch karakter aan, zijn maatschappij-critiek kwam voort uit de vervanging van collectief-zedelijke waarden door persoonlijk-zedelijke waarden - het Renaissance-individualisme trad daarentegen op in een maatschappij, waarvan de vormen en dogma's de verstarde Christelijke voorschriften en symbolen waren (behalve dat ze, als elke collectiviteit, in wezen materialistisch en militaristisch was) en waarin behalve maatschappelijke onderworpenheid nog een ‘Christelijke’ nederigheid, als schijn-vroomheid, en ont-houding van critiek en eigen oordeel werd gevorderd. Daar-

door nam het aanvankelijk eerst een intellectueel en zelfs een materialistisch karakter aan.

En daardoor trok het hart der Humanisten niet zoo sterk naar het Christelijk individualisme als naar het Grieksch individualisme. Daarin herkenden ze eigen wezen, op wonderbaarlijke wijze - want met behulp van bronnen, die een nuchter geleerde in onze dagen onvoldoende zou achten voor schooljongenskennis. Ja, als we lezen van dat gloeiende enthousiasme dier eerste Humanisten voor Griekschen geest en Grieksche schoonheid, die hun - en de taal natuurlijk waren ze nauwelijks machtig - tegenstraalde uit de luttele, vaak vervalschte fragmenten, die Byzantijnsche bedriegers hun verkochten, dan denken we onwillekeurig aan de geheimzinnige 'Stem des bloeds' - of aan dat wonderlijke instinct van den boom in drogen grond, die meters ver zijn wortels uitzendt naar een vochte plek in de nabijheid. Zóó, als door nevelen, als over afstand en tijd, leerden deze menschen van de Grieksche denkers en dichters wat vorigen geslachten verborgen was gebleven, en wat lateren geslachten, schoon tienmaal beter onderlegd, en veel geleerder, weer onbegrepen voorbij zou gaan. Want 'begrijpen is zijn' en de Renaissance heeft in het beeld van de innig-vereerde Oudheid zichzelf teruggevonden en aanbeden. Alle kennis is zelfkennis.

Heeft men niet de geweldige taak van de Renaissance genoemd: De ontdekking van Mensch en Wereld? Maar menschenkennis en wereldkennis zijn maar andere woorden voor zelfkennis. Er is geen andere dan deze kennis; bewustwording - zoo mag dan de formule eenvoudig luiden: de Renaissance beteekent de terugkeer van den mensch tot zichzelf, tot de Eenheid, van de Eenheid tot zichzelf. In de Renaissance komt de Eenheid tot besef van zichzelf terug en dit beduidt in eersten aanleg de vervanging van collectief-

zedelijke onderscheidingen door individualistische, waarin zich de Eenheid herkent en daarna de opheffing van alle onderscheidingen.

Het verwerpen van de collectieve maatstaf van ‘goed’ en ‘kwaad’ treedt op als symptoom van onmaatschappelijke gezindheid en wordt dus altijd vergezeld van een geringschatting voor maatschappelijke distincties in den zin van ‘stand’, ‘rang’ en ‘geboorte’. In het Christendom gaat het verwerpen van de Wet gepaard met het verachten van maatschappelijke glorie en bezit - in de Middeleeuwen gaat het critiekloos gehoorzamen aan wetten en autoriteiten gepaard met een overmatige achting voor rang, stand en geboorte, met alles wat er mee samenhangt; het een zoowel als het ander vloeit voort uit hetzelfde maatschappelijk instinct. In het O.T. is alles Wet - doch Christus beroept zich op de rede en op de n a t u u r (gelijkenissen van de vogelen en de leliën), in de Middeleeuwen is het alles weer Wet en autoriteit - de Renaissance spiegelt zich (herkent eigen wezen) opnieuw aan de natuur. De natuur is de vijandin van kerken en maatschappijen. De natuurpoëzie der Grieken en hun op de natuur geïnspireerde beeldende kunst vindt gedurende de gansche Renaissance de grootste bewondering en navolging allerwege - later, over de dogmatische zeventiende eeuw heen, zal Rousseau weer zichzelf in Petrarca herkennen. Montaigne wordt nimmer moede zijn innerlijke ervaringen te toetsen aan de natuur, z i j bevestigt hem in zijn ‘scepticisme’, zij leert hem reeds, dat alle ‘goed’ tegelijkertijd ‘kwaad’ is en voert hem onbewust bijna tot het opheffen van alle vaststaande zedelijke waarden, dezelfde natuur, die voor den maatschappelijke en kerkelijke het ‘onbezielde’ is en die nimmer door den Middeleeuwer o m h a a r z e l f s wil is gadegeslagen en bewonderd, waaraan

hij slechts de uniforme symbolen van zijn uniforme heiligen-vereering ontleende.

Het opheffen van de (maatschappelijke) distinctie tusschen ‘mensch’ en ‘natuur’ brengt alle natuurlijke uitingen weer in eere: de (zinnelijke) liefde in de eerste plaats en daarmee de vrouw. Waar de liefde een zonde is, is de vrouw veracht en gevreesd als de verleiding. ‘De armen van de vrouw zijn de netten des duivels’ - leerden de Middeleeuwsche kerkvaders - in de Renaissance komt, met de liefde ook de vrouw naar we weten pas tot haar recht.

Dit tot haar recht komen van de vrouw hangt ook nog op andere wijze samen met de vermindering van het maatschappelijk instinct, het beduidt verslapping van het gevoel voor tucht en onderworpenheid. Deze doet zich ook in de opvoeding der kinderen gelden. Waar de koning zich als een goddelijk wezen boven zijn onderdanen stelt, stelt zich (door eenzelfde instinct) de vader als een onaantastbare macht boven zijn kinderen - wijzigt zich de eene verhouding, dan wijzigt zich tegelijk ook de andere. De Renaissance-vorst verkeert op voet van gelijkheid met diegenen zijner onderdanen tot wie hij zich persoonlijk aangetrokken voelt - en Montaigne, in wiens ‘Essais’ men de samenvatting van gematigde Renaissance-moraal vindt, denkt over de opvoeding reeds precies als Rousseau! ‘De ouders zijn er voor de kinderen’ is het pendant van het ‘Vorsten zijn er voor de volkeren’ van Frederik den Grooten. In de Middeleeuwen en in de zeventiende eeuw is de verhouding in beide gevallen die van blinde gehoorzaamheid van de zijde van kind en onderdaan, ongebreidelde tyrannie van die van vader en vorst.

Logisch hangt daarmee tezamen de verhouding tot het dier. In de egocentrisch-anthropocentrisch-geocentrische wereldbeschouwing heet het dier geschapen ten behoeve van

den mensch en dit dogma is slechts de formule van een gevoel van superioriteit en onverschilligheid ten opzichte van het dier. In de Renaissance verdwijnt het jacht-instinct (Montaigne erkent, het genoegen van de jacht niet te begrijpen) in de Middeleeuwen was de jacht een ‘nobel’ vermaak. Na de Renaissance keert, met het Christelijk-monarchaal dogma, ook het jacht-instinct terug. Met de revolutie vermindert het en verdwijnt het, en het vegetarisme (gevoels-pantheïsme) openbaart zich het eerst in de revolutionnaire, anti-maatschappelijke geesten Shelley en Byron.

De maatschappij heeft tot haar verdediging den soldaat noodig en wel die soort, welke niet voor loon, maar uit overgave zijn werk verricht. Zal een maatschappij goed verdedigd worden, dan moet ze voor dat slechtste werk de beste menschen hebben. De krijgsheld is altijd dus de sympathieke zot. De blinde zelfexaltatie van den krijgsheld en de geëxalteerde bewondering die de maatschappij voor hem koestert behooren tot het complex der collectieve instincten, en daarmee hangt tezamen de bewondering voor alles wat tot het krijgsmansberoep behoort, behendigheid, lichaamskracht en physieken moed.

Omdat dit zoo is, zien we altijd in individualistische perioden een anti-militaristische gezindheid, die zich overal in de litteratuur van de Renaissance en de achttiende eeuw laat opsporen en waarvan we ter zijner tijd curieuze voorbeelden zullen geven.

De onverdraagzaamheid is de voorwaarde voor het instandhouden van Kerken en Maatschappijen. Verdraagzaamheid vervaagt de grenzen, heft de distincties op, beduidt oplossing, ontbinding. De Joden in het Oude Testament zijn furieus onverdraagzaam: zij zijn uitverkorenen en de rest is drek. De Middeleeuwer heeft tegenover alles wat niet tot zijn kerk behoort, dezelfde opvatting; de zeventiende eeuw

precies zoo. Egocentrisch is onverdraagzaam, is maatschappelijk.

De Renaissance is verdraagzaam. Montaigne walgde van al den lasterpraat over den grooten Julianus alleen omdat deze geen Christen verkoos te zijn. Zijn apologie - waarin hij vooral de v e r d r a a g z a a m h e i d prees van den illustren Apostaat, bezorgde hem vijanden, maakte met zijn lofrede op den 'ketterschen' dichter Théodor de Bèze, dat het door hem geambiëerde Romeinsche burgerschap hem bijkans ontging - hij kon het eenvoudig niet laten, in het licht zijner rede had zich de botte stompzinnigheid der collectiviteit, die alles beoordeelt van één hoek uit en het recht van anders te zijn eenvoudig niet admitteert, te duidelijk geopenbaard. De zeventiende eeuw is dan weer egocentrisch, hoogmoedig, vol 'Christelijke' verwatenheid jegens Heidenen - de achttiende eeuw is weer verdraagzaam, grenzen-vervagend, onmaatschappelijk.

We hebben gezien, dat de humor, als critisch inzicht in het relatieve der waarden - een begin van hunne opheffing - anti-maatschappelijk is. De Middeleeuwen hebben den grooten, fijnen humor niet gekend, evenmin de zeventiende eeuw, over het geheel genomen, maar in de groote geesten van Renaissance en achttiende eeuw kwam de humor, de satire in al hare vormen, tot den hoogsten bloei: Erasmus en Montaigne - Voltaire en Lessing.

Dit zijn dan eenige der verschijnselen van een complex 't welk ons de overdenking reeds als 'onmaatschappelijk' heeft doen kennen, waarvan we in de anti-maatschappelijke Renaissance-litteratuur overal de bevestiging vinden.

De vroegste satiren, de briefwisselingen van Petrarca en Poggio, van Manetti en Niccolo Niccoli met hun tijdgenooten bevatten reeds overal de spottende uitlatingen tegen de exaltatie en de opgeblazenheid der ridders in litteratuur en

in leven, waarvan Don Quichotte de levende parodie zal zijn.

Bij de ‘nobele vermaken’ van den adel, het in de maatschappij als edel bedrijf, immers als bewijs van rijkdom en vrijheid, aangemerkt jachtvermaak, de onnoozele valken-jacht, de ridderslag en andere ceremoniën, het barbaarsche en pompeuze tournooi, de gansche moeizame etiquette waarbij vorige geslachten een doodelijken, plechtigen, bijkans heiligen ernst bewaarden, kan dit nieuwe geslacht een lach van superieuren spot niet inhouden. Zóó werd later door Mirabeau gedonderd met schamperen spot tegen de roode hakken en de andere uiterlijke distinctie-middelen der toenmalige ondergaande maatschappij, zóó wordt heden ten dage, en uit overeenkomstigen gemoedstoestand over ridderorden, adelbrieven, en heraldiek geschreven en gesproken door moderne individualisten.

Want in het individualisme spiegelt zich immers de drang der Eenheid om in redelijke verscheidenheid zich zelf te herkennen, waarbij dus voor het aldus ingestelde individu het louter-maatschappelijke vanzelf een zinledig, star-automatisch en daardoor belachelijk aanzien krijgt. De daarbij aangevoerde argumenten - in het algemeen een beroep op billijkheidsgevoel en redelijkheids-gevoel - zijn niet bijzonder scherpzinnig, wat dat aangaat zou een Middeleeuwer zoo goed als een Renaissancist, een maatschappelijk geleerde zoo goed als een onmaatschappelijk wijsgeer ze kunnen bedenken, ze wijzen dus niet op een v e r s c h e r p i n g van de intelligentie, maar op een b e v r i j d i n g van de intelligentie. Het zijn altijd dezelfde simpele redenen, die men aanvoert tegen die dingen, welke men instinctief niet meer wil - bijvoorbeeld tegen den oorlog - en die men in een ander oogenblik, zonder ze te weerleggen, want dit ware ondoenlijk daar ze uitingen van de Rede zelf zijn, uitkrijt voor krankzinnig, onzedelijk en misdadig, wanneer ze worden inge-

bracht tegen de dingen, die men nog wel wil, nog moet willen, en waarvoor dus somwijlen reeksen van geslachten eenvoudig gesloten zijn, waartegenover ze, naar den tijd, waarin ze leven, heiligen of schijnheiligen afschuw stellen. Niet voordat een instelling of meening den haar toegewezen tijd heeft vervuld en haar werk heeft gedaan, gaat ze schijnbaar aan de critische argumenten der tegenstanders, in waarheid aan 'verval van krachten', ten gronde.

De anti-militaristische gezindheid, die het beroep van den soldaat als nuttig, maar geenszins als verheven aanmerkt, treedt overal in de Renaissance aan den dag. De latere en vroegere Humanistische litteratuur, (denken we aan Thomas Morus' 'Utopia') is anti-militaristisch en de Italiaansche Republieken gedurende de Renaissance waren de eersten, die huurtroepen in hun dienst hadden.

Het spreekt vanzelf dat in dit verband ook bij de beoordeeling der personen alleen de waarde als mensch, niet de maatschappelijke waarde van geboorte, rang, bezit en titel gewicht in de schaal legt. Individualisme is democratisch.

In het nationale, maatschappelijke O.T. staat de rijkdom, als distinctie, zeer hoog aangeschreven - in het individualistische N.T. beduidt deze niets meer, het echte Christendom is democratisch; de Middeleeuwsche wereld is dan weer geheel en al gebaseerd op standsonderscheidingen, de Renaissance is opnieuw democratisch, de zeventiende eeuw kras-aristocratisch, naar we zullen zien - dan komt het achttiende eeuwsche eindelijk-volgroeide individualisme, sterk-democratisch, en daarna, na de Revolutie, een poging tot herstel van een maatschappij naar Middeleeuwschen snit met dan ook weer onmiddellijk de exaltatie voor den krijgsheld en de herleving van den ridderroman! Het spreekt vanzelf dat we dit alles ter zijner tijd uitvoerig bespreken zullen.

Individualisme is dus democratisch - het onderscheidt de

menschen aanvankelijk naar hunne verdiensten om ten slotte die onderscheidingen dan weer op te heffen in de Eenheid, waar ‘verdienste’ en ‘tekort’ tezamenvallen - het is ook cosmopolitisch. Landsgrenzen zijn evenzeer kunstmatig dogmatiek als standsgrenzen - de critische rede aanvaardt ze niet. In het O.T. is sprake van een ‘uitverkoren v o l k ’ - ongeacht de waarde der samenstellende individuen, zoo ze maar ‘kinderen Israëls’ zijn - in het N.T. is slechts sprake van ‘uitverkorenen’ - personen, op de basis van hun zedelijk gehalte.

Waar menschen elkaar in ‘geest en waarheid’ zoeken, kunnen landsgrenzen ze niet scheiden. De droom eener r e p u b l i e k van geleerden en geletterden is de droom van het Humanisme, van Poggio, van Melanchton en van Erasmus. Het zal later ook de droom van Lessing en zijn geestgenooten zijn. Individualisme is cosmopolitisme, Dante's uitlating ‘de heele wereld is mijn vaderland’, stempelt hem evenzeer tot Renaissancist als zijn haat tegen Brutus hem tot Middeleeuwer stempelt. Terecht heet men hem een reusachtigen boom, wortelend in Middeleeuwschen bodem, reikend tot in het blauwe ruim der Renaissance.

We hebben voortdurend gezien, dat menschen niet datgene kunnen eeren, wat ze nuttig vinden, maar slechts dat wat ze heilig achten - tengevolge daarvan creëert de Noodzakelijkheid in de harten der redeloozen de begripsverwarring, die het nuttige tot het heilige verheft. Men moet zich dat niet noodzakelijk voorstellen als een opzettelijke misleiding, waarmee de machthebbenden de machteloozen knevelen, schoon het dat wel wordt, als maatschappijen hun einde naderen, maar in zijn wezen en in zijn zuiverheid is het een verblinding, van ‘Godswege’, daar waar ‘b l i n d vertrouwen’ noodig is als tegenstrevende kracht tegen de ontbindende redelijkheid, opdat ook de ‘goeden’, degenen

die door idealisme tot krachtdadigheid in staat zijn, die redelijkheid zullen willen bestrijden. Die verblinding verdwijnt als ze niet meer noodig is, zooals de roof afvalt als de huid is geheeld -; is de dageraad van een individualistisch mouvement aangebroken, dan onderscheidt men plotseling de begripsverwarring, het nuttige schijnt ineens niet langer heilig en wordt dus, en dan natuurlijk ongeacht zijn nut, meteen verworpen. Want menschen oordeelen uit instincten en uit inzichten niet.

Zoo zien we dan ook in de geschriften der Humanisten de eerste, zij het schuchtere pogingen, om het ontbinden van een huwelijk - het heiligste Sacrament van het catholicisme! - van het goedvinden der betrokkenen afhankelijk te stellen. Schuchter uitteraard, omdat immers het huwelijk ook door moderne individualisten als meer dan ‘nuttig’, dan een ‘maatschappelijke instelling’ wordt gevoeld.

Maar toch heeft reeds Erasmus voor de echtscheiding gepleit, en in Thomas Morus' heilstaat ‘Utopia’ wordt ze, en zelfs niet op grond van uniforme, algemeene motieven, maar op den bij uitstek individualistischen grond van ‘incompatibilité’ toegelaten. Bij Giraldi en Castaglione ook treft men zeer moderne koel-redelijke opvattingen aan over huwelijkstrouw! Waar overal de maatschappelijke uniforme maatstaf wordt verdrongen door de persoonlijke, daar verdwijnt verder ook het hooge maatschappelijke belang van de wettige geboorte. Pausen en vorsten, de Visconti's, de Sforza's, de Montefeltro's, de Medicis, allen erkenden hun onwettige kinderen en lieten ze tot aanzien komen.

Een merkwaardige trek van individualisme, waarin Renaissance en achttiende eeuw elkaar ontmoeten, is de opvatting van den zelfmoord als een volkomen geoorloofde daad. Het recht om te beschikken over, een einde te maken aan het eigen leven wordt daarentegen in maatschappijen en kerken

sterk ontkend, o.a. omdat het autoriteitsinstinct er terecht den trek van persoonlijke eigenmachtigheid in voelt.[1)] In de achttiende eeuw vindt men overal den zelfmoord, juist op dien grond, verdedigd. Werthers zelfmoord vindt zijn theorie, zijn apologie in Rousseau's 'Nouvelle Heloïse'. En bijna zouden we zeggen, Rousseau m o e t aan Montaigne die woorden hebben ontleend: 'Dieu nous donne assez de congé, quand il nous met en tel état que le vivre nous est pire que le mourir' - die nagenoeg letterlijk zoo in de Nouvelle Heloïse te vinden zijn, al zegt hij er het niet bij. Montaigne's apologie is overigens nog krasser dan die van Rousseau, het eigenmachtig karakter van den zelfmoord wordt erkend en volkomen goed geacht. We komen hierop later, bij Rousseau, uitvoeriger terug, dit hier volsta als aanwijzing dat het 'individualisme', de zelfherkenningsdrang van de Eenheid altijd dezelfde verschijnselen te voorschijn roept tot in de kleinste bijzonderheden.

Als een verschijnsel van denzelfden individualistischen geestesstaat verdient vermelding, dat de uniforme, voorgeschreven heiligen-vereering der Middeleeuwen in de Renaissance plaats maakte voor de persoonlijke zelfgewilde vereering van groote mannen uit Oudheid of eigen land - geestdriftige jongelieden in de veertiende eeuw ziet men kaarsen van de heiligenbeelden wegnemen en ze naar Dante's grafstee dragen - steden betwisten elkaar de stoffelijke overblijfselen of wat daarvoor wordt gehouden van de vereerde klassieken, van Cicero en Ovidius - men eert niet meer naar regel en voorschrift, maar elk kiest z i c h een eigen ideaal, in overeenstemming met eigen aard en eigen smaak.

In het Renaissance-individualisme openbaart zich als

1) Er is nog een ander motief, waarom we de bespreking uitstellen tot de behandeling van 18e-eeuwsch individualisme.

altijd, het religieuse gevoel als D e ï s m e . De zoekende, dat is twijfelende persoonlijkheid, wordt door geen dogma's meer bevredigd - het gevoel voor het persoonlijke zoowel als voor het betrekkelijke en bewegelijke was in deze den Griekschen geest bewonderende - dat is: aan dien geest verwante - geesten te sterk ontwikkeld, dan dat ze eerbied voor het collectieve, het onwrikbare, het uniforme zouden kunnen hebben; de zin voor critiek spaarde ook den Bijbel niet. Lorenzo Valla ontkende op onomwonden wijze de goddelijkheid van Christus en de geloofwaardigheid der mirakelen en van Aeneas Sylvius (Pius II) zijn tal van krasse, bijbel-critiseerende uitlatingen bekend. En tegenover deze critiek, stond het streven naar een verzoenend Deïsme, waarin we den geest van Philo als wedergeboren zien, en dat we later in den geest van Lessing nogmaals terugvinden zullen. Aan de vruchten kent men den boom. ‘Boomen’ van religieus-individualistisch willen (moeten), vruchten van anti-dogmatisch Deïsme.

Critisch beschouwt de Renaissancist de wereld, waarin hij is opgegroeid en daar hij dus ook het collectief automatisme als zoodanig onderscheidt, neemt zijn critiek de vormen van spot, van satire en ironie aan. De spot is het middel, is het wapen van den Renaissancist. De spreekwijze, ‘scherp oog, scherpe tong’ gold van de Florentijnen, de Renaissancisten bij uitnemendheid, die letterlijk nergens eerbied voor hadden, De veel minder geestige en intellectueele, maar practische en gladde inwoners van Venetië, een handelsrepubliek waar de Renaissance later en oneindig veel zwakker verscheen dan in Florence, hebben nooit in die mate de kerk, haar gebruiken en instellingen aangetast en neergehaald. Hun maatschappelijk gevoel, hun utiliteitsbesef deed hen instinctief de kerk en hare dogma's als machts- en tuchtmiddel in eere

houden; reeds toen en reeds daar voelden ‘Altaar’ en ‘Beurs’ hun innerlijke verwantschap.

Achttiende eeuw en Renaissance, zeiden we zooeven, ontmoeten elkaar in gemeenschappelijke verdraagzaamheid. Als litterair monument van deïstische verdraagzaamheid mag zooals bekend is Lessings's ‘Nathan de Wijze’ gelden - welnu, de daarin voorkomende welbekende geschiedenis van de drie ringen - symbool van de innerlijke overeenkomst en gelijkwaardigheid van Jodendom, Christendom en Mohammedanisme, treft men reeds aan in Boccaccio's Decamerone - ja, alreeds in vagen vorm, in een Italiaansche novellen-bundel van vóór Boccaccio, alsmede in de Fransche en Spaansche litteratuur van de dertiende eeuw - zij het niet steeds met deze milde strekking, doch polemisch en apologetisch bedoeld, soms zelfs als spot gericht tegen de ‘drie groote kwakzalvers’ - Mozes, Christus en Mohammed. Deze soort ruwe spotternij - echter volstrekt niet onbehouwener dan Dante's oordeel over Brutus - kan natuurlijk in een respect-loozen tijd, waar elkeen alles te zeggen vrijstaat, niet achterwege blijven.

Het ‘deïstisch’ streven der Renaissance, de hoofdgedachten der verschillende godsdienstige en filosofische systemen op persoonlijk-critischen grondslag te synthetiseeren en te verzoenen, gelijk dat in vroeger tijden door Philo werd beproefd, vindt zijn hoogste uitdrukking in de Platonische Academie te Florence, die door Cosmo de Medicis, Lorenzo's grootvader, werd gesticht en onder Lorenzo zelf haar grootsten bloei bereikte. Daar werden de Platonische dialogen ontleed, elke gedachte nagespeurd, ontrafeld - feestmaaltijden aangericht naar den trant van Plato's Synposion, waarbij elke der gasten een der daarin optredende karakters voorstellen en zijn redenen over het te berde gebrachte religieus-filosofische onderwerp ontvou-

wen moest. De oude Marcilio Ficino en de jonge Pico della Mirandole, een bijkans evenzeer raadselachtige en veelzijdige figuur als Lorenzo zelf, waren met hem de ijverigste en geestdriftigste ontwerpers en uitvoerders van dit Eenheids-en verzoeningsplan; dat behalve de leer van Plato en Christus, ook de wetenschap van Aristoteles, de dialectiek van den Jood Averroès en zelfs de Middeleeuwsche scholastiek omvatten moest. Zóó ver voerde het vooral Pico, die daardoor een tegenwicht gaf aan de vaak al te ver gedreven, bijkans ziekelijke vereering der klassieken - waarvan o.a. Erasmus ons in zijn vermakelijke hekeling der Ciceronianen een karakteristiek voorbeeld geeft! - en die ook in zijn leven en in zijn natuur zoovele verschillende elementen vereenigde, als alleen maar in een Florentijn van de vijftiende eeuw mogelijk was. We hopen later aan te toonen waarom alleen maar toen.

Wellicht zou zijn nagedachtenis tot ons zijn gekomen als het volmaakte type van den universeelen mensch, indien niet zijn tijdgenoot en vriend, Lorenzo-zelf, die aan een overeenkomstige veelzijdigheid den rijkdom paarde en de macht welke in staat stelt elken droom om te smeden tot een werkelijkheid, die trouwens meer dan Pico als scheppend kunstenaar werkzaam was en bovendien door de in zijn dienst staande Renaissance-genieën in beeld werd vereeuwigd, hem voor tijdgenoot en nageslacht in de schaduw had gesteld.

Lorenzo is dan voor ons dat beeld van den universeelen Mensch, afschaduwing van het universeele Eene. Alle algemeen-individualistische, en daarbij nog de bijzonderlijk in d i t individualistisch mouvement als reactie tegen de Middeleeuwen tot uiting komende trekken - mateloos zelfgevoel na de volkomen onmondigheid, brandende hartstocht na de versterving, dorst naar schoonheid en naar genot, een vurig verlangen om zich in alle richtingen en op alle wijzen

uit te leven, maken hem tot de incarnatie van de Renaissance-zelf. Lodovico il Moro en Sigismondo Malatesta waren stellig roekeloozer en overmoediger, Pico dieper, Ficino geleerder, zijn eigen nazaat Giovanni (Leo X) prachtlievender - maar hij was dat alles tezamen, roekeloos en diep, een denker en een practisch man, een bankier en een dichter, een vrome en een spotter, een tyran en een bewonderaar van Plato, wien de tyrannenhaat in bloed en gebeente zat en die leven en vrijheid had gewaagd om dien van Syracuse te bekeeren en te beleeren! Goed en kwaad, licht en donker, dag en nacht, het was in dezen universeelen mensch tegelijkertijd opgenomen als in de Eenheid-zelf. Hij vereerde en parodiëerde Dante op denzelfden dag, hij dichtte zoowel mystiek-Christelijke poëzie als de schalksche loszinnige liederen, waarmee hij de Florentijnen voorging in optocht, zang en dans. Wat hij bouwde met een deel van zijn wezen, brak hij neer met een ander deel - hij sloeg Volterra plat om Florence groot te maken. Wat hij in den geest erkende, loochenden zijn daden, moedwilliglijk. Alles waartoe individualisme leiden kan of wat het in zich omvat, lag in Lorenzo voorhanden. Geen factor van zijn geest of hij wordt door een andere weerlegd, als vernietigd en opgeheven - zoo is hij in waarheid het beeld van die Eenheid, waar ‘alles’ en ‘niets’ volkomen hetzelfde is.

Het ligt niet in onze bedoeling, de inwerking van het individualistische principe in het geheele openbare en huiselijke leven der Renaissance - feiten daaromtrent kan men te over vinden bij Bürckhardt en anderen - in bijzonderheden weer te geven. Dat de critische instincten die zich tegen het eene keerden, ook het andere niet ongemoeid laten spreekt vanzelf. Rede had overal traditie vervangen - waar de geestesgesteldheid geheel en al veranderd was, moest al het aan die geestesgesteldheid ontvloeide - onderwijs en gezins-

leven, zoo goed als kleeding en gezellig verkeer - van die verandering het stempel dragen.

Laat ons echter, naar de grondgedachte van ons werk verwijzend, nogmaals mogen constateeren, hoe volkomen de ervaring bevestigt wat de Rede leert, dat niet in de gesloten collectiviteit, maar in het weerstrevend individualisme de Eenheid wordt beleefd, zichzelf beleeft, en hoezeer dus de Eenvormigheid de vijand van de Eenheid is.

Het Individualisme in de Reformatie.

Het individualisme van het complex Humanisme-Renaissance-Reformatie kan niet worden gedacht zonder een omzetting ook van de zedelijke distincties, zonder een poging tot vernieuwing der zuiver Christelijke beginselen, een verlangen naar een levensbeschouwing op den grondslag van de persoonlijke rede en het persoonlijk rechtsgevoel, en den krachtigen wil, die in daden om te zetten. Daar tot daden eenzijdigheid vereischt wordt, zoo konden het niet de veelzijdige Deïsten wezen, die dezen kant van het individualistisch willen tot zijn recht deden komen. Daar deze daden degenen die ze bedreven noodzakelijkerwijs in botsing moesten brengen met de nog machthebbende Kerkmaatschappij, zoo konden het even weinig de artistieke en levenlievende Renaissancisten zijn. Uit het Humanisme, in de gelederen der Humanisten ontwikkelen zich dus de eenzijdigen en hartstochtelijken, de weinig-artistieken en weinig-levenlie-venden tot Reformators. De Reformatie wortelt, naar we allen weten, in het Humanisme, zoo goed als de Renaissance. Voor den klaren betoogtrant der klassieken leerden de Humanisten van het scholastieke krompraten gruwen. Scholas-

tieken en theologen kunnen niet anders dan krompraten en zullen nimmer anders dan krompraten. Ze praten krom omdat ze het kromme rechtpraten moeten.

Ze moeten namelijk altijd iets anders zeggen dan ze bedoelen, ja, steeds het tegendeel van wat ze bedoelen: geloof voor Kerk, deugd voor orde, zedelijkheid voor maatschappij, en beginsel voor belang, daardoor is alles wat ze zeggen ingewikkeld, duister, en moeten ze steeds tot absurde spitsvondigheid hun toevlucht nemen. De ware philosophie is nooit duister, omdat ze waar is. Een Platonische dialoog is verkwikkend en eenvoudig, een zeventiende-eeuwsche preek verbluffend en versuffend van subtiele argumentatie, omdat hij innerlijk onwaar, verdraaid en dienstbaar is. Dat dit zoo zijn kan met ongerept behoud van de waardigheid dergenen, welke zich aan die redeverdraaiing te buiten gaan, toont ons het voorbeeld van den grooten Bossuet. Zijn dienstbare geest beoogde onbewust een doel buiten de zuivere Waarheidsliefde om - de orde in Staat en Kerk - zijn intelligentie stond dus onder de beheersching van haar eigen vijand.

Den critisch-geboren (in dien zin ‘vrij’-geboren) Humanist moest dit scholastiek vernuft een gruwel zijn en zijn ingeboren twijfel, geest-van-onderzoek, zich aan het Grieksche twijfelen en zoeken bekrachtigd hebbende, kan de vaste en onwrikbare Openbaring niet langer als richtsnoer van alle denken, voelen en weten aanvaarden.

Doch zijn Individualisme was daarbij toch nog niet zoo krachtig, dat het alle ‘Openbaring’ verwerpen wilde en evenmin was hij reeds redelijk genoeg om in te zien dat tweeërlei grondslag, tweeërlei richtsnoer op den duur aan-stootelijk en onhoudbaar zou blijken.

Het was Melanchton, Luther's vriend en bewonderaar, die de scheiding van philosophie en theologie aan de Duitsche hoogescholen instelde en doorzette, aldus de philosophie aan

de voogdij der theologie althans eenigermate onttrekkend, zonder te willen en zonder te weten dat hij hiermee de tweespalt zaaide, waarin de philosophie het eens zou moeten winnen, als een later geslacht ‘Openbaring’ zou kunnen ontberen. Dus toont reeds hier de Reformatie haar verwantschap met de Renaissance door haar aandeel in de eerste worsteling van Rede tegen Openbaring, die de Renaissance, terecht, heet te zijn.

Toch doet men verkeerd, als men Rede en Openbaring opvat als een noodzakelijke tegenstelling, daar de Rede juist de Openbaring is bij uitnemendheid, namelijk die van de Eenheid aan zichzelf, in en door middel van den menschelijken geest - en in dier voege, gelijk betoogd, dat die Openbaring dan ook nimmer een uniform karakter draagt, maar een individueel, daar in elken mensch de Eenheid zich op een andere wijze van zich zelf wordt bewust. Zoo beschouwd, is er inderdaad niet anders dan de Openbaring als bron van ware kennis.

In de Kerken echter wordt deze Openbaring weer tot haar eigen spotvorm en tegendeel, de voorgeschreven, uniforme ‘Openbaring’, waarbij de persoonlijkheid slechts heeft te aanvaarden en te gelooven en waaruit het nuttige en noodige kan worden afgeleid en heilig verklaard. Gedurende den bloeitijd van zulk een collectiviteit, als wanneer de individuen daarvan de getrouwe, blinde afspiegelingen zijn, wordt dit verschil tusschen de persoonlijke, levende Openbaring en de onpersoonlijke, dogmatische Openbaring niet gevoeld, de eerste is er nl. niet daar zij, van de Eenheid uit, een tot-zich-zelf-komen beteekent, terwijl de bloei eener collectiviteit juist de zelfontvlieding van de Eenheid beduidt.

Het conflict tusschen Rede en Openbaring treedt dus alleen op in tijden waarin het Individualistisch willen (moeten) bloeiend overheerscht, anders niet.

Duidelijk blijkt dat aan een figuur als Descartes. Van de Rede uitgaande, komt hij tot het ‘geopenbaarde’ terug: Rede en Openbaring, de persoonlijke Openbaring en de collectieve Openbaring vallen in hem, vallen in zijn ganschen tijd nog tezamen. Daarbuiten was eigenlijk nog nergens licht ontstoken en daardoor kon Descartes' eigen formule, zijn eigen kompas hem nergens brengen dan in de Roomsche Kerk - want we zien (onderscheiden) alleen daar waar licht is en we steken zelf dat licht niet aan. Ook de scherpste blik onderscheidt niet in den nacht - pas toen de dag opging over andere dingen, toen de Eenheid weer tot zichzelve drong te komen, in de achttiende eeuw, toen sloeg een nieuw geslacht triomfantelijk met het kompas van Descartes in de hand, richtingen in, conclusies tegemoet, die Descartes zou hebben verafschuwd. Toen vielen Rede en Openbaring niet langer tezamen, omdat het individueele willen en het collectieve willen niet langer tezamen vielen.

Even zoo goed als de eigenlijke Renaissance beduidt de Reformatie, met haar tezamen uit het Humanisme voortgekomen, een poging tot vrijmaking van de persoonlijkheid. Daartoe was dat nieuwe geslacht geboren. Maar om dat krachtig te kunnen volbrengen, moesten ze het oude geslacht kunnen haten. En die ingeboren afkeer werd op vele wijzen aangewakkerd. Door de primitieve en barbaarsche hagio-graphie die de zuivere Christelijke leer - gelijk het Humanisme die uit de schriften der oudste kerkvaders weer naar voren bracht - had vervangen, door de priestervoogdij, het bijgeloof, de simonie, waarmee alle Renaissance-pausen van Odo Colonna (Martinus V) af tot Giovanni de Medicis (Leo X) toe, de enorme uitgaven, die hun eerzucht, kunst-zinnigheid en prachtlievendheid hun oplei, bestreden hebben, door het lage leven der monniken en hun domheid en door zooveel meer. Maar op den bodem van al dien haat lag de

haat tegen het Autoriteitsprinciep-zelf, lag het verlangen mondig te worden, vrij te worden. Geen machthebbend middelaar tusschen God en mensch - geen willekeurige besnoeiing van Gods woord - den Bijbel, het Testament dat ons allen nagelaten werd, ziedaar de echt-individualistische eisch.

Doch om dien te durven stellen en dien te durven doorzetten moest men de Kerk in de wortels van haar macht en gezag durven aangrijpen.

Deze aanval op de autoriteit als zoodanig kon niet worden geduld en toegelaten.

Eigenlijk religieuse dwang werd absoluut niet uitgeoefend, en de Pausen zelf gaven het voorbeeld van volmaakte on-christelijkheid, de Borgia's giftmengers, Julius II meer een vechtvorst dan een kerkvorst, Leo X een beminnelijk Heiden, een voortreffelijk gastheer, die elk der uitgelezen schaar toeschouwers van kardinaal Bibbiena's zeer onvoegzaam blijspel ‘La Calandria’, in 1515, omstreeks den tijd dat Luther in Rome kwam, ten Vaticane vertoond, bij het binnentreden zijn herderlijken zegen gaf en die de schoone Isabelle d'Este met deze en dergelijke vermaken, nooit eerder vertoonde vuurwerken, feestbanketten van ongehoorde pracht en verfijning, zoo aangenaam wist bezig te houden, dat de vrome dame haar rentmeester te Mantua een briefje schreef met het verzoek, drie gouden dukaten naar de eerwaardige moeder in het klooster Santa-Paolo te zenden, opdat ze daarvoor eenige missen zullen lezen, ‘daar wij te veel in beslag worden genomen door ons dagelijksch samenzijn met de reverendissimi kardinalen, om naar de mis te gaan.’ Deze zelfde Paus schrijft ook ‘D e g o d e n mogen Florence beschermen’ - niet precies wetend of hij Christelijke heiligen dan wel Heidensche helden bedoelt. Reeds Ficino had in de kerken te Florence Plato gepreekt, de Ciceronianen omschreven Jezus' persoon, maar noemden hem niet, omdat in Cicero

de naam niet voorkomt. Er werd dus waarlijk geen enge gewetensdwang uitgeoefend - astrologie en necromancie konden vrijelijk worden beoefend, de meest lichtzinnige taal werd gevoerd en toegelaten, terwijl geloof en bijgeloof zelfs in naturen als Thomas Morus en Erasmus volkomen ineen-vloeiden, doch mocht men het heiligste al maken tot een spot, aan het gezag van de Kerk, de autoriteit van de Pausen, de macht van het Instituut mocht niet worden geraakt. Men kon naar believen gelooven of spotten - bij voorkeur met de monniken, en wel vooral de bedelmonniken, en die welke de Inquisitie dienden, de Franciskanen en Dominikanen - maar men mocht niet naar zuiverheid en waarheid vragen. Beeld van een maatschappij, moeide de Kerk zich volstrekt niet om de gevoelens en gehoorzaamheid harer leden, mits de uiterlijke eenswillendheid, voorwaarde van haar macht en kracht, grondslagen van de autoriteit, gehandhaafd bleef. De eenige ketterijen die de Kerk nog bestreed, tegen welke de Pausen wetten uitvaardigden, zijn dan ook juist die, welke een individualistisch oogmerk hebben, de tendentie den mensch vrij te maken, en den priester overbodig en dus de Kerk als instituut te ondergraven. Zoo de z.g. ‘epicuristen’, die leerden dat de ziel met het lichaam sterft, waarmee dus priesterzorg, biecht, aflaat overbodig worden, ja, de heele Kerktucht haar recht-van-zijn verliezen zou. Mochten somwijlen de Pausen-zelf geleerde en artistieke ‘ketters’ tegen de inquisiteurs in hun persoonlijke bescherming nemen - de beschuldiging van ‘epicurisme’ faalde niet licht! En Leo X, die veel door de vingers zag en die er meer eer in stelde een brillante Medicis dan een vrome Paus te zijn, vaardigde toch een bul uit waarin de bestrijders van het dogma der individueele onsterfelijkheid werden veroordeeld en ‘weerlegd’.

Want wat werd er van de priesterzorg, wat van de Kerk-

tucht zonder onsterfelijkheid, zonder hemel, hel en vagevuur, dat wil zeggen, zonder biecht, aflaat en zielemissen?

Zoo was het dan in gansch Italië - en ook daarbuiten - een heerlijk en loszinnig leven, dat naarmate de vijftiende eeuw op haar eind liep, de al meer en meer verfijnde vormen aannam, die in meer dan één opzicht aan het Fransche hofleven van vóór de Revolutie doen denken, en die men in Castaglione's 'Il Cortegiano' (de Hoveling) beschreven kan vinden, waarin alles wat artist was zich uiterst behaaglijk voelde, daar hij zich verzekerd kon achten van een goede plaats aan vorstelijke of pauselijke tafel, een goed onderdak, een omgang op voet van volkomen gelijkheid, een juiste waardeering van zijn arbeid en de middelen om alle visioenen van zijn kunstenaarsbrein in werkelijkheid om te zetten.

Den dag dat de verbannen Dante zich aan de voeten der Polenta's te Ravenna nederzette en hun bescherming aannam, werd er een verbond tusschen tyrannie en Renaissance-kunst gesloten, dat nooit verbroken zou worden, heeft eens een Renaissance-kenner gezegd; zoo is het inderdaad, en nooit heeft zich een Renaissance-artist erom bekommerd of de man, die hem tijd en middelen gaf om te werken, een goede plaats aan zijn tafel, de achting en de liefde van zijn gansche gezin - gelijk Donatello die van de Medicis genoot - een schurk en een wreedaard en een geweldenaar was. Michel Angelo niet en Da Vinci niet, Cellini niet en Rafael niet, wat ze zelf mochten zijn, braaf en eenvoudig als Donatello, of egoïst en sceptisch als Cellini.

Artisten zijn geen boetpredikers en boetpredikers geen artisten. Wie denkt hier niet aan de boetebrandstapel, die Savonarola bouwde van alles wat hij den Florentijnen en hun vrouwen aan kunstschatten ontwrong? Of aan de Beeldstormers! Elk heeft zijn taak en in overeenstemming daarmee zijn lust. Wij hebben ieder ons eigen ambacht, ook in

het geestelijke. En het is niet redelijk, het eene ambacht boven het andere den voorkeur te geven, maar het behoort juist tot het ambacht, om dat toch altijd wel te doen!

Doch wel duidelijk zien we, dat het werk der Renaissance op die wijze en langs die lijn noodzakelijk in tweeën moest vallen - dat uit het Humanisme als gemeenschappelijke bron èn de artistieke a-moreele eigenlijke Renaissance, èn de onartistieke, moreele Reformatie moesten voortkomen, die hoezeer ook in vorm en verschijning verschillend, in wezen één zijn: Individualisme, bevrijding van de persoonlijkheid.

In het Noorden zullen de martelaars geboren worden, de menschen voor wie het leven geen bekoring heeft, omdat ze des levens schoonheden niet verstaan, ze zullen dus ook aan 's levens verzoekingen niet bezwijken. Ze zijn als de metgezellen van Ulyssus, die zich proppen in de ooren stopten, om het lokgezang der Sirenen niet te hooren - zoodoende gingen ze niet ten onder, maar ook voor het lieflijk en schuldeloos gezang der nachtegalen waren ze nu doof. Ze hadden hun ziel gered en meteen iets lieflijks prijsgegeven. Hun winst beteekende ter zelfder tijd verlies. Een en dezelfde is de weg opwaarts en nederwaarts. De mannen, die uit en door het Humanisme opstaan, om den zuiveren, individualistischen geest des Christendoms opnieuw te herstellen, moeten evenals de eerste Christenen, sober zijn en kuisch, ze moeten den dood niet schuwen, die ze wacht, omdat ze het leven niet minnen en het leven niet te minnen, beduidt tegelijkertijd het leven niet te kennen en er de heerlijkheid niet van te kunnen smaken. En ze verschijnen, als hun tijd daar is, als de Eenheid in hen tot dien voorloopigen graad van zelf-herkenning komt, welke zich uit den mensch steeds wil realiseeren als Rechtvaardigheid.

Onwillekeurig komen ons hier twee namen voor den geest van twee mannen, die elkaar uit de verte hebben gekend,

korten tijd en vluchtig gewaardeerd, maar die daarna door hun verschillenden aanleg in onbegrip en vijandschap zijn uiteengegaan: Luther en Erasmus - en onwillekeurig denken we aan beider reis naar Rome, naar het Heidensche Rome van Leo X. Hoe de in zijn streng Augustijnerklooster opgebrachte monnik gruwde van wat hij zag, blind en gesloten als hij was voor het stralende gezelschapsleven, de verfijning en de artisticiteit dier brillante wereld, hoe hij zich afwendde, het hart vol walg en bitterheid, van dat Babylon, dat hem uit de verte in zijn eenvoud als een tempel had toegeblonken, waar de Heilige Vader gezeten in hoogheid en verhevenheid verblijf hield. Ook Erasmus was geschokt - maar tegelijkertijd wonderlijk bekoord. Als dat Heidendom was - moet hij zichzelf hebben gezegd - dan was Heidendom in elk geval charmant, geestig, beschaafd, artistiek en hoofsch, vol van verfijning en nobelen zwier, iets onver-toonds en onvermoeds in het grovere Noorden. Zelf gevoelig voor fijne spijs en goeden wijn, zonder een zwelger te zijn - hoe menigmaal hebben niet zijn vijanden zijn voorliefde voor goede Bourgogne tegen hem uitgespeeld - ontvankelijk voor geestvolle en geestige conversatie, voor levensverfijning, voorzichtig zonder lafheid, reeds door zijn weetlust aan het leven gehecht, ondanks zijn slechte gezondheid en zijn geldzorgen, moet hem de reis naar Rome, de aanschouwing van alle onvergankelijke schoonheid en heerlijkheid die met de door simonie en bedrog verworven schatten kon worden gewrocht, bijkans met dat bedrog hebben verzoend, eerder afkeerig van dan begeerig naar breuk en martelaarschap hebben gemaakt, waar reeds zijn sceptische wijsheid hem het partij-kiezen zoo moeilijk maakte. Zoo werd Luther de man van de groote daad, Erasmus de man van de ruime gedachte.

En dan voegt zich in onze gedachte bij die beide namen

nog een derde naam: Poggio Bracciolini, de groote humanist, en we denken aan den merkwaardigen brief aan Leonardo Aretino uit Baden in 1416 geschreven, nadat hij Hieronymus van Praag, den vriend en geloofsgenoot van Johannes Huss had zien verbranden. Als geboren katholiek, als Pauselijk secretaris, afhankelijk van grooten en machtigen, zelf arm en vol levenskracht en levenslust, innig aan het leven gehecht, geeft Poggio in zijn schildering van de gebeurtenissen natuurlijk plichtmatig zijn afkeer van den 'ketter' te kennen, maar de bewondering voor den geloofsheld, voor den martelaar, dien hij met Sokrates vergelijkt en dan weer met Mucius Scaevola en met Cato, is tusschen de regels door vrij wat duidelijker te lezen - terwijl de levendige beschrijvingen den brief nog een afzonderlijke waarde als product van humanistischen werkelijkheidszin verleenen. 'Zijn weerlegging van de getuigenverklaringen was zoo overtuigend, dat geen andere rechtbank, dan een die ingericht was juist alleen om ketters te veroordeelen, aan die getuigenverklaringen eenige waarde zou hebben gehecht.' Hierop volgt dan wel weer een 'ik moet hem veroordeelen, als het waar is dat hij gevoelens koesterde vijandig aan de kerkleer' - maar die plicht belet Poggio niet met diepe aandoening en meegevoel te spreken over Hieronymus' schoonen en onbevreesden dood. Toen de beul het vuur van den brandstapel achter hem wilde aansteken, opdat hij het niet zien zou, zeide Hieronymus: 'Steek het maar aan, zoodat ik het zien kan, want als ik er bang voor was geweest, dan lag ik hier nu niet.' Diep getroffen geeft Poggio die woorden van den martelaar weer, - voorzichtigheid maant hem dan wel opnieuw tot de betuiging dat de veroordeelde een 'dwaalleer' aanhing en den dood 'natuurlijk had verdiend', maar onmiddellijk daarop heet het: 'Mucius liet zijn hand niet zoo geduldig

afbranden, noch ledigde Socrates zoo blijmoedig den gifbeker, als Hieronymus den brandstapel besteeg.'

De wankeling van een geest, die zich naar beide richtingen ontwikkelen kan, is hier duidelijk waar te nemen. Hadde Poggio het leven niet zoo lief gehad - in de eerste plaats handschriften, die hij overal in kloosters opspoorde, uit pure weetgierigheid 'leende' en nooit teruggaf, soms eenvoudigweg stal, maar dan ook verder vrouwen, vroolijkheid, de vrije losse scherts, waaraan zijn 'Facetiae' haar ontstaan dankt - hij zou wellicht een volgeling van Hieronymus van Praag zijn geworden en als hij gestorven. Nu kon hij het niet en was en bleef Pauselijk secretaris en moest voorzichtig en bedachtzaam zijn en zoo heeft hij waarschijnlijk tot in hoogen ouderdom en hoe ook het leven genietend, veel moeten verkroppen, en tot veel moeten medewerken dat zijn rede en zijn geweten tegenstond!

Wie zal beoordeelen of hij al dan niet 'het beste deel heeft gekozen?' - maar wel zien we in een figuur als Poggio op curieuse wijze, als het ware in levend beeld de fundamenteele gelijkheid van Renaissance en Reformatie, die daarna al meer en meer uiteenvielen, waarvan in het algemeen gesproken de laatste de (zedelijke) zelf-onderscheiding, de eerste de zelf-opheffing van de Eenheid elk in haar beste en gaafste vertegenwoordigers reproduceert.

Het bankroet van het Individualisme.

Aldus laat zich dan alles, wat de Reformatie eischte van de heerschende Kerk terugbrengen tot de eischen van individueele vrijheid in een autoritaire collectiviteit. Allereerst en duidelijk in het verwerpen van de priesterheerschappij met al wat er mee samenhangt, voorts in de mogelijkheid om een

zelf gesloten huwelijk ook zelf te verbreken op redelijken grondslag, in de afschaffing van den gedwongen ongehuwden staat op natuurlijken grondslag. Het beroep op het redelijke en natuurlijke is, naar we zagen, reeds in wezen onmaatschappelijk. Maar dan verder blijkt het al heel sterk in de geringschatting der (uniforme, voorgeschreven) 'goede werken' als middel om zalig te worden waartegenover de volle nadruk op het 'geloof" komt te vallen. Ook hier (oorspronkelijk en in wezen, niet in de verwording, toen 'geloof" weer opnieuw 'dogma' beteekende) hetzelfde onderscheid: in de kerk de (maatschappelijke) beoordeeling van daden, in de oppositie-beweging de (individualistische, zedelijke en redelijke) beoordeeling van motieven. Dit onderscheid treedt altijd aan den dag, naar we in de litteratuur van de zeventiende en achttiende eeuw duidelijk zullen zien. Het is het onderscheid tusschen Oud-Testamentische moraal en Nieuw-Testamentische moraal. En daar de Christelijke moraal uitteraard leiden moet tot het 'Oordeelt niet' en het 'Wie zonder zonden is' - zoo is ze maatschappelijk onbruikbaar. In de uniformiteit geldt alleen het algemeene, het zichtbaar resultaat als beoordeeling van de daad. Maar zeker treedt het krachtigst en duidelijkst het oorspronkelijk individualistisch karakter van de Reformatie naar voren in de verwerping van den Vrijen Wil en de aanvaarding van de Goddelijke Genade als eenig heilmiddel en redmiddel voor den mensch.

Voor zoover de Reformatie inderdaad van de Rede uitging, moest ze tot die opvatting komen. De Rede kan den vrijen wil niet aanvaarden, maar de maatschappij kan hem niet ontberen, en getroost zich derhalve elke denkbare rede-verdraaiing (niet opzettelijk bedrieglijk, maar geheel ter goeder trouw) om tot 'vrijen wil' te komen als grondslag van zedelijke aansprakelijkheid, zonder welke geen recht,

althans geen Heilig Recht (en we zagen de noodzakelijkheid van het nuttige om er als ‘heilig’ uit te zien, teneinde eerlijke en idealistische verdedigers te vinden!) mogelijk is. Al deze maatschappelijke argumenten werden reeds door Spinoza genoemd: de redenen van hen die ‘de menschen gehoorzaam, maar niet wijs willen maken’ - merkwaardige anthitese - ze zijn in alle tijden en op alle wijzen dezelfde, nimmer van logischen, doch altijd van nuchter utilistischen aard, onder bergen van spitsvondige geleerdheid en schijn-diepzinnigheid, en schijn-moraal, waarbij dan vooral ‘het geweten’ als betrouwbaar richtsnoer, waartegen alleen de slechtwillende handelt, opgeld moet doen.

Daarom kon het Katholicisme dan ook den vrijen wil niet prijsgeven, waarmee alle tucht en gezag, loon en straf te zamen hangen, en tegelijkertijd geforceerd, Gods Almacht te erkennen, hebben de scholastieken steeds hun toevlucht moeten nemen tot een mystische collaboratie tusschen Goddelijke Almacht en ‘vrij-geschapen’ wil waarvan men de uiteenzetting en verdediging nog bij Erasmus kan aantreffen, die op dat punt noodgedwongen Luther bestreed! Het loont de moeite, deze plaats in zijn geschriften op te slaan, om het gedrukte, levenloos-dogmatische, niet overtuigende, want niet overtuigde van een pleidooi, dat zoo geheel niet strookt met Erasmus' klaren, critischen geest en een sterk contrast vormt tegen den spontanen toon en brillante allure van zijn andere werken! Maar hij moest wel, wilde hij geen ‘ketter’ heeten, dezen hoeksteen van de organisatie, die hij om allerlei overwegingen trouw bleef, tegen beter weten in verdedigen. In den strijd om den vrijen wil immers botsten het collectivistische instinct van het Katholicisme en het individualistische instinct van de Reformatie wel het felst op elkaar in. Dáár lag het zwaartepunt, daar ligt steeds het zwaartepunt en zoo werd het ook gevoeld, en daarom kan

het ook weer niet verbazen, dat het eerste openlijke debat, 't welk Lutheranen tegenover Katholieken in Duitschland werd toegestaan - Leipzig, 1519 - en waarbij het meer als bij een toernooi toeging dan als bij een theologisch twist-gesprek - ook over den vrijen wil handelde! Daar voerde voor de Protestanten de weinig bespraakte Carlostadt het woord en Melanchton souffleerde hem, en schoof hem papiertjes met argumenten toe, tot groote verbolgenheid van Johannes van Eck, den katholieken debater, die daar vrijen wil, (met schuldbelijdenis en absolutie) hooghield tegenover ‘genade’ - welke immers geen kerkverband vereischt - de ‘goede werken’ tegenover het ‘geloof’ - dat is: de machthebbende Organisatie, tegenover het naar Vrijheid strevende Individu. En waar we dit alles nu zien als een verschijning van den strijd, die nooit beslecht kan worden, maar eeuwig en noodwendig is, daar beide grondslagen op zich zelf onhoudbaar, want eenzijdig, maar in hun eeuwig conflict het eenig voorhandene zijn, moeten wij onwillekeurig glimlachen om Melanchtons optimisme, dat van dergelijke theologische tournooien blijvende resultaten verwachtte.

Verwerping van Vrijen Wil is aanvaarding van ‘praedestinatie’ - dat is: van Noodzakelijkheid, derhalve in wezen alweer volkomen redelijk - maar vermorst door de redelooze bijgedachte aan een verdoemenis buiten de natuurlijke verdoemenis, die het gemis van God op zich zelf reeds beduidt. In dien verbasterden vorm stuit de praedestinatie-gedachte op de halfwassen redelijkheid en het spontane rechtsgevoel en maakt van de Godheid een waanzinnig monster dat zich eerst zorgvuldig verbergt om daarna wreedaardiglijk hen te straffen, die hem niet hebben gezien - zooals Pascal dat uiteenzet, doch dit alles is knoeierij. Praedestinatie is Noodzakelijkheid, het eenig-redelijke, en

daarbij het volkomen-rechtvaardige, wanneer we maar overwegen, dat de ware ‘goddelooze’ zich immers juist heel gelukkig voelt in zijn goddeloosheid, zooals de ijdele in zijn ijdelheid, de wufte in zijn wuftheid, zooals de mol in donker, de visch in het water, de kip op twee pooten en de duizend-poot op duizend.

Alleen de weinige ‘uitverkorenen’ weten wat de vele ‘verdoemden’ missen, doch die zouden maar lachen, wanneer de zaligen hen beklaagden, zooals Kallikles van ganscher harte Sokrates een zot noemde, toen hij onbeloonde braafheid een geluk prees boven rijkdom en eer! De gedachte aan straf naast het onheil dier duistere onwetendheid omtrent dat allerhoogste geluk, de ‘kennis Gods’ - is een redeverdraaiing, doch volstrekt noodzakelijk gemaakt toen met de oorspronkelijke Reformatie-beginselen als grondslag Kerken zich gingen vormen, die de beginselen niet konden verwerpen, daar ze als strijdkreet en bindende formules reeds onmisbaar waren geworden, ze evenmin konden begrijpen, daar ze in hunnen werkelijken, individualistischen zin elken kerkelijk-voelende vreemd, want elke Kerk vijandig zijn, en ze dus wel moesten verwringen en vermorsen, zooals eenmaal de oorspronkelijke Kerk het oorspronkelijk Christendom had verwrongen en vermorst, zoodat men gerust kan zeggen dat destijds te Nicaea onder presidium van den grooten Konstantijn Christus ten tweeden male gekruisigd is. En deze noodzakelijkheid deed zich onmiddellijk gevoelen. Want de zuivere Reformatie-beginselen leiden, als alles dat zedelijk en redelijk is, tot ontbinding van de collectiviteit, die tot zelfbehoud onredelijk en onzedelijk moet zijn. En deze ontbinding doet zich dan voor als verwarring en anarchie. De oorspronkelijke Christelijke beginselen zijn in hun vlekkelooze verhevenheid grondslagen des doods, geen grondslagen

des levens, deze zijn steeds het ‘slechte’, het redeloos-uniforme, gedragen door autoriteitsgevoel.

Zoo kan men dan van de Middeleeuwsche mystici, die in zich leefden, maar niet leeren, en niet bekeeren en vooral niet organiseeren wilden, wellicht van Johannes Huss en Hieronymus van Praag nog zeggen, dat zij de dragers van de zuivere Reformatie-beginselen waren - waarvoor dan ook de mystici zooveel mogelijk eenzaam (individualistisch) buiten het leven staan en de beide andere genoemden gewelddadig aan dat leven onttrokken moesten worden. Doch toen de Reformatie een Kerk wilde worden, een organisatie, toen de beginselen van ‘behoud’ het wonnen van die der ‘opheffing’ toen was het ook meteen weer uit - en daarom kan men beter zeggen dat de ware, de geestelijke Reformatie met Luther's optreden in 1517 eindigt, dan dat ze daarmee begint.

Reeds de persoonlijkheid en het optreden van Luther wijst op nieuwe tijden, op een nieuw richtsnoer! Zoo heeft dus het Protestantisme zich alleen kunnen staande houden, voor zoover het in wezen Katholiek bleef of weer werd, en zijn oorspronkelijk vrijheidsbeginsel geheel verloochenend, bindend, belemmerend en verdrukkend optrad. In de Zeventiende eeuw getuigde men in Duitschland, dat het ijzeren juk van Calvijn het houten juk van Rome vervangen had. Het kon niet anders. Ware vrijheid leidt tot verwarring, tot anarchie, ware vrijheid is immers de spiegeling der Verscheidenheid en laat geen organisatie toe. Geen twee menschen kunnen dezelfde levensbeschouwing hebben. Lijkt dit zoo, dan is er al geen levensbeschouwing meer, maar traditie en onderwerping - maatschappij-instinct, algemeen, Katholiek instinct.

De onstichtelijke verbrokkeling en de uiteenvalling, die de Reformatie teweegbracht, was juist haar zuiverend bad - daarmee

vervulde ze precies de taak, die immers was het gewelddadig uiteenrukken van een verstard, versteend gebouw - het goddelijke, miskende slooperswerk.

Het moet miskend worden, want, we zeiden het al: zoo goed als de levenden spontaan den dood moeten schuwen, om te willen leven, om te kunnen leven, zoo goed verafschuwen ze het sloopen, en de tot sloopen geborenen kennen en erkennen den aard van hun werk niet, de hun geschonken illusie is juist, dat ze bouwen, daarom willen ze dan ook bouwen. En zien ze dus hun dierbare beginselen juist door hun ongerepte zuiverheid tot verwarring en ontbinding leiden - langen tijd wordt dat niet gezien, doordat een eerste geslacht van individualisten altijd nog iets van de oude autoriteitsinstincten der vorige perioden in zich draagt! - dan kunnen ze er niet toe komen die verwarring en ontbinding als een noodzakelijk deel des Levens te aanvaarden, maar vertroebelen ze liever hun eigen beginselen om in herstelde ‘orde’ en ‘rust’ hun schijn, hun vorm te redden. Daardoor is het dan ook meteen uit. Altijd looft de mensch instinctief datgene wat zichzelf gelijk blijft. Boven het schielijk-vergane, boven het snelverbloeiende, (het telkens-wisselende wordt het verstarde, versteende geprezen, als karaktervol. Evenmin als de Dood wordt Vervloeiing en Verval als deel-van-leven verstaan.

Met welk een triomfantelijk sarcasme houdt Bossuet, het vleesch-geworden autoriteitsprinciep, de zeventiende-eeuwsche Katholiek - den katholieken lezer van zijn ‘Variations de l'Eglise Protestante’ de onmiddellijke verdeeldheid tusschen de leiders der Reformatie, haar onmiddellijk uiteenvallen, de anarchie waaraan ze het bestaan schonk, de verwarring waarvan ze oorzaak werd, als afschrikwekkende voorbeelden en verpletterende argumenten tegen het Protestantisme voor oogen, zonder dat het in hem opkomt het

redelijke, het Goddelijke daarvan in te zien. Met welk een hoogmoedig medelijden van ‘uitverkorene’ schetst hij de gemoedsverdeeldheid van den hem overigens niet onsympathieken Melanchton, die Luther noch weerstaan, noch volgen wilde, als sprak het van zelf dat ‘orde’ en ‘stelligheid’ superioriteit beduiden en als was niet juist precies het tegendeel waar. En ook de Protestanten zelf doen hun best deze periode van verwarring te vergeten en rekenen hun roem van het oogenblik af dat ze op een paar uiterlijkheden na weer Katholiek werden en ‘vrijheid’ tot een woord, ‘genade’ tot een dogma hadden gemaakt.

Wie, als Bossuet, de onveranderlijke duurzaamheid der Katholieke beginselen prijst boven de wisseling en vervloeiing der oorspronkelijke Reformatie-beginselen doet juist als iemand die een kunstbloem prijst boven een natuurlijke bloem. De kunstbloem, vooral als men haar onder een stolp plaatst en de kinderen op de vingers tikt, die eraan zouden willen komen, blijft wel heel lang zichzelf gelijk, de natuurlijke bloem geen twee seconden, - snel verval na korten bloei, maar levend, in levende felle wrijving en wisselwerking met het al-levende - doch dit bewijst natuurlijk geenszins de superioriteit van de kunstbloem - het tegendeel is waar!

Doch geen mensch kan zijn lieven zien sterven met een koud hart, in het rustig besef van doods Noodwendigheid, zoo kon ook geen Reformator zijn dierbare beginselen zien ondergaan in verwarring en tweespalt en zich troosten met het besef dat dáár juist zijn bestemming lag, maar het hart kromp hem samen en hij schond onwetens het wezen van zijn leer, om er den waardeloozen schijn, den dooden vorm van te redden! En in dien afkeer en dien angst spiegelt zich der Eenheid afkeer en angst voor de volledige zelfopheffing.

Zoo is de volkomen toereikendheid van het geloof, zonder

‘goede werken’ tot een goed leven en een goeden dood, op zichzelf een zuivere Reformatie-gedachte. Indien geloof beduidt de kennis en de liefde Gods, dan is dat immers van nature reeds een volkomen levensheiliging, gelijk alle waarachtige liefde een levensheiliging is, de liefde tot den mensch en tot de menschheid evenzeer als de liefde tot een beginsel, tot een levenstaak.

Maar ook dit op zich zelf zuivere beginsel moest weer falen aan de werkelijkheid, dadelijk al heel kras, toen zich, de anabaptisten beriepen op hun geloof als hun eenige rechtvaardiging en roepend ‘Ik geloof in Jezus, mijn Zalig-maker’ de grofste buitensporigheden begingen. Het is in hooge mate tragisch, de angsten en smarten van een man als Melanchton gade te slaan, den echten humanistischen individualist, huiverend tegen de ziellooze uniformiteit der ‘goede werken’ van de Katholieken, als tegen het geest- en persoonlijkheid-doodende, en toch niet anders durvend dan tegenover de brutale en armzalige interpretaties van de ‘rechtvaardiging door het geloof alleen’ gelijk dwepers en dwazen die opwierpen, de noodzakelijkheid van ‘goede daden’ te bepleiten en wetten te stellen.

De vrijheid van elkeen om aan de Schrift zijn geloof te ontleenen - individualistisch beginsel - moest tot niet te eindigen scheuring leiden. Nadat Luther verklaard had dat hij noch Paus, noch concilie, noch vagevuur, noch voorbidding en tusschenkomst der Heiligen in de Schrift gevonden had, verklaarde Carlostadt dat hij in de Schrift evenmin iets had ontdekt over de reëele tegenwoordigheid van 's Heeren lichaam in de Avondmaalspijs - en de anabaptisten vonden in de Schrift geen aanwijzingen en derhalve voor zichzelf geenerlei noodzaak om zich eenig kerkelijk of wereldlijk gezag te laten opleggen.

Oppervlakkige zoogenaamde materialisten plegen wel te

zeggen, dat al die religieuse anarchie voortvloeide en voortvloeit uit de onduidelijkheid en verwardheid van de Evangeliën - doch dat dit niet waar is, blijkt uit het eindeloos juridisch geharrewar over den zin van wetsartikelen, bij het redigeeren waarvan toch door ‘vakkundigen’ vóór alles naar duidelijkheid is gestreefd, en uit de altijd voorhanden mogelijkheid voor twee advocaten om over een uitspraak van meening te verschillen, zonder dat een van de twee noodzakelijkerwijs een zot behoeft te zijn.

We weten dat men dan ook ten slotte zijn toevlucht maar weer tot autoriteiten, in zoo'n geval tot een eerder gevallen uitspraak van een hoogere rechtbank, zijn toevlucht neemt.

Het leven is - in een gestadige wederzijdsche weerlegging en opheffing - onmogelijk zonder uniforme wetten en erkende autoriteiten en het beginsel der zedelijke vrijheid is niet te verwerkelijken, ook waar het zich niet vertroebelt met onbegrip, hebzucht en heerschzucht.

Te zeer is men nog steeds gewoon het falen van eenig vrijheidsbeginsel toe te schrijven aan den onwil der slechten en de onvatbaarheid van de ‘massa’. En men doet dit instinctief, om altijd door op betere tijden te kunnen blijven hopen. Ook die ‘men’ zijn we allen, zelfs een ‘contented pessimist’ als Shaw. Heeft Wodan gefaald, is Wodan met handen en voeten gebonden, overgeleverd aan Fricka's Wet en Loki's Leugen, dan hoopt men weer op Siegfried. En moet men Shaw's interpretatie van Wagners Ring in ‘The Perfect Wagnerite’ gelooven - en waarom zouden we niet, daar we toch weten welk een werkzaam aandeel Wagner had in de Revolutie van '48 aan de zijde van zijn vriend Bakoenin? - dan beteekent de zegepraal van Siegfried over Wodan, de bevrijding van Brünhild (de Zuivere Gedachte) uit Loki's leugenvlammen, de zegepraal van het anarchistische beginsel over het constitutioneele beginsel, van Waar-

heid over Wet, die zich in Leugen staande houdt. Doch wee ook dezen Siegfried-Prometheus, zoo hij meer dan ‘weerstreving’, zoo hij zelf Jupiter-Wodan zou willen wezen. Niet alleen Alberic's slechtheid en Fafnir's onbegrip, maar de onuitvoerbaarheid, de onhoudbaarheid, de onvervulbaarheid van Vrijheid in zichzelf - daar geen twee menschen, beiden van den besten wil, hetzelfde kunnen willen, hetzelfde kunnen meenen - zal hem nopen tot het stellen van wetten waarzonder leven onmogelijk is en die toch noodzakelijker wijze dwang en dwaasheid inbesluiten, nog duldbaar voor hen, die onder de Wet geboren werden, onduldbaar voor hen die later komen, toegerust met een ander gemoed.

Want het laatste woord wordt nimmer gesproken en ook onder Siegfried-Prometheus' voeten draait de aarde rond. Ook hij kan niet weten en niet voorzien wat lateren zullen willen en zullen zijn: ‘Lo, yesterday's law already fallen out with today's thought!’

De geschiedenis van Luther is de geschiedenis van Wodan. Het is de tragedie van elkeen, die voor zijn beginsel een zichtbare zegepraal, meer dan de rol van eeuwige weerstreving begeert, die zich niet kan tevreden stellen met ‘Neen’ te zeggen op andere steeds redelooze, want steeds eenzijdige ‘Ja's’ - aldus het leven, dat Ja en Neen tezamen is, Eenheid en Verdeeldheid, opheffing en uiteenvalling, verwerkelijkend - maar die zelf ‘Ja’ zeggen wil, daardoor zelf redeloos wordt en zich tegenover het nieuwe ‘Neen’ dat het Leven zelf dan tegenover hem produceert, alleen door tyrannie handhaven kan. Tyrannie voor de sterken, leugen voor de zwakken.

Wodan moest zich met Fricka verbinden, de Gedachte voelde, zich alleen te kunnen laten gelden door de Wet - dit getuigt van inzicht. Maar het allerhoogste Inzicht ware vrijwillig in w e r k z a m e onmacht gebleven en had van

eigen z i c h t b a r e verwerkelijking afgezien. M a a r d i t k a n n i e m a n d. Wodan zelfs toonde d i t inzicht te missen door zijn verbintenis met Fricka: deze kost hem dus zijn Oog!

Eenmaal anderen de Wet gesteld hebbende, moet hij zich-zelven daaraan mede onderwerpen, mag ook ten gunste van uit eigen zaad gesproten Helden zich daaraan niet onttrekken, moet zijn eigen zoon doen sterven, die zich vergreep aan een Wet, waarvan de Wetgever zelf reeds het ontoereikende voelt - moet zijn eigen dochter Waarheid - Brünhilde - wegsluiten achter de vlammende muren van Loki's Leugen. Siegfried doorbreekt ze - doorziet ze - haalt de Waarheid uit haar schuilhoek. Maar zoo Siegfried ook maar op een enkel ding 'Ja' zal willen zeggen, dan zal het hem precies als Wodan gaan. Eeuwige tragedie in alles wat dringt en streeft, dringend en strevend den val van wat hem het liefste is tegemoet, omdat hij zoo moet en niet anders kan, in de eeuwige gebrokenheid van het o o k i n h e m tegen zichzelf gekeerde Leven.

Zoo dit dus met onverbiddelijke zekerheid van de poging tot zichtbare verwerkelijking, tot het stellen van elk vrijheidsbeginsel geldt - hoeveel te jammerlijker moesten dan de Renaissancisten falen, die hun eigen beginsel geen oogenblik werkelijk in vollen omvang begrepen hebben en der Goddelijke Rede instrumenten waren zonder den zin van wat ze deden, recht te verstaan.

Dit leert ons de geschiedenis van Humanisme en Reformatie. Ook de besten niet, ook de meest verlichten niet, konden de zedelijke en geestelijke vrijheid ten volle begrijpen en toestaan - ze waren zelf allerminst nog vrij. Het vagevuur, dat ze bij dag ontkenden, beangstigde ze in hun nachtelijke droomen. Melanchton vermeldt het met droefenis van zijn leerling Stübner - maar hij geloofde zelf in voorteeke-

nen als sexelooze kalveren en vurige vegen aan den hemel. Nicolaas Storck, het hoofd der anabaptisten, gewaagt van zijn (gesprekken met den engel Gabriël - Erasmus gelooft wat hij loochent, de voorbidding en tusschenkomst der heiligen, Luther had visioenen en sinds Calvijn zich op onmiddellijke openbaringen Gods beriep, nam elkeen en volkomen terecht dezelfde vrijheid.

Zoo kon door dit geslacht het individualistisch beginsel der zedelijke en geestelijke vrijheid, voor zoover het ooit in een vluchtig moment geheel begrepen en beleefd kan worden, zeker niet worden begrepen en beleefd. De vrijmaking der persoonlijkheid kon door hen niet worden volbracht, ze waren zelf niet vrij. Ze konden verkondigen, dat de Bijbel de bron van alle waarheid is, maar ze geloofden inmiddels dozijnen dingen, die daarmee volkomen strijdig zijn. Ze waren de voorloopige dragers en uitvoerders van een goddelijke wereldorde, waarvan ze de structuur nog niet in staat waren te doorschouwen; en zoo iets, dan kan ons dit doordringen van de waarheid, dat menschen niets dan scheppende instrumenten zijn, en dat ze vaak worden bestemd tot een taak, die ze zelf niet beseffen en voor de gevolgen waarvan ze (als Melanchton) onmiddellijk terugschrikken. En hoe goed is het, dat ze die gevolgen niet vooraf hebben kunnen beseffen, daar ze dan immers aarzelen zouden het woord uit te spreken, dat toch moet worden uitgesproken, de daad te begaan, die toch begaan moet worden! Niet in de zegepraal van het individualistische beginsel, noch in die van het autoritaire beginsel voltrekt zich 's levens reden, doch juist in de eeuwige botsing, in den eeuwigen strijd tusschen die beide, maar wie wil nog strijden, die weet dat het slechts om den strijd, niet om de overwinning gaat en dat die overwinning van wat hem het dierbaarste is, nooit bereikt zal

worden, terwijl het hem toch boven alles dierbaar moet blijven, omdat hij er anders niet voor strijden zou?

Goddelijke Wijsheid, die geen geslacht meer licht verschaft dan het dragen kan en slechts in hem de structuur der 'Doelloosheid' ten volle bloot legt, die het besef daarvan op zich nemen en dan ook nog 'wel doen en blij zijn' kan!

Dat de Reformatie in beginsel verloopen was bij Luthers optreden, laat zich in de levensbeschrijvingen van Luther-zelf en van zijn tijdgenooten duidelijk nasporen. Ter wille van het beginsel, dat hem dierbaar was en dat in de verscheuring dreigde onder te gaan, moest Luther zich steeds meer als tuchtmeester en tyran, Prometheus zich steeds meer als Jupiter gedragen, uniformiteit forceerend, waar althans even iets was geweest dat naar Eenheid in Verscheidenheid geleek en zijn felheid wekte felheid.

Wanneer de 'distinctie-beginselen' weer opnieuw de overhand! hebben gekregen over een onhoudbaar-gebleken individualisme, vertoonen ze overal een overeenkomstige actie. Elk moet kleur bekennen, moet zich aansluiten, dat wil zeggen, zijn zedelijke en geestelijke vrijheid prijs geven, en zich als soldaat scharen onder een vaandel.

Wie aarzelt, wie tegenspartelt, gaat onder, dat is, hij wordt veracht, belasterd en ten slotte gedood. Distinctie is levensbehoud! Zoo Melanchton, die pas weer wordt bewonderd en toegejuicht, wanneer hij, zijn eigenlijken waren aard verloochenend, den Keulschen Katholieken den huid vol scheldt! Zoo Erasmus, die geen kleur bekennen kan, geen kleur bekennen wil en die door Roomsch en Protestant veracht, als gekraakt werd tusschen twee eenzijdigheden, twee muren van toenemend fanatisme.

En laat ons Morus niet vergeten, den humanist, den schrijver van 'Utopia', dat aan Plato's Staat, aan Rous-

seau's, ‘Contrat Social’, aan St.-Simon's maatschappij-ontwerp doet denken! Hij, de katholiek, voelt zich door Luthers haat en heftigheid - de haat en heftigheid van den goeden partijleider - naar zijn eigen partij teruggedreven.

Eenzijdigheid botste tegen eenzijdigheid - Erasmus wist het wel en vreesde het wel en profeteerde het wel, alles wat uit Luthers optreden volgen zou; hij duchtte het, omdat hij niet kon inzien dat het moest - en Thomas Morus stierf als een ketterjager, waarmee de Spaansche Inquisitie geen oneer zou hebben ingelegd!

Zoo liep dan feitelijk in 1517 de werkelijke, geestelijke Reformatie af en ongeveer op hetzelfde tijdstip - men rekent 1527, de plundering van Rome door de troepen van Karel V - loopt ook de Renaissance af. Met de glorie van de Italiaansche republieken is het gedaan. Ook daar en in dien vorm heeft het Individualisme bankroet geslagen - aan innerlijke verbloeding, niet aan overmacht van buiten, die daarzonder geenszins zou zijn opgetreden - is het ten gronde gegaan.

We zeiden daareven dat in een eerste opkomend geslacht, in de voorhoede van individualisten het individualisme een schijn van houdbaarheid vertoont, doordat het nog niet roekeloos en consequent wordt toegepast, wijl immers in de verkondigers nog te veel latente eerbied huist voor de instellingen, waarin ze nog zijn geboren en opgevoed, dan dat ze die geheel meedoogenloos zouden neervellen. Aldus ontstaat er dan een geestestoestand, waar een rest van onbewuste collectieve en ontzagsinstincten zich vermengt met individualistische instincten, deze temperend en te zamen juist het eenig houdbare, een soort evenwichtstoestand voortbrengend.

Maar een volgend geslacht herinnert zich deze dingen niet meer, kent dat oude ontzag niet meer, durft alle conse-quenties

quenties aan en stelt daarmee de onhoudbaarheid van het beginsel meedoogenloos in het licht. Zoo heeft Voltaire, bij al zijn spotten en schelden, toch nooit geheel de herinnering aan de Jezuïeten, die hem opvoedden, van zich kunnen afzetten - de consequenties van zijn theorieën blijken pas in den woesten haat der na hem komenden, wier kindsheid geen Jezuïeten-paters had gekend.

Hetzelfde verschijnsel in een figuur als Anatole France krasse theorieën, gematigde toepassingen, door eenzelfde verzoenend, temperend, bijkans verteederend herdenken van wat de rede verwerpen moet.

Eenzelfde verschijnsel nu doet zich in de Renaissance voor, waar deze zich toont als een drang om de gansche persoonlijkheid, alle hartstochten en alle lusten in vrijheid uit te leven. Hoe ver Lorenzo de Medicis en zijn tijdgenooten zich lieten gaan op den weg der ongebonden eigenwilligheid, er was toch datzelfde 't welk ze terughield van het grofste; in de zestiende eeuw pas is de roes van levensvreugd verloopen in roekelooze ongebondenheid, in een matelooze, woeste tyrannie als die van de Doria's in Genua, van Alexander de Medicis in Florence. Maar ook dit moest zijn. En wanneer dan het eene werk der Renaissance is volbracht, de kunst zich de vrijheid heeft verzekerd, waarvoor de zedelijke vrijheid voorloopig opgeofferd! werd - dan keeren ook daar de gemoederen in tot dieper levensbesef op individualistischen grondslag, dan voelen velen en uitnemenden de zedelijke vrijheid een nog hooger goed dan de artistieke vrijheid en dan vlammen ook in Italië de brandstapels der martelaren, zoo goed als in het Noorden. En deze gemoedsverandering treedt pas zichtbaar op, zoodra ze noodzakelijkheid is geworden, door de voleindiging van het eerste werk, maar ze was er in aanleg steeds. Voor het zooveel schitterender artistieke element van de Renaissance vergeet men te vaak

het religieuse, dat toch ook de Renaissance nimmer vreemd was. Denken we aan de Platonische Academie. Zoolang de levenslust de overhand hield, kon het tot openlijk verzet op zedelijken grondslag niet komen, is de levenslust gestild, dan herleeft de zedelijke kracht. We hebben reeds eerder opgemerkt, dat het Renaissance-Katholicisme een zeer eigen-aardig karakter droeg - als een curieusen individualistischen trek vermelden we nog het feit, dat de Maria-vereering na Dante tot aan de 'Contra-Reformatie' vrijwel uit de Renaissance-poëzie is verdwenen. Christus is voor deze menschen een symbool, uit Evangelische en Platonische elementen opgebouwd, een navolgenswaardig voorbeeld, de 'voorbidding' de tusschenkomst van een moeder Gods, waarbij het persoonlijke toedoen weer niet meerekent was den onafhankelijken geesten van de Renaissance, blijkbaar, en zeer begrijpelijk, niet langer sympathiek.

Terwijl nu de Spaansche Inquisitie steeds dreigender en verwoeder optreedt, doet zich in de gelederen der verschillende Protestantsche groepen de behoefte aan eenswillendheid tot gezamenlijk verweer en redding der beginselen steeds krachtiger gevoelen - en daarin gaan dan juist, naar we reeds zagen en zeiden, die beginselen op een andere wijze weer volkomen verloren!

Zooals het individualistisch willen al is op te sporen in de Middeleeuwen, wanneer het Autoriteitsbeginsel nog in vollen bloei staat, zoo begint het autoriteits-princiep al reeds weer de overhand te krijgen, terwijl het vrijheids-princiep nog nauwelijks uitgesproken is! Het uitspreken zelf, de poging om het te verwezenlijken, legt er de onhoudbaarheid van bloot en is er de ondergang van. Individualisme, zedelijke en geestelijke vrijheid, eens zoo zeer begeerd, door de Humanisten en Renaissancisten als middel tegen alle kwaad en alle kwaal beschouwd, ziet er thans uit als losbandigheid,

verwarring en anarchie. Zoo ziet elke vrucht er na haar bloei als een vervallen onwelriekende massa uit. Men veroordeelt dan niet de vrucht, maar zegt: deze vrucht heeft haar tijd gehad. Niet aldus de betrokken menschen, zij mogen niet beseffen (of ze zouden niet handelen), ze moeten altijd het voorafgaande zonder voorbehoud kunnen verloochenen, om zonder aarzeling en in vertrouwen het nieuwe te durven beginnen - het nieuwe dat immers altijd weer en zonder aarzeling en in vertrouwen begonnen worden moet!

In het midden van de zestiende eeuw vangt de opbloei van het autoriteits-princiep weer aan 't welk we in de zeventiende eeuw in vollen, als onverwoestbaren luister zullen aanschouwen, om het daarna in de achttiende toch weer volkomen te zien ondergaan!

Zoo glijden langs elkaar de geestelijke seizoenen.

We willen in een volgend hoofdstuk de in de voorafgaande bladzijden ontvouwde beginselen nog aanwijzen in de litteratuur der betrokken tijden.

Individualisme en Oppositie in de Renaissance Litteratuur.

Tijl Uilenspiegel - Reinaert de Vos - Macchiavelli's ‘Principe’ - Thomas Morus' ‘Utopia’.

Het is dan nu het oogenblik om de verschillende verschijnselen van individualistisch willen of moeten, waarin de historie trek voor trek bevestigt wat de rede uit eigen wezen had ontvouwd, gelijk we dat in een vorig hoofdstuk zagen, op te sporen in de litteratuur van den tijd - zooals een ander ze zou kunnen opsporen in alle denkbare andere

levensverschijnselen. We zullen daarbij nog even, vergelijkenderwijs herinneren aan de kenmerkende eigenschappen van de Middeleeuwsche litteratuur, teneinde te doen zien, dat de Renaissance alles anders wilde en zag en dat we dus hier met een ander complex, een ander organisme, een anders ingesteld geestesoog, zich dan ook toonend als andere inzichten en andere overwegingen hebben te doen. Ook zullen we trachten in het licht te stellen welke verschillen en welke overeenkomsten het Renaissance-individualisme vertoont met het Christelijke en met het Grieksche.

We hebben in de Middeleeuwsche litteratuur de duidelijke tendentie opgemerkt, den mensch wantrouwen in te boezemen tegen zijn persoonlijk onderscheidingsvermogen, critiek en intelligentie, door in de kerk en op het gewijde tooneel een voortdurenden nadruk te leggen op de wonderen en mirakelen, waarop de verklarende intelligentie schipbreuk leidt en waartegen list en overleg (van den duivel, dien de kerk gaarne als 'Raisonneur' voorstelt) niet baten. Daar nu de mensch geen ander kompas heeft dan de rede, zoo moet hij zich overgeven aan andere leiding, als hij in zijn rede geen vertrouwen meer heeft. Dat nu is juist de bedoeling, die voortreffelijk wordt bereikt - als altijd niet opzettelijk, maar instinctief, door noodzakelijkheid. Het is de eeuwige drang, want de eeuwige bestaansvoorwaarde, van elke organisatie, en daarom alleen naar den vorm Middeleeuwsch, naar het wezen van alle maatschappijen en van alle tijden.

In hedendaagsche maatschappijen immers zijn de Heiligen en hunne mirakelen vervangen door de Autoriteiten en hunne bevoegdheden, doch het leidend en tot in alle geledingen van het maatschappelijk leven doorwerkend instinct is eenerlei, en de resultaten zijn overeenkomstig: het intimideeren van het individu door het geringschatting voor zijn

eigen redelijk en zedelijk onderscheidingsvermogen in te boezemen, zoodat het zich overgeeft en zich leiden laat. Het mirakelen is enkel vervangen door het orakelen, maar beide slagen volkomen, zoolang het ‘eerlijk toegaat’, zoolang de autoriteiten in zichzelf en in h u n Heiligen gelooven. Want alleen uit een eerlijke overtuiging, een eerlijk geloof in zichzelf putten autoriteiten van elk slag de kracht om zich langdurig en algemeen te doen gelden. Kwakzalverij houdt geen stand.

Hoezeer dit waar is, toont ons de geschiedenis van het tijdperk tusschen het Concordaat en de Juli-Revolutie, gewoonlijk ‘de Restauratie’ geheeten. Het is in die dagen, dat men het katholicisme koelbloedig verwerkt heeft tot een politiek program, het is uit dat tijdperk, dat de verwijten dateeren aan Bossuet, dat hij de groote politieke bruikbaarheid van het katholicisme niet voldoende heeft geëxploiteerd. Geenszins meer geloovend in katholieke dogma's, de katholieke geesteswereld volmaakt ontgroeid - de meest krasse bewijzen van innerlijke onwaarachtigheid liggen in de uitingen van leidende geesten als De Maistre en Chateau-briand voor het grijpen; we komen hierop later terug - hebben die leiders bewust en opzettelijk kerk en koningschap in eere hersteld en geschraagd, omdat kerk en koningschap eenmaal zulke uitnemende diensten als maatschappelijke tucht- en dwangmiddelen hadden bewezen. Dit hebben ze te goeder of te kwader trouw, - door belang of door eerlijke utilistische overwegingen gedreven - dan ook openlijk en onomwonden uitgesproken. Waarlijk, er is toen niets onbeproefd gelaten op het gebied van maatschappelijke dwangmiddelen en paedagogische maatregelen. En ze zagen deze eene kleinigheid over het hoofd: d a t h e t h e i l i g e a l l e e n d a n n u t t i g i s , a l s n i e m a n d h e t o m z i j n n u t a a n p r i j s t , a l s n i e m a n d h e t n u t t i g

noemt of als zoodanig onderkent. Daarom konden dwang noch overreding baten, waren en bleven de hoogescholen 'kweekplaatsen van verzet' en moest de Juli-revolutie van 1830 onvermijdelijk den onvoltooiden arbeid van die van 1789 komen voltooien. De eene Intelligentie produceert zich in 'eerlijke overtuigingen' en dan ook in de meest absurde dingen, in een grenzeloos zelfvertrouwen en dan ook bij de minst-beteekenende lieden alleen zoolang dat blinde geloof, die blinde zelfoverschatting noodig zijn als de grondslagen van het zelfconservatisme.

Het op zich zelf eerlijke zelfvertrouwen der autoriteiten voedt zich echter wel krachtig aan hun ijdelheid, daar in de maatschappij het zijn van 'autoriteit' een zeldzame en dus precieuse onderscheiding beteekent, ook hier vallen dus 'ideaal' en 'belang' tezamen, als steeds in de collectiviteit, zoodat ze zich ten slotte hoe langer hoe leerstelliger en oraculeuzer gaan uitdrukken en het vermogen om hen in hunne ingewikkeldheden te volgen en deze te beamen, op zichzelf alweer een bewijs van hoogere geestesgesteldheid, een maatschappelijke distinctie wordt. Zoo wordt als het ware een legerschare van aanhangers gekweekt, wier roem met die der autoriteiten staat of valt en die dus de autoriteiten-tronen schragen, en alles werkt zoo lang het noodig is, tezamen op het eene doel: versterking van de organisaties, waarin het Leven om het zoo uit te drukken op krachten komt, na den vernielenden en verwoestenden Eenheidsdrang en waarin de Eenheid zichzelf ontvliedt om zichzelf en het noodlottig heimwee naar eigen volmaking te vergeten.

Waar het autoriteitengeloof als instinct krachtig aanwezig is, daar ziet men dan ook een voor het onbevangen oordeel ongelooflijke en ongerijmde algemeene suggestie uitgaan van de onnoozelste professorale uiting. Zoo ziet men in Duitschland voortdurend de professoren (meestentijds en

juist daar eenvoudig vaklieden) zich ‘ex officio’ opwerpen tot het doen van uitspraken over Recht en Onrecht, waartoe artisten en apothekers, sjouwerlieden en boeren evenzeer of evenmin bevoegd zouden zijn. Hollandsche professoren zouden er zich allicht een weinig ridicuul bij voelen. Maar omdat het autoriteitsprinciep in Duitschland zoo sterk ontwikkeld is, bij de geheele constellatie van de Duitsche maatschappij in haar huidigen vorm, glimlacht daar niemand, noch de heeren zelf, noch hun toehoorders, bij het koor van hooggeleerde ‘Es ist nicht Wahr's’.

Op die wijze bezien, kunnen we dan den Mirakelencultus en Heiligen-vereering van de Middeleeuwen, die als bizarre spotvormen van het Christendom eigenlijk nauwelijks verklaarbaar zouden zijn, herleiden tot een uiting van maatschappelijk instinct, tot den allersterksten vorm van autoriteitenvereering. De Heiligen zijn de autoriteiten, hunne mirakelen de diploma's, de bevoegdheidsblijken.

Daar deze nu, met het ermee samenhangend ontbreken van individueele (individualistische) redelijke en zedelijke zelfwerkzaamheid, de hoeksteen is van elke organisatie, zoo zullen we ook elk nieuw geslacht van individualistische sloopers de maatschappij juist daarin instinctief het eerst en het krachtigst zien aangrijpen.

Overal in de critisch-satirische anti-maatschappelijke litteratuur van de vroege Renaissance (later: van de achttiende eeuw) zien we inderdaad de eenvoudige menschelijke intelligentie, het natuurlijk inzicht zegevieren over duistere geleerdheid en slaafsche geleerdenaanbidding, d.i. over critieklooze gezagsonderwerping in het algemeen.

Vaak wordt, om het zuiver-menschelijke nog hooger te eeren boven het officieel-geleerde, het bevoegde, het gediplomeerde, als drager van dat zuiver-menschelijke een kind of een simpele gekozen, waartegenover dan de geleerde heeren

en hun slaafsch gehoor een armzalig figuur maken. De autoriteiten worden in dat verband als kwakzalvers en bedriegers voorgesteld en daar de bedoelde critisch-satirischie litteratuur pas kan ontstaan, wanneer een maatschappij reeds in verval verkeert, juist als symptoom van dat verval, is deze voorstelling op dat tijdstip dan ook volkomen juist. Evenals we het van de Reformators (van Luther) zeiden, verkeeren ook deze critici in den waan, dat ze de maatschappij verbeteren willen, terwijl hun taak is haar te ontbinden, ze meenen zich te richten tegen haar misbruiken en richten zich tegen haar wezen, daar immers datgene wat zij 'misbruiken' noemen, zij het ook niet in die krasse vormen, onscheidbaar met dat wezen samenhangt.

Reeds vaker hebben we in verband met de Renaissance de tweede helft van de achttiende eeuw genoemd en zullen dat ook blijven doen, door de innerlijke overeenkomst der beide perioden.

In den hernieuwden opbloei van het autoriteitsinstinct, die we in een vorig hoofdstuk al aanduidden en nader zullen schetsen, vertoont de geest van de zeventiende eeuw met dien der Middeleeuwen een groote innerlijke overeenkomst, en zooals de Renaissance bestemd was om de Middeleeuwsche maatschappij en hare instellingen te sloopen, zoo zal de achttiende eeuw de zeventiende-eeuwsche maatschappij te lijf gaan. Gelijksoortige bestemming produceert zich in gelijkgestemde wezens, met gelijksoortige wereldbeschouwing, smaak en neiging; we hebben hiervan reeds gewag gemaakt en het zal ons niet moeilijk vallen ook verder in de groote hervormers en brekers van de achttiende eeuw trek voor trek de hervormers en brekers van Humanisme en Renaissance te herkennen.

En zeer duidelijk zien we dan in de litteratuur der beide tijdperken den meest meedoogenloozen spot met de eenmaal

zoo hoogvereerde autoriteiten optreden. Zij worden eenvoudig terzijde geschoven. In de achttiende eeuw treedt bij dien spot ook de ernstige en warme aanval op. We noemen in dit verband vergelijkenderwijs Swift's ‘Tale of the Tub’ en Voltaire's ‘Ingénu’ naast Schillers academische intree-rede, waarmee hij zijn historische colleges begon en waarin hij den vrijen, zoekenden geest hoogelijk en gestadig boven den vakman prijst!

Ja, reeds Pierre Bayle waarschuwde tegen overmatige goedgeloovigheid en verzekert dat ook betrouwbare en deugdzame ooggetuigen, alle autoriteiten en zelfs de kerk-vaders maar onvolmaakte menschen zijn.

Dit afnemen van den eerbied voor autoriteiten en van het geloof in bevoegdheden gaat gepaard met een toenemen van eerbied voor, en vertrouwen in de vrije geestelijke werkzaamheid, in den onbevangen werker.

Deze voorkeur heeft ook nog een anderen, een positiever kant. En hoewel we de nadere uitwerking van dit punt liever bewaren voor de bespreking van de achttiende eeuw, waar de gegevens overvloediger zijn, ligt in dien voorkeur toch weer zulk een frappante aanwijzing dat ‘individualisme’ altijd is: monisme - d.i. dat n i e t in de collectiviteit, maar in het individu, 't welk daardoor tot weerstreving komt, de Eenheid zichzelf herkent, dat we er toch nu al een enkel woord van willen zeggen.

Zoowel de Renaissance als de achttiende eeuw hebben het ‘universeele genie’ opgeleverd - de collectiviteiten namelijk alleen den knappen vakman. Dit is geen toeval. Noch een Goethe, noch een Alberti of een Da Vinci zouden in een bloeitijdperk van collectief instinct hebben kunnen ontstaan. In de collectiviteit is de Eenheid blind voor zichzelf - haar leden zien dus niet de Eenheid, doch de afzonderlijkheid - dat is in het zedelijke: het eigen land en landsge-

bruik, in het religieuse: het eigen geloof, in de wetenschap: het eigen vak. Deze ‘kunstmatige’ distincties zijn voor hen de eenige, de wezenlijke, gelijk we dat in de Inleiding uiteenzetten, dit moet zich dus ook in de wetenschap laten gelden. In het individualisme verdwijnt het patriottisme - Renaissance en achttiende eeuw voelden de heele wereld als hun vaderland - verdwijnt het kerkelijk dogmatisme, en met die andere kunstmatige distincties verdwijnt ook de opvatting van het ‘vak’ als afzonderlijkheid en raakt dus de vakman op den achtergrond. Een geslacht van cosmopolieten en deïsten zal dus steeds, in zijn beste momenten en zijn beste geesten, niet den grooten geleerde, maar het universeele genie te voorschijn brengen. ‘De heele wereld is mijn vaderland’ zet zich in hen om tot: ‘De heele wereld is mijn vak’. Dit is de onweerhoudbare consequentie van het rijpe eenheidsgevoel, dat pantheïsme is. En het is geen toeval maar redelijkheid dat de perioden van sterk-individualistisch willen de groote universeele geesten voortbrachten, die naast zichzelf, in zichzelf de Eenheid beleden hebben: Leon-Battista Alberti, Leonardo da Vinci - Goethe.

Bepalen we ons voor het thans-voorhanden tijdperk tot het volgende curieuse voorbeeld van autoriteiten-geringschatting.

In de voorrede van ‘Don Quichotte’ stelt Cervantes zich-zelven ironisch voor als tobbend over een geleerde introductie voor zijn werk en zich tegen een bij toeval binnentredend vriend beklagend, dat hij waarlijk geen kans ziet om, ‘zooals het behoort en zooals anderen doen’, zijn boek te voorzien van een reeks geraadpleegde auteurs, liefst het heele alphabet langs ‘te beginnen met Aristoteles en te eindigen met Xenophon, Zoïlus en Zeuxis, hoewel de een een schilder en de ander een lasteraar was - gezwegen nog van Plato en de Schrift’! Hier ook de spotternij met conventioneele

autoriteiten-aanroeping en bevoegdheids-kwakzalverij, de spotternij van elke individualistische periode of overeenkomstig temperament. In de Middeleeuwen en de zeventiende eeuw daarentegen zweert men bij autoriteiten, op elk gebied, van de onfeilbare Heiligen af, tot de onfeilbare Schrift, den onfeilbaren Aristoteles en den onfeilbaren Boileau - wiens onfeilbaarheid zelfs de Revolutie overleefde!

Niet alleen de autoriteiten zelf, maar ook hun dupen worden aan de kaak gesteld - en in die wereld van bedriegers en bedrogenen, leeft dan één wakkere geest, die niemands dupe is, ook niet, neen vooral niet zijn eigen dupe, en die in het besef van zijn superioriteit rustig zijn voordeel doet met de botte goedgeloovigheid van de onderworpen massa.

Dit is de typische, de natuurlijke held van de vroege Renaissance: Tijl Uilenspiegel, de triomf en de glorie van het sluwe overleg, en in zijn naar onzen smaak misschien weinig verheven levensbeschouwing vertegenwoordigt hij een belangrijk element van het Renaissance-individualisme, het verlangen zich vóór alles te laten gelden, en in een wereld waar men of hamer of aambeeld wezen moet, in geen geval aambeeld te zijn, voorloopig zonder eenige verdere zedelijke bekommering, in een glorieus gevoel van nieuw-verworven vrijheid en pas-bevochten durf.

Zoo beschouwd en met de Middeleeuwen als achtergrond krijgt dan vooral Uilenspiegels avontuur bij den landgraaf van Hessen een ruime en algemeene, zeer eigenaardige beteekenis. Uilenspiegel geeft zich daar naar men weet voor kunstschilder uit en zal de gansche grafelijke familie van haren oorsprong af met al haar wederwaardigheden op het doek brengen tegen een goede belooning in gouden dukaten. Hij neemt dit aan, vooraf verklarend, dat slechts zij, die van wettige geboorte zijn, het kunstwerk zullen kunnen zien. Voor de anderen zal het schijnen als was er niets dan het

grauwe doek. Onnoodig te zeggen dat Uilenspiegel en zijn kornuiten de dukaten verbrassen en in de zaal waar 't werk te geschieden heet, een vroolijk leventje leiden - tot de dag daar is en de landgraaf het kunstwerk in oogenschouw wil nemen.

Daar staat hij dan en ziet slechts het naakte doek en wil het niet weten en wrokt tegen zijn moeder, die dus blijkbaar indertijd zijn vader bedroog - en de landgravin en het geheele hof - niemand ziet iets dan het ledige doek en niemand durft het zeggen, en de een geeft over het kunstwerk dat er niet is, al geleerder ‘kunst-historische’ opmerkingen ten beste dan de ander - hoeveel theologen-geleerdheid en theologen-bevoegdheid is er niet besteed aan buitengemeen-diepzinnige teksten, die tenslotte bleken op vertaalfouten en begripstekorten berustende onzin te zijn! - totdat een hof nar (in het verhaaltje zelfs maar een ‘narrin’!) verklaart dat er geen schilderij te bekennen en dat Uilenspiegel een bedrieger is. Deze landgraaf en zijn hof beelden zuiver den geest van den goedgeloovigen Middeleeuwer, van elken in een collectiviteit opgaande, die eerder zijn eigen oogen wantrouwt en zijn eigen moeder verdenkt, dan een ‘mirakel’, 't welk zijn oogen en zijn moeder desavoueert en dat hem met het noodige aplomp door een kwakzalver wordt opgedrongen, te durven in twijfel trekken. En de moraal: dit wordt er van den mensch, die zich alleen maar op ‘gezag’ verlaat, zijn critisch oordeel werkeloos stelt -; zijn oogen zelf zijn hem dan ten slotte van geen nut meer!

Zooals we weten, heeft Andersen dit thema overgenomen - of naar eigen ingeving aangewend - in zijn sprookje ‘De Nieuwe kleeren van den Keizer’. De zoogenaamde wevers worden daar voorgesteld als gemeene bedriegers, Uilenspiegel echter als een schalk, wiens devies ‘mundus vult decipi, ergo decipiatur’, het devies was van

den tijd. Overigens, en dit maakt het Uilenspiegel-avontuur tot iets universeels, iets van alle tijden, bedoelt ook Andersen het gebrek aan zelfvertrouwen, aan persoonlijk inzicht, samenhangend met menschenvrees en autoriteitenvereering, (collectiviteits-instinct) aan te toonen! Andersen laat een kind, de auteur van 'Uilenspiegel' een dwaas het verlossende woord uitspreken. Dezelfde strekking: 'kinderen en gekken....', maar in elk geval: geen autoriteiten!

In geen enkel onmaatschappelijk tijdperk, in geen enkelen critisch-satirischen geest blijft deze spot met autoriteiten-verheerlijking achterwege. Met welk een immens genoegen vermeldt Anatole France (in een der opstellen van zijn 'Vie Littéraire') het geval van een op het admissie-examen voor de Hoogere Krijgsschool opgegeven dictee, door het gansche land als afgrijselijk en barbaarsch 'ijzervreters-Fransch' uitgekreten en dat ten slotte onvervalscht proza van niemand anders dan den grooten Michelet bleek te zijn - zonder dat een der 'kenners' er iets van had bemerkt. In een eenige jaren geleden hier te lande verschenen roman wordt een zeer vermakelijk tooneel opgehangen van een filologisch college, waar bijzonder hooggeleerd en diepzinnig wordt geredetwist over een 'duistere plaats' die ten slotte een grove drukfout blijkt te zijn. Dergelijke college-uren kunnen soms eeuwen lang duren, voor een kind of een simpele de 'duistere plaats' of de 'raadselachtige tekst' zonder eenig respect voor de over het onderwerp volgeschreven boekerij abacadabra heet. Daartoe moet een nieuw, van binnen-uit veranderd geslacht het licht hebben gezien.

Dit wat den 'Landgraaf', den Middeleeuwer betreft, thans over Uilenspiegel-zelf, de eerste gestalte van de jonge Renaissance.

Waarin onderscheidt zich, kan men vragen, de bedriegende Uilenspiegel van de bedriegende Middeleeuwsche

monniken, die op niet minder sluwe wijze dan hij de lieden het geld uit den zak weten te kloppen?

Tegenover Uilenspiegels avontuur laat zich als pendant de bekende monnikenstreek vertellen, die aan een kwartjes-vinderstruc doet denken: hoe een monnik rondreist met een handlanger die, voorgevend hem niet te kennen, midden onder een hel-en-verdoemenis donderende preek zich plotseling als bezetene aanstelt, zich den duivel laat uitbannen, uitbundig zijn genezing uitjubelt en de verbijsterde schare nog eens opnieuw van de goddelijke krachten der duivel-bezwerende monniken overtuigt.

Het onderscheid tusschen den een en den ander is het algemeene onderscheid tusschen den Renaissance-bedrieger en den Middeleeuwschen bedrieger, tusschen maatschappelijke ‘ondeugd’, en individualistische ‘ondeugd’, tusschen den geweldenaar en den.... Uebermensch. In hoogste instantie vinden we hetzelfde verschil terug tusschen den Vorst zooals Macchiavelli leeraart dat hij moet wezen en den Vorst, zooals hij meestal is, doch waartegen Macchiavelli hem als tegen een slecht voorbeeld waarschuwt, ongeveer volgenderwijze: ‘Niet van wat ge zijt, maar wel van wat ge schijnt, hangt uw welslagen in deze wereld af, daarom moet de Vorst (zoo hij zich handhaven wil) kunnen veinzen. Daar nu vooral vertoon van religieuse gezindheid het volk inneemt en misleidt, mag hij dat vertoon niet achterwege laten. Maar hij moet niet tot de smakelooze overdrijvingen vervallen van een zeker Vorst in onze dagen, dien het mij niet voegt hier te noemen (bedoeld is volgens commentatoren Ferdinand de Katholieke) en die voortdurend den mond vol heeft van zijn vroomheid en zijn Christelijkheid, terwijl we toch heel goed weten, dat hij, als hij deed naar zijn zeggen, allang kroon en landen kwijt zou zijn.’ Dat is krachtige Renaissance-oprechtheid, na en

tegenover zwakkelijke, Middeleeuwsche, maatschappelijke zelfverheerlijking, individualistische zelfkennis, na maatschappelijke zelfmisleiding. De bedrieger Uilenspiegel weet precies wat hij waard is, de bedriegende monniken zullen altijd met sophistieken praat en sophistieke penitentie anderen in de verdoemenis, zichzelf in het reine en zelfs in den hemel weten te praten.

Zóó gezien wordt 'Het Recht van den Sterkste' ook waarlijk het recht van den sterkste, zoo is het duldbaar, redelijk en bewonderenswaardig. Niet de gepantserde en huichelende zwakkeling is de 'sterkste', niet hij die het meeste geld en troepen achter zich heeft en in zich den waan van zijn 'goddelijke roeping', die met de fictie van zijn nobele doeleinden op de lippen steden plat brandt, maar de sterkste is hij, die 'onder zijn eigen beheersching staat', met dien verstande dat hij zichzelven kent, aanvaardt en zonder illusies, zonder leugens, zonder aanroeping van een barbaarschen Volksgod, zijn doeleinden nastreeft en zijn daden op zich neemt: Lorenzo de Medicis. Ook voor deze sterken geldt het: waarachtig is waar en eerlijk is zedelijk. Doch hoevelen zijn er niet onder de Machtaanbiddende gepantserde marionetten, die zich 'Uebermensch' wanen-een woord dat Nietzsche nimmer in het meervoud gebruikt, wetend den waren Uebermensch eenzaam boven allen en tegen allen, met als ergsten vijand den Staat!!-en hoe zeldzaam weinig zijn daarentegen degenen, die werkelijk zichzelf zonder moreele frasen geweldenaar erkennen, en dan nog geweldenaar blijven kunnen en durven. Verreweg de meesten worden door zelfinzicht van wat ze dan als misdaad gevoelen afgehouden en aldus onschadelijk gemaakt, en de heel enkelen, heel sterken, die 'slecht' willen zijn, weten te zijn en kunnen zijn, ontleenen daaraan hun recht. 'Elks Recht gaat, zoover zijn Macht gaat' leert immers ook Spinoza. Maar de ware

macht ligt in de Rede, niet in kanonnen en geld en dwang op anderen uitgeoefend. En Spinoza verstaat onder ‘Macht’ door nog slechts ‘wijsheid’ en ‘zelfbeperking’. Doch de zelfmisleiding maakt ook van den zwakke een overweldiger.

‘In der Bosheit begegnet sich der Uebermüthige mit dem Schwächlinge’. Hoevelen der zwakkelingen blazen zich op tot ‘overmoedigen’, sinds ze zich, niets meer dan afgerichte ledepoppen, in hetzelfde onzalige uur met den ‘krijgsman’ uit Nietzsche's Zarathustra hebben vereenzelvigd, waarin zich vulgaire egoïsten voorloopers van den Uebermensch waanden en brulden als leeuwen, zonder ooit te zijn ‘kameel’ geweest!

De Renaissance-litteratuur creëerde den sterken, bewusten overweldiger, den Overmoedige, uit bewondering voor zijn intelligentie en zijn grenzeloozen zedelijken durf - in de Middeleeuwen zoo gering geteld, welhaast geminacht - vooral voor zijn roekelooze zelfaanvaarding, in collectiviteiten onbruikbaar en dus onbekend, creëerde hem in de gestalten van Uilenspiegel, Reinaert de Vos en Macchiavelli's ‘Principe’.

Deze drie, hoezeer ook verschillend, en hoe zonderling hun samenvoeging moge aandoen, behooren bij elkaar: gedrieën beduiden ze de triomf van de intelligentie over de zotheid, dat is: van het individu over de collectiviteit, waarvan ‘zotheid’ het wezen is, van de oprechtheid over de huichelarij, van het realisme over het nog immer zoo geheeten ‘idealisme’, van de zelfaanvaarding over de zelfmisleiding, van den Uebermensch over den huichelenden geweldenaar.

En Uilenspiegel is de eerste Uebermensch.

‘Reinaert de Vos’ is onvergelijkelijk veel dieper dan ‘Uilenspiegel’, het is een proeve van volkomen moderne (in den zin van individualistische) maatschappij-critiek, van hooghartige maatschappij-verachting en roekelooze vast-

beslotenheid daarin tusschen dief- en diefjesmaat, zot en zotshulp aan het langste eind te trekken, in de overtuiging dat de ware superioriteit de superioriteit der intelligentie is. Is het hondje Courtois, dat Reinaert aanklaagt wegens openlijke diefstal van zijn (slinks gestolen) worst, niet de sluwe woekeraar, de ‘handige zakenman’ die zich over den rappen roover beklaagt? Is de zoogenaamde Wereldvrede van koning Nobel, waarvan muizen en ratten en zoovele andere zwakke dieren uitgesloten blijven, niet de hoon aan het zoogenaamde Recht in de maatschappij, dat in werkelijkheid een verbond van de sterken (hier in den gebruikelijken zin genomen) tegen de zwakken is, waarbij de sterken alleen aan banden worden gelegd, voor zoover ze elkaar zouden kunnen benadeelen, ja, de hoon aan een gansche, geocentrische en anthropocentrische wereldbeschouwing?

Over den pastoor, die elkeen absolutie belooft, die Juleke, 's kosters vrouw, uit de Schelde vischt - kunnen we zwijgen, hij is het vaste spotbeeld in die gansche litteratuur, ook over den respectloozen overmoed, die Belijn, den R a m , tot een hofkapelaan verheft. Maar welk een prachtcarricatuur van den Gezalfde Gods, den Koning, is deze Nobel, die met den mond vol mooien praat zijn trouwste dienaars verloochent, en al de hun gedane toezeggingen van vergelding en eerherstel vergeet, zoodra Reinaert hem goud belooft. Dat zijn de heerschers - en de dienaren en hovelingen een pak van 't zelfde laken, zóó is de wereld en wat rest den intelligente anders, dan met de zotheid en de slechtheid van de anderen zijn voordeel te doen?

Het is zijn volkomen recht, daar hij ‘de beste’ is. Schijnheilig is Reinaert, doch niet als Shaw's geliefkoosde ‘Clergyman-shareholder’ - maar als Macchiavelli's Vorst - elkeen dupe makend, maar nimmer zijn eigen dupe, geen deugd

bezittend, maar ook geen deugd huichelend - anders dan als welbewust middel tot een bepaald oogmerk - en in zijn hart ook geen deugd van anderen eischend of verwachtend. Doch daartoe wordt meer geestkracht dan die van den gemiddelden ‘Clergyman-shareholder’ vereischt! En meer oprechtheid.

Nu is het juist echter de ingeschapen - in de Inleiding als ‘noodzakelijk’ ontvouwde - afkeer van elke maatschappij tegen deze en iedere werkelijke oprechtheid, die den naam Macchiavelli als met een zwart aureool van dui-velsch cynisme heeft gemerkt - en wellicht is het de walging bij het wederzijdsch vertoon van zedelijke verontwaardiging - datzelfde praten over eigen heilige rechten en heilige plichten, 't welk we gedurende den oorlog nog krasser dan in vredestijd (het is er steeds) moeten aanhooren en aanschouwen, nog gezwegen van der neutralen larmoyant geteem over 's werelds slechtheid, wellicht is het precies om dit alles, dat ‘Il Principe’ thans zoo bijzonder aangenaam en verruimend aandoet bij het lezen - als bijvoorbeeld Shaw's ‘Common sense about War’. Hier is ‘common sense’ en dit heet hier als daar, als altijd: cynisme.

Maar één ding dient men dan toch wel te bedenken en één ding wordt maar steeds vergeten: als Macchiavelli cynisch is, dan is Plato, de hoogvereerde, de hoogverhevene, precies evenzeer en om precies dezelfde reden cynisch. Macchiavelli zegt: wie macht wil hebben, moet liegen en dwingen, mag nimmer zich om Recht bekreunen. En Plato zegt over den Rechtvaardige, over hem, ‘die niet braaf schijnen, maar braaf wezen wil’ (juist de woorden, die Macchiavelli bezigt) ‘dat men hem zal geeselen, folteren, boeien, de oogen uitbranden en ten leste, na alle mogelijke rampen, kruisigen’. Het is de bekende passage uit den Gorgias, waarin egocentrische kleingeestigheid, die steeds op iedermans stal zijn

eigen stokpaard terugvindt, een ‘voorspelling van Christus komst’ heeft gezien, maar die op elken waren rechtvaardige, in elke maatschappij, van toepassing is - iets dat natuurlijk nimmer door de geleerde steunpilaren van eenige collectiviteit kan worden gevoeld of toegegeven.

Het is wellicht juist om dat heldere inzicht in de werkelijkheid, dit ontbreken van goedkoop, maatschappelijk ‘idealisme’, dat Plato door Shaw zeer eigenaardiglijk een realist wordt genoemd, in verband met Ibsen (in ‘The Quintessence of Ibsenisme’) dien hij ook een ‘realist’ heet, tegenover de maatschappelijke ‘idealisten’ naar spectatorialen trant. Zij die gewoon zijn, zich bij de gebruikelijke, buitengemeen enge opvatting van ‘realisme’ neer te leggen, zullen waarschijnlijk wel volstaan met Shaw's opvatting als ‘paradoxaal’ ter zijde te schuiven - zoo is men het spoedigst gereed - maar het komt ons voor, dat Shaw hier weer het volkomen juiste inzicht toont: If the term realist is objected to on account of some of its modern associations, I can only recommend you, if you must associate it with something else than my own description of its meaning to associate it, not with Zola and Maupassant, but with Plato’.

Ditzelfde ‘Platonische’ realisme bedoelen we, als we spreken over Renaissance-realisme en achttiende-eeuwsch-realisme na en tegenover de collectieve verblindingen en begripsverwarringen, de collectieve ‘idealen’ en collectieve exaltaties van de zeventiende eeuw en de Middeleeuwen.

Het is hetzelfde ‘realisme’, waarmee in het Evangelie de Oude Wet als ontoereikend en onvoldoende wordt herkend en aangetoond - hetzelfde ‘realisme’ waarvan Spinoza de blijken geeft, als hij over den ‘krijgsheld’ en den ‘edelman’ spreekt, het beduidt eenvoudig ‘begrip’ en is als zoodanig anti-maatschappelijk.

Wie dus met eenigen schijn van recht Macchiavelli cynisch wil blijven noemen, zal voortaan ook Plato voor een ‘cynicus’ dienen uit te maken. Beiden toonen aan de volkomen onvereenigbaarheid van macht en heerschappij met ware eerlijkheid en ware rechtvaardigheid, door een overeenkomstig individualistisch inzicht.[1)] Plato wendt zich, na dit geconstateerd te hebben, weer van de werkelijkheid af en geeft den raad, dien niemand volgen kan: afzonderlijk in deugd te leven. En omdat iedereen zich gaarne vleit, dat hij dit eigenlijk alreeds doet, en zijn medeplichtigheid aan het gemeene kwaad liefst loochent en vergeet, daarom vindt men Plato niet ‘cynisch’. Maar Macchiavelli b l i j f t in de werkelijkheid, waar immers altijd machthebbers zijn, vele vorsten en vele gegadigden naar het métier van vorst en naar andere machtige posities. Hun houdt hij in zijn Vorstenschool voor, dat zij zich niet behoeven te vleien, deugd te kunnen beoefenen, als zij macht begeeren

1) Sommigen doen dat zelfs zonder het te weten of het zoo te bedoelen, als het ware ‘in hun onschuld’. Zoo heeft onlangs de Delftsche Hoogleeraar Professor Kips voor een leergierig Berlijnsch gehoor betoogd, dat Nederland in de 17e eeuw een wereldrijk kon zijn geworden, indien het zich aan ‘De Oranjes’ had onderworpen en de heele bende der De Witten en Olden-barneveldts - waartoe naar den geest ook Spinoza behoorde - tijdig de hersens ingeslagen. Liberalisme heette hij het groote beletsel om wereldrijken te stichten. Sommige ‘liberale’ bladen hebben zich over wat ze noemden ‘wetenschap in dienst van politiek’ geweldig boos gemaakt. Zeer ten onrechte. Met ‘wetenschap’ hebben dergelijke uitingen niets te maken -, maar de man had intusschen *volkomen gelijk*. Elke poging naar Recht op waarachtig zedelijken grondslag (wat ‘liberalisme’ dan toch wil zijn en wellicht wel eens een oogenblik is geweest) verzwakt de kracht van een collectiviteit en staat dus de stichting van wereldrijken en dergelijke collectieve prestaties in den weg. De professor heeft het goed gezegd, voor een collectiviteit geldt: hoe slechter, hoe hechter. Zoo hij in dezen vorm de conclusie van zijn stelling aandurven en ze daarna nog verdedigen zou, dan ware hij bijna.... Uebermensch!

en dat hun ‘recht’ op zijn best het Recht van den sterkste is. Wie dat dan niet aandurft, moet geen Vorst willen zijn en zal geen Vorst willen zijn. Doch wie het wel wil en wel durft, vindt dáár de voorschriften van het métier: in welke gevallen het goed is, in veroverde streken verdeeldheid te zaaien, in welke gevallen het heerschend vorstenhuis gedood, dan wel verbannen moet worden, wanneer men moet om-koopen en wanneer men moet vleien, wanneer dreigen en wanneer overreden, wat het nut is van partijtwisten in overwonnen gebieden en op welke wijze de veroveraar ze het best aanwakkeren en in stand houden kan - kortom, de raadgevingen, die schoon onuitgesproken nog steeds den grondslag uitmaken van wat men ‘hoogere diplomatie’ pleegt te noemen, van de koloniale en Europeesche politiek der machthebbende mogendheden, met dit verschil, dat de Renaissance-tyran - Macchiavelli's boek is aan Lorenzo de Medicis opgedragen - deed wat hij deed zonder de Schrift in de hand en den mond vol zedelijk vertoon, zonder de hedendaagsche sprookjes van ‘Heerschersdeugden’ en ‘Heerschersverantwoordelijkheid’, ook waar de heerscher op het best noch iets ten goede, noch iets ten kwade uitrichten kan en meedrijven moet met de toevallig bovendrijvende partij.

In dit spel van kracht en tegenkracht kon elk zich opwerpen tot tyran, maar ook tot tyrannen-belager en tyrannen-moordenaar - en ofschoon men den tyran soms bewonderde, altijd vreesde en vaak benijdde - vele sympathieën waren bij den tyrannen-moordenaar. In elk geval was het pompeuze woord ‘Koningsmoorder’ in zijn geëxalteerde beteekenis, welke samenhangt met het dogma van de goddelijkheid des konings van vroegere en latere eeuwen, dien ganschen tijd vreemd. Toen Lorenzo de Medicis in 1478 de deelhebbers aan

de Pazzi-samenzwering, - waaronder een bisschop in vol ornaat - buiten de vensters van hun eigen paleis liet ophangen, was dat eenvoudig de daad van een r e a l i s t, van een man, die weet dat hij 'hamer of aambeeld' moet zijn, die vastberaden en koelzinnig handhaaft wat hij bezit, maar die zich niet inbeeldt, dat hij de 'onverlaten', die zich aan zijn goddelijke persoon vergrepen hebben, hun 'gerechte straf' doet ondergaan. De krachtige individualist kent zijn eigen methoden en zijn eigen wegen en weet dat ze precies als die der anderen zijn. Hij heeft de fictie van zijn 'goddelijkheid' niet noodig om zich te handhaven. Zijn Recht is het uitgesproken Recht van den Sterkste.

De inbeelding van eigen 'goddelijkheid' - algemeen, naar we weten, onder de vorsten van de zeventiende eeuw - is de steun der innerlijk zwakken en hun daarom 'van Godswege' toebedeeld. Want in een gezonde maatschappij is ook de koning, zelfs een brillant en schijn-sterk koning als bijvoorbeeld Lodewijk XIV, maatschappelijk, dat wil zeggen: egocentrisch en innerlijk zwak. Een individualist alleen kan Uebermensch zijn, alle zelfmisleiding derven en dan nog in geweld en tyrannie zich staande houden, en dat is kracht; Napoleon zou hebben kunnen, hebben durven heerschen met Macchiavelli's 'Vorstenschool' in de hand - Lodewijk XIV had de fictie van zijn goddelijkheid van noode om te durven zeggen: 'l'Etat c'est moi' en zijn 'bon plaisir' te doen gelden als wet. Hoe zwak is een Lodewijk XIV bij een Lorenzo de Medicis! Het schijn-krachtige 'l'Etat c'est moi' is alleen naar den vorm een woord van zelfbewust individualisme - in wezen is het de uiting van de opperste Autoriteit, die zich weet gedragen door de religieuze adoratie van een volk, en vooral door den in het dogma zijner goddelijkheid uitgedrukten wil van een God. De sterke vorst is Macchiavelli's Vorst, die alles wat zijn

métier beduidt, in koelbloedig besef onder de oogen ziet, en dan nog eigen weg durft gaan.

Beschouwen we Lodewijk IX, Lorenzo's tijdgenoot, zonder zijn vermaarde bijgeloovigheid, zwijgen we eens van den fameuzen hoed met heiligenbeeldjes - met zijn wezen en zijn overtuigingen had dit alles immers even weinig te maken als de tic of de manie, waaraan de koelste, redelijkste mensch van alle tijden onderhevig kan zijn - dan vertoont ook hij op merkwaardige wijze de treffende trekken van den Vorst naar het hart van Macchiavelli. In zijn geringschatting voor uiterlijke distinctie-middelen, voor ceremonieel, in zijn r e a l i s m e , behoort hij tot het type van individualistische vorsten, zooals de Renaissance en de achttiende eeuw ze hebben voortgebracht: Lorenzo de Medicis, Frederik de Groote.

Zijn groote mededinger en tegenstander, Karel van Bourgondië (‘De Stoute’) is daartegenover het type van den middeleeuwsch-zeventiende-eeuwschen maatschappelijken vorst, van den ‘Gezalfde Gods’ - in zijn prachtlievendheid, zijn overschatten van uiterlijke distinctie-middelen, zijn hangen aan ceremonieel. De triomf van Lodewijk IX over Karel van Bourgondië is dan weer de triomf van het intellect over de stupiditeit, van Renaissance-realisme over Middeleeuwsche fantasterij - de triomf van Reinaert de Vos!

Doch hoe weinig hebben zelfs denkers en individualisten gevoeld voor de grenzelooze zelfaanvaarding, het heldhaftig realisme van Macchiavelli, zijn afkeer van al de zalvende zelfmisleiding, die men nog maar altijd ‘idealisme’ heet, voor de kracht en de onversaagdheid, waarmee hij de structuur der dingen bloot legt, zonder halfweg terug te schrikken. Rousseau kon in het bestaan van zulk een cynisch monster eenvoudig niet gelooven en spreekt in zijn ‘Contrat Social’ het vermoeden uit, dat Macchiavelli's boek

de vorsten en hun misbruiken heeft willen hekelen en dat hij voor zijn veiligheid den vorm van lessen en raadgevingen koos. Een mensch ziet toch maar altijd wat hij gaarne wil! Macchiavelli is immers heel geen uitzondering, al heeft hij de daden en instincten zijner tijdgenooten den vorm van een theorie gegeven. Zijn nuchtere, realistische geest was de geest der Italiaansche Renaissance - spreekt er dan een andere uit de mémoires van een Philippe de Commynes, uit de gedenkschriften en brieven van Pausen en condottieri? Weten we niet hoe ze glimlachen over de frazen van 'heilig recht' en 'heilige plicht', waaraan de innerlijk-zwakke Noordelijke Middeleeuwers zich staande hielden (en nog houden) omdat ze de onbedekte waarheid van hun eigen drijven, van hun hebzucht en heerschzucht niet dragen konden, hoe ze al die exaltaties doorzagen, zij, de eersten, die huurlingen gebruikten, omdat ze niets bijzonder verhevens vonden in den soldatendood, en die ook alle andere dingen eveneens koelbloedig noemden bij hun waren naam?

Ook Spinoza (in zijn 'Staatkundige Verhandeling') oppert de veronderstelling, dat Macchiavelli's boek als een waarschuwing aan de lieden, om geen vorst met absolute macht te bekleeden, moet worden opgevat, daar immers 'een wijs man niets zonder een goed oogmerk doet'. En ook Spinoza ziet, aldus onderstellende, de verborgen, zedelijke waarde van 'Il Principe' over het hoofd, welke deze is: dat het geen koning, geen mensch onkundig laat omtrent datgene wat hij zal hebben te doen als hij reikt naar de macht!

Tegenover deze, in den gangbaren zin, weinig idealistische verheerlijking van den sterke, stond een min of meer idealistisch-getinte haat tegen den tyran. Niet elkeen, zelfs toen bijna niemand, had het tot Macchiavelli's hoogte van

levenserkenning en zelferkenning gebracht en menige eerzuchtige jongen, met geen anderen wensch in het hart dan de ledige plaats te bekleeden, die de moord op een tyran hem laten zou, tooide zichzelf met den naam van Brutus, meer dan dat hij een Brutus was. Doch dit bewijst tegelijkertijd althans in welk een hooge vereering, vooral gedurende de latere Renaissance, de idealistisch-opgevatte tyrannendooder stond - als 'Brutus' al dan niet historisch juist!

Zoo we den Middeleeuwschen geest van gezagsvereering en critiek-looze onderwerping meenden te mogen zien gesymboliseerd in den haat van Dante jegens Brutus, dien hij, met Judas tezamen, doemt in de benedenste Hel - dan mogen we den Renaissance-geest van individualistischen vrijheidszin en zelfgevoel zien gesymboliseerd in de vereering van het Renaissance-genie Michel Angelo, voor dienzelfden Brutus! Voor zijn vriend Donato Gianotto vervaardigde Michel Angelo de buste van Brutus als held, de eenige 'fantaisie buste' van zijn hand, en in Gianotto's 'Dialogen over Dante's Divina Commoedia' is een gesprek van den auteur met Michel Angelo opgenomen, waarin deze laatste de daad van Brutus vurig verdedigt. Enkele jaren tevoren, in 1536, was Alexander de Medicis gedood door Lorenzino, die als een tweede Brutus werd geroemd en over wiens daad De Musset een drama heeft geschreven ('Lorenzaccio') dat hier ter zijner tijd bijzonderlijk vermeld en besproken zal worden.

Overbodig te zeggen dat het verschil tusschen Dante eenerzijds, den schrijver van 'Reinaert', Michel Angelo en Shakespeare (in 'Julius Caesar'; later uitvoeriger aan te toonen) anderzijds, geen toevallig, persoonlijk verschil is, maar een fundamenteel verschil, in den geest des tijds, door de verschillende bestemming der verschillende tijdperken. We zullen dan ook in de zeventiende eeuw de waardeering

weer prompt zien omslaan: vóór den legitiemen heerscher en tegen de oppositie; vóór Caesar en tegen Brutus.

Doch keeren we thans een andere zijde van het Renaissance-individualisme naar ons toe, ten einde deze te bezien naar de algemeene beteekenis.

We hebben in de Inleiding uitvoerig uiteengezet, hoe individualisme, als zelfherkenning der Eenheid, zich op tweeërlei wijze voordoet: in de vervanging van maatschappelijk-zedelijke waarden door persoonlijk-zedelijke waarden, om daarin dan te blijven, als eerste moment; en in de opheffing dier vooraf-gestelde zedelijke waarden, als tweede, definitieve moment. En we noemden die beide momenten: Don Quichottisme en Hamlettisme, zedelijk handelen en redelijk beseffen - waarvan het tweede voor het eerste een onoverkomelijk beletsel is, gelijk Hamlet zelf het zoo goed heeft geweten en gezegd.

De nooit meer dan ten deele redelijke mensch in het werkelijke leven echter is noch geheel ‘Hamlet’ noch geheel ‘Don Quichotte’, maar een mengeling van beiden, juist omdat ‘Don Quichottisme’ als idealistisch-zedelijk willen en ‘Hamlettisme’ als redelijk inzicht de twee onderling verschillende momenten van hetzelfde, van der Eenheid zelfherkenning zijn.

De onontwaakte mensch in de collectiviteit is dan ook noch Hamlet, noch Don Quichotte. Den mensch nu zijn die beide tegenstrijdige momenten, zijn zedelijk streven en zijn redelijk besef, evenzeer lief en hij zal altijd beginnen te trachten zijn zedelijk willen met behulp van zijn redelijk beseffen ‘goed te praten’.

Kan hij dat niet (en hij kan het niet), openbaart hem de redelijkheid zijn hoogste zedelijke streven, de Deugd-zelf, als een eenzijdigheid, dan zal zijn zedelijk willen die

onverbiddelijke redelijkheid eenvoudig van tijd tot tijd ontloopen om op te gaan tot den Droom. Die droom zal dan altijd zijn: de droom van een Blijde Wereld. Want individualisme beduidt geenszins dat het individu zich buiten de menschheid stelt of zou willen stellen, maar alleen dat het zichzelf daarin onderscheidt. En de individualist, wiens werkzaamheid sloopen is, omdat en voorzoover hij redelijk is, droomt altijd van bouwen, omdat en voorzoover hij tegelijkertijd ook rechtvaardig is.

In zijn eeuwig verlangen naar harmonie kan de mensch het besef der groote Onverzoenlijkheid, de aanschouwing van het Eeuwig tegen zichzelf gekeerde Leven meestal heel niet, op zijn best bij momenten dragen.

Ayschylos vlood het door den droom van een verzoening tusschen Jupiter en Prometheus, tusschen wat nimmer verzoend kan wezen: Macht en Recht - Plato deed hetzelfde en vlood het wreede licht dier allerzwaarste Openbaring in den schemer van den droom eener ideale samenleving. En zoo zal alle individualisme, voorzoover het zich als ‘zedelijk willen’ voordoet, na en naast de redelijke maatschappij-onderscheiding (critiek, ontbinding) tot een plan van maatschappij-heropbouw komen. Dit zal dan altijd een heropbouw op communistischen grondslag, (dus toch weer een ondenkbaarheid) wezen. De individualist immers loochent, omdat hij er zelf niet in opgaat, de fundamenteele noodzakelijkheid der ‘maatschappelijke’ onderscheidingen. Zijn eigen distinctie-drang richt zich, voorzoover aanwezig, op moreele en intellectueele onderscheidingen, die zelf-werkzaamheid veronderstellen, derhalve in de uniformiteit noch worden geduld, noch worden nagestreefd, doch waarmee hij in zijn toekomst-project voortdurend rekening houdt.

Dit leert de rede alreeds uit den dubbelen aard van het individualisme, als tweeledige zelfherkenning van de Een-

heid opgevat, en de historie bevestigt het: in alle perioden van anti-maatschappelijk, revolutionnair-individualistisch willen is de droom van een Blijde Wereld gedroomd, als een (slechts schijnbare) tegenstelling met der individuen critishe eigenwilligheid, de droom, waarin de ‘gevoelsmensch’ gereedelijk gelooft, en waarin ook de wijsgeer voor een wijl het immers in menschelijken zin zoo ‘troostelooze’ van zijn wijsheid ontvliedt.

Men behoeft zich derhalve, dunkt ons, niet het hoofd te breken, met de vraag of Plato ooit in ernst geloofde in de verwerkelijkings-mogelijkheid van zijn Staat. De argumenten tegen zijn eigen project liggen immers, we stipten het reeds vroeger aan, in zijn eigen werk voor het grijpen.

Zoo ziet Plato volkomen duidelijk het lot dat den brave wacht, die niet braaf schijnen, maar werkelijk wezen wil - en toch droomt hij van een Staat, waarin de brave (dat is de wijze, wijsheid en goedheid zijn in zijn gedachtegang één en eenerlei; wijsheid, goedheid beduiden zielsgezondheid -) leven en zelfs heerschen zal. En terwijl elders Socrates door het orakel de wijste wordt geheeten, omdat ‘hij alleen weet, dat hij niets waard is in de wijsheid’; terwijl dus, en zeer terecht, als criterium der betrekkelijke volmaaktheid, het diep besef van eigen onvolmaaktheid geldt, zal in dien gedroomden idealen Staat het ‘lagere gedeelte’ - de derde stand, overeenkomend met de derde, laagste sfeer der ziel, die der begeerten - zich vrijwillig onderwerpen aan de beide hoogere standen, namelijk die der Wachters (verdedigers) en die der Wijzen (heerschers) overeenkomstig aan de ‘driftige’ en ‘denkende’ zielsgedeelten. Alsof niet juist altijd en overal de lageren, de laagsten zich tot elk ding in staat en bekwaam achten en elke waardigheid beschouwen als het hun rechtens toekomende! Niets is immers den kleinen man te groot! Alsof ook niet juist dat zeldzame ver-

mogen zich vrijwillig te onderwerpen - niet uit onverschilligheid of winstbejag, maar uit inzicht - iemand boven den lagen staat verheft en onmiddellijk het volste recht geeft tot medezeggen, medewaken en medeheerschen! En dan verder - wat wordt hier al niet verwacht van de opvoeding door denzelfden mensch die zoo goed wist, dat ‘de meester wekt, maar niet leert,’ en die zijn geloof in het vooraf-bestaan en voortbestaan der ziel juist grondt op de potentieele aanwezigheid bij de geboorte van alle krachten en alle gedachten in den geest, gelijk dat wordt toegelicht in den ‘Menon’, waar Sokrates een jongen slaaf alleen door het verstandig en methodisch stellen van vragen tot het begrijpen van bepaalde mathematische stellingen brengt.

Zoo zouden we kunnen doorgaan, maar voor ons vormen Plato's waarachtig idealisme en Plato's ‘realistisch’ levens-besef tezamen weer het beeld van den Vader en den Zoon, van Wijsheid en Goedheid, die zijn Eén en toch onderling verscheiden - die zich in de tot ontplooiing gekomen mensch naast elkander en met elkander openbaren en in hun onderlinge tweespalt een tragedie kunnen zijn: de tragedie van Sokrates. We komen op dit laatste terug.

En deze ‘tegenstrijdigheid’ is dus niet een gevolg van Plato's bijzondere p e r s o o n l i j k h e i d, maar van zijn w e z e n, van het individualistisch Wezen, dat in alle tijden zichzelf gelijk blijft. Dat we in de Renaissance Platonische redelijkheid en Platonisch idealisme niet in één mensch vereenigd vinden, maar verdeeld en verstrooid, bewijst hiertegen niets. (Het bewijst wel iets anders, waarover later). H e t i s e r, a l e v e l. Platonische redelijkheid (inzicht omtrent de onvereenigbaarheid van Macht en Recht) vinden we in Macchiavelli, Platonisch idealisme (de droom van een Blijde Wereld) in Thomas Morus' ‘Utopia’.

Duidelijk zien we hier nu weer de innerlijke overeenkomst

van elk Individualistisch mouvement, en hoe tegelijkertijd elke volgende periode als het ware alle voorgaande in zich opgenomen heeft. In het Renaissance-individualisme laten zich aldus alle elementen van het antieke en van het Christelijke terugvinden.

Wanneer we nu, zoo beknopt mogelijk, Plato's Staat met Morus' Utopia vergelijken, en dan de inferioriteit van Morus' werk aantoonen, dan is dat niet om critiek te oefenen op werken die lang ‘uit den tijd’ zijn, dit ware ongerijmd en overbodig, maar om aan te toonen, tot welk een betrekkelijk gering peil van z e d e l i j k onderscheidingsvermogen het Renaissance-individualisme het nog maar heeft kunnen brengen, waaruit dan weer gereedelijk kan worden begrepen dat er na de Renaissance nog zulk een machtig tijdperk van autoriteiten-vereering en individueele onderworpenheid kon komen. Het was wel een geweldig instinctief élan, maar nog bij lange niet de definitieve zedelijke vrijmaking van het Ik. Deze berust op zedelijke zelfkennis, deze is zelfkennis. Zelfonderscheiding is de waarheid, waarvan gezegd is, dat ze ons ‘vrij maken’ zal. En dan nog iets blijkt weer opnieuw uit het betrekkelijk lage zedelijke en filosofische gehalte van Morus' werk, waaraan toch nog tot in onze dagen heilstaatstichters het hart ophaalden, en dat grif gelezen en bewonderd werd door hun volgers: hoe de tegen-kant van de hooggeprezen West-Europeesche activiteit, vernuft, koelheid, ‘ondernemingsgeest’ en kracht om te veroveren zich ook hier weer duidelijk toont als geestelijke en zedelijke armoede, zijnde tot het eerste complex het eendrachtig samenwerken en tot het andere het eenzame bezinnen vereischt.

Dat den lateren Kanselier van Engeland, den strijder voor een alleen-heerschende Katholieke Kerk het ideaal van Plato voor oogen heeft gezweefd, toen hij in zijn humanistisch-

deïstische en verdraagzame jonge jaren zijn ‘Utopia’ droomde, blijkt overal uit het boek zelf. Wanneer de vrienden van den filosofischen wereldreiziger Raphael Hythlodee, Vespucci's reisgenoot, dezen aansporen dat hij zijn verheven en zuivere inzichten in dienst van een koning moet stellen tot heil van diens land, dan antwoordt Raphael met een moedelooze herinnering aan Plato's ervaringen bij den Tyran van Syracuse! Het lot van den rechtvaardige, die niet alleen geen onrecht zou willen doen, maar ook niet daaraan medeplichtig zijn door het te dulden, en die dus in de raden van Koningen en Grooten niet zou willen en niet zou mogen zwijgen, omschrijft Morus juist zooals Plato dat beschreef en met zeer concrete toelichtingen, die duidelijk betrekking hebben op toestanden in zijn eigen tijd, maar die daarnaast ook de eeuwige onverzoenlijkheid tusschen Recht en Macht helder in het licht stellen. Hier is dus weer de onbevangen blik en de werkelijkheidszin van den Renaissancist, na de exaltatie en de verblinding der Middeleeuwen.

Maar daarmee is de overeenkomst dan ook vrijwel uit - en terwijl Plato den vollen nadruk legt op de noodwendigheid van een streven naar zedelijke volmaking, en voor het stichten van zijn heilstaat een ‘geslacht van filosofen’ veronderstelt en vereischt - is voor Morus de heilstaat eenvoudig het land, waar iedereen genoeg te eten heeft. Dit wordt schier woordelijk gezegd in de zooeven genoemde Inleiding.

Deze bevat een merkwaardig gesprek tusschen den filosoof-wereldreiziger en Morus, waarin over de zelfzucht en hooghartigheid der koningen, ‘voor wie ministers en knechten hetzelfde zijn’ onomwonden wordt gesproken, en over de nuttelоosheid van elke poging, heerschers en grooten, die slechts op eerzucht en gewin uit zijn, toegankelijk te maken voor idealistische gevoelens en filo-

sofische gedachten. Daarna krijgen we dan de reproductie van een gesprek, dat Raphael in Engeland ten huize van kardinaal Morton met een jurist zou hebben gevoerd en waarin we, gelijk gezegd, de oude en altijd nieuwe tegenstelling - beurtelings herkend en vergeten - tusschen persoonlijke rechtvaardigheid en maatschappelijke orde ont-moeten. Het gesprek liep over dieven en diefstal - en de jurist had de meening uitgesproken dat er nog veel meer van dat brutale tuig gehangen moesten worden, uitsluitend uitgaande van den eisch van ‘orde’ en ‘veiligheid’ - juist zoo sprekend als de Tory's na de Fransche Revolutie en als menig conservatief in onze dagen het nog zou doen. Raphael zijnerzijds was daarop aan het onderzoeken gegaan naar de oorzaken van zooveel dieven en diefstal en daarbij tot de eenvoudige en redelijke conclusie - die van alle ‘realisten’ in alle tijden en alle landen - gekomen, dat de maatschappij zelf de misdadigers kweekt, om ze daarna op te hangen. Met werkelijk volkomen modernen gloed en verontwaardiging hekelt hij de weeldezucht der rijken, de ellende der ter wille van jachtgenot en winstbejag van edelen en prelaten (uitdrukkelijk genoemd!) van huis en hof verdreven armen - de berooidheid van gewonde of door hun beroep gedegenereerde soldaten, die geen andere keus hebben dan hongerdood of diefstal - van in weelde en ledig-gang opgevoede, dan somwijlen plotseling afgedankte, voor geen beroep meer deugende knechten en jagers der edellieden - al diegenen, die tot diefstal komen en gehangen worden. En de conclusie luidt: waar elkeen genoeg te eten heeft, daar is ook geen misdaad meer. Deze stelling wordt dan de basis van Utopia - en de schrijver ziet niet in dat ze ontoereikend en oppervlakkig is. Het is waarlijk niet broodsgebrek alleen dat misdaad kweekt, maar distinctie-zucht, met al wat daaruit voortvloeit. En de staat, waar

elkeen genoeg te eten heeft, is daardoor nog geen stap verder op den weg der wezenlijke volmaking.

Het primitieve en onrijpe van die premisse is de reden dat waar Plato's Staat ons nog immer treft en boeit door verheven ernst, Morus' ‘Utopia’ de volwassenen van heden aandoet als een kindervertelsel. Want Morus weidt wel in den breede uit over het maatschappelijk leven der Utopiërs, hun afkeer van opschik en pronk (maar curieus genoeg, niet van tafelgenot) hun minachting voor goud en zilver, die ze met een kinderlijken ophef die aan hedendaagsch propaganda-socialisme doet denken, voor nachtmeubels en sla-venketens gebruiken, hun geringschatting voor diamanten, welke zelfs geen vrouwensmuk, maar kinderspeelgoed zijn - en blijkt hieruit niet weer duidelijk de onartistieke aard van den lateren martelaar Morus, van den martelaar in het algemeen?! - van hun werkverdeeling en ceremonieën, hun abattoirs en markten, maar niets van hun innerlijke gesteldheid en waarin nu ten slotte deze lieden boven ons en anderen uitmunten, zoo dat ze bij zooveel vrijheid zich zoo volgaarne naar de wetten schikken. We vernemen slechts, dat ze ‘van Grieksche afkomst’ zijn en leeren uit deze nadere mededeeling wel nogmaals waar de sympathieën van Morus en van zijn ganschen tijd te zoeken zijn, maar niets omtrent het zedelijk karakter der schimmige heilstaatbewoners.

Beschouwd in zijn tijd, zoo kort na de Middeleeuwen, is Morus' boek zeker verbazingwekkend: het is anti-militaristisch en communistisch, het laat echtscheiding toe en predikt godsdienstverdraagzaamheid. Doch dit alles is even onvol-dragen als het ‘vrijheidsbeginsel’ der Reformators en schrikt van alle consequenties terug.

Want de gepredikte ‘verdraagzaamheid’ geldt natuurlijk slechts onder voorbehoud van de voortreffelijkheid des

Christendoms en met opzettelijke hatelijke uitzondering van hen, die gelooven dat de ziel met het lichaam sterft. Zulke immers zijn noodzakelijkerwijs slecht; zagen ze er kans toe, ze zouden rooven en moorden, want ‘wat kan den mensch tot deugd bewegen, zoo het niet de hoop op hemelsche belooning is.’ Hoe ver zijn we hier af van den verheven Griekschen geestesstaat die terecht de deugd als ware ‘zielsgezondheid’ roemt en als het hoogste geluk, den wijze meer waard dan macht en schatten - en hoe ongegrond wordt in dit licht dan ook de meening, dat met zulke onvrije slavenzielen ooit een vrije heilstaat te stichten zou zijn. De rechtbank is eenvoudig in de wolken verplaatst.

En dezen zelfden menschen legt Morus ondoordacht den eisch van communisme op! Plato daartegenover, die zich voortdurend bezighoudt met de vraag, hoe de mensch innerlijk zou moeten zijn om tot een betere maatschappij te komen - het is waarschijnlijk juist dit heenglijden over den eisch der persoonlijke zelfvolmaking en deze overmatige nadruk op materialistisch communisme, die ‘Utopia’ als een goedkoope heilstaatbelofte een tijdlang zoo populair bij de zelf-ingenomen, materialistische heffe der socialisten heeft gemaakt! - Plato die zooveel méér van den zedelijken mensch vordert, weet tegelijk welk een geweldige eisch communisme is en legt dien derhalve alleen den uitnemenden op, hun die den schat van hun wijsheid bezitten, niet den lageren lagen! Welk een oneindig veel dieper kennis omtrent de menschelijke natuur, die in laatste instantie beduidt: zelfkennis, zelfonderscheiding.

Zoo kan dus Utopia de vergelijking met Plato's Staat in geen enkel opzicht doorstaan, - het mist er den gloed en de diepte van en is tegelijkertijd nuchter en vaag, het plan van een administrateur naast den droom van een wijze, maar, gelijk eerder gezegd, dit wordt natuurlijk niet aangevoerd

als ‘critiek’ op Thomas Morus, doch alleen om aan te toonen, hoe betrekkelijk onrijp vooral de zedelijke zijde van het Renaissance-individualisme toch nog was en wel wezen moest, zoodat daarop die allerkrachtigste opbloei van autoriteiten-vereering volgen kon! En dan toch nog iets. Terwijl men ons Plato noemt als den grootsten geest van zijn tijd, de schoonste bloem van Grieksch idealisme en Grieksch ‘realisme’, als denkkracht opgevat - is in de Renaissance de onversaagde, koene en koele menschenkenner Macchiavelli zonder twijfel een sterker en ook een voornamer geest dan Thomas Morus. En dit beteekent heel veel. Want willen we den geest van een tijd beoordeelen, dan moeten we dit doen naar de voortbrengselen en inzichten der sterkste persoonlijkheden. Op die wijze kunnen we met Plato als maatstaf zeggen dat het Grieksche individualisme van het voornaamste en krachtigste type was: sterk-zedelijk, naast realistisch, strevend, tegen beter weten, naar de verzoening van Mensch en Maatschappij, innig overtuigd dat het bij gebreke daarvan altijd beter blijft onrecht te lijden dan onrecht te doen - terwijl de Renaissance-individualist van het voornaamste en krachtigste type daartegenover is: uitsluitend realistisch, en de onverzoenlijkheid van macht en recht evenzoo helder beseffend, vóór alles opkomt voor zich zelf en liever hamer is dan aambeeld, liever onrecht doet dan onrecht lijdt.

Zoo had dan de Renaissance - het blijkt duidelijk uit de historie en uit de projectie daarvan in de litteratuur - weliswaar alle denkbare mogelijkheden en kanten van het als ‘individualisme’ beschreven geestescomplex naar voren gebracht, doch slechts één kant ervan bloeiend verwerkelijkt: de vrijmaking van den artistieken mensch, van den kunstenaar, met de ermee samenhangende vereischten van zelfaanvaarding, zelfvertrouwen, en zedelijke geslotenheid

door overmaat van levenslust. Daarom is dan ook de Renaissance-kunst nimmer overtroffen, en heeft de beeldende kunst - zoo verzekeren ons althans de kunstkenners - nooit meer datzelfde onderworpen-kerkelijk karakter als gedurende de Middeleeuwen gedragen. In de zedelijke en intellectueele vrijmaking, die uitsluitend steunt op inzicht in eigen ontoereikendheid: Christelijk zondebesef en Sokratisch tekort-gevoel, is ze achtergebleven. Haar zedelijke kracht bleef betrekkelijk gering, en haar redelijkheid vergelijkenderwijs een onrijp pogen, een begin, dat in latere geslachten pas tot volle vervulling zou komen. Daardoor ook, het zij nogmaals gezegd, kon het beginsel der persoonlijke vrijheid in redelijken en in zedelijken zin dan ook weer zoo geheel verloren gaan in dien geweldigen opbloei van maatschappelijke instincten, dien we thans beschrijven gaan.

De heerschappij van het Autoriteits-beginsel.

Van Pascal tot Bossuet.

Zoo heeft zich dus het Renaissance-complex aan ons voorgedaan als een geweldig mouvement van individualistisch willen, zich in de litteratuur projecteerend tot Prometheus-verheerlijking - we zullen thans een even geweldig mouvement van collectief willen zich zien heffen naar het licht, 't welk zich in de litteratuur projecteert tot de pompeuse en vaak grandiose Jupiter-verheerlijking van de zeventiende eeuw. En zooals de kern van het individualistisch mouvement in Italië lag, zoo ligt de kern van het collectieve mouvement, met het autoriteitsgevoel als grondslag, in Frankrijk, in het Frankrijk van Lodewijk XIV. Het ‘waar-

om" daarvan zou voor ons even moeilijk zijn te geven, als de verklaring waardoor soms in een appelgaard één boom de meeste bloesem draagt, waarbij niettemin alle andere boomen gelijktijdig en gelijksoortig bloeien. In de 'Eeuw van Lodewijk XIV' komt het maatschappelijk beginsel tot de allerhoogste ontplooiing en toont ons duidelijk zijn karakter van afspiegeling van der Eenheid zelfvergetelheid, zooals we dat in de Inleiding hebben uiteengezet. Noch tot Grieksche Redelijkheid, noch tot Christelijke Rechtvaardigheid en Zedelijkheid kunnen zelfs de besten het dan brengen. Hun aard is voor alles collectief-dienstbaar. Niet langer zijn 'waarheid' en 'werkelijkheid' - maar Kerk en Monarchie zijn hun idealen. Men kan zeggen, dat in hen de Eenheid zichzelve als met blindheid slaat, om niet in helderziendheid zichzelf te herkennen en op te heffen.

En die vernieuwde zelfontvlieding van de Eenheid doet zich dan van menschen uit kennen als een complex van instincten, waardoor ze de vorige geslachten verafschuwen moeten, daar die de dragers en uitvoerders waren van der Eenheid zelferkenningsdrang. Dit complex is dan weer het volledige 'maatschappelijke complex', immanent behagen in tucht, orde en willige onderworpenheid, autoriteiten-vereering in het kerkelijke en maatschappelijke - voorkeur voor alles wat bouwt; dus ook voor de opbouwende stelligheid (na den ontbindenden twijfel) in het geestelijke; voor stijl en uniformiteit (ten onrechte geheeten: eenheid) in het artistieke - dat wil zeggen de instinctieve afkeer van de natuurlijke verscheidenheid, van individualisme, zoo goed in den vorm van vrijmachtigheid en eigenwilligheid, als in dien van stijlloosheid en verwildering, en daarmee samenhangend een herlevend gevoel voor de maatschappelijke distinctie, de eenige in de uniformiteit mogelijke en geldige, de eenige van autoriteitswege erkende -met de daaraan verknochte gang-

baar-zedelijke distincties: braaf en slecht, Christen en Heiden, achtbaar en gering, hoog en laag, mensch en dier, Aarde en Heelal - en een noodzakelijke egocentrische voorkeur voor eigen land, eigen gezindheid, eigen kerk, eigen maatschappij, eigen natuurlijken staat en eigen planeet, zonder een zweem van (verzwakkend) inzicht in de rechten van anderen, en in de waarde van het andere. Derhalve ook: een geslotenheid voor de natuur en haar anti-dogmatische, anti-maatschappelijke leeringen van algemeene vergankelijkheid, natuurlijke verscheidenheid en louter-relatieve beteekenis en waarde der verschijnselen. En dan ten slotte en ten voornaamste: nadat de Renaissance het (onmaatschappelijke) pantheïsme heeft voorvoeld, dat in de (revolutionnaire) achttiende eeuw tot volledige ontplooiing zal komen - is voor de zeventiende eeuw het beeld van de Godheid opnieuw als in de Middeleeuwen, als bij de Joden het beeld van de hoogste Autoriteit, waaraan alle lagere autoriteiten hun macht ontleenen, het oprecht geloof waarin ze schraagt en in staat stelt tot datgene wat hun zwakkelijke, want egocentrische, oncritische (on)persoonlijkheid niet uit eigen kracht zou kunnen, dùrven, willen op zich nemen.

Daaraan vastgeknoopt: een hecht geloof in de persoonlijke onsterfelijkheid, waaraan de gedachte aan supreeme straf en belooning zoo onverbrekelijk verbonden is, dat ze er eigenlijk de gansche inhoud van uitmaakt - zoodat dit dan ook de reden is, dat geen al dan niet direct maatschappelijke dienstbare kerk het kan missen en geen priester het zal prijsgeven. De Renaissance had, in haar koenste vertegenwoordigers, missend de instincten van maatschappelijk ‘nut’ en ‘gevaar’, uitgaand van de Rede, de persoonlijke onsterfelijkheid reeds als absurditeit verworpen - schoon de Pausen zich tegen die ketterij bleven verzetten, wat ze overigens ook waren en duldden - maar de zeventiende

eeuw ‘gelooft’ onomstootelijk in de persoonlijke onsterfelijkheid, en vooral in Gods Rechterstoel, als in een onmisbaar tuchtmiddel en daarbij het eenige ‘hooger beroep’ op, de eenige rem tegen den ongebreidelden willekeur van het absolute Koningschap. In het allereerste hoofdstuk van zijn ‘Pensées’ ‘Contre l'Indifférence des Athées,’ houdt Pascal zich voortdurend op deze wijze met het ‘hiernamaals’ bezig. Twijfel aan, ongeloof in, onverschilligheid voor de persoonlijke onsterfelijkheid schijnen hem evenzeer monsterachtig als absurd. Want de ‘hemel’ is voor hem uitsluitend een rechtszaal. En bij dit alles is nimmer sprake van een aannemelijke waarheid, maar van een heilzaam en troostrijk geloof.

Dit dus van binnen uit anders gevormde nieuwe geslacht van bouwers en stelligheid-zoekers bekrachtigt eigen persoonlijkheid, (door contrast-werking) herkent eigen roeping aan de aanschouwing van de vervallen en jammerlijke erfenis der voorgeslachten. De monniken in de vroeg-Renaissance gaven vaak den spotvorm van Christelijke heiligheid, de verkondigers van ‘vrijheid’ en ‘scepticisme’ van het eind van de zestiende en het begin van de zeventiende eeuw vaak den spotvorm der beginselen van Pico en Ficino en Montaigne te zien. Eens was het gezagsbeginsel een voorwendsel der geweldenaren, thans is het vrijheids-beginsel, het critische beginsel het voorwendsel der loszinnigen en eerzuchtigen. En het nieuwe geslacht, dat de plant alleen ziet in haar verval, nimmer kende in haar bloei - en zelf van binnen uit anders! - bekrachtigt aan dien aanblik een i n g e b o r e n behoefte aan geestelijke vernieuwing in tucht, orde en concentratie van krachten. Deze begeleidt den opgang van de zeventiende eeuw en dezelfde elementen in het ‘Christendom’, die het in den aanvang deden triomfeeren, verzekeren het ook nu weder zijn oppermacht in de

krachtige collectiviteiten van de zeventiende eeuw. Want men moet zich in den aard van dien triomf toch vooral niet vergissen. Nog steeds gaan de Christelijke theologen in hun ijdel en kortzichtig zelfbehagen voort, het succes van de Christelijke leer tegen het destijds 'concurreerend' stoïcisme van Seneca en Marcus Aurelius toe te schrijven aan haar meerdere 'verhevenheid' - en het is waarlijk moeilijk daarbij een glimlach te onderdrukken. Als had er ooit eenige leer, eenig mensch door zijn verhevenheid getriomfeerd, als ware niet juist het tegendeel waar, als beduidde de triomf van Rome over Athene iets anders dan de triomf van het onverhevene over het verhevene, van 'gezond verstand' over 'wijsheid'.

Niet aan de 'verhevenheid' van het Christendom boven de wijsheid en de zedelijkheid van Sokrates, van Epiktetus, van Seneca - ook op zich zelf nog dubieus voor hen, die niet juist alles, wat tot het licht-geroerd gemoed en tot de imaginatie spreekt, bij uitstek verheven noemen - maar juist aan de tallooze aanknoopingspunten, welke de netelige Evangelische beeldspraak en de nog neteliger Evangelische persoonsverbeelding voor het onverhevene biedt, dankt de 'Christelijke leer' haar succes bij de horden van toen en bij de horden van nu. Onmiskenbaar de kenmerken dragend van Joodsche monarchale instincten, van Joodsche autoriteitsverheerlijking, laat het zich door elk later Jodendom - d.i. elke latere collectiviteit op kerkelijk-monarchalen grondslag - gebruiken als dogmatieken basis voor autoriteitenverheerlijking, met een uit de symbolen van de 'wedergeboorte' en het 'Hemelsch Koninkrijk', afgeleid stelsel van belooningen en straffen. Men leze slechts aandachtig het formulier-van-erkenning, dat is van dogmatische onderscheiding, zooals dat te Nicaea is opgesteld en ingesteld - met de uitdrukkelijke vereenzelviging van Vader en Zoon en den ban-

vloek tegen allen, die dit anders zouden willen verstaan - om te begrijpen in welke mate en met welk oogmerk de Evangelische Leermeester, voor Johannes en Philo het vleeschgeworden Begrip, reeds toen door de Christelijke keizers tot Pantokraat werd gemaakt, zijn volgers tot onderdanen, die niet behoeven te begrijpen, als ze maar belijden.

Het scherp-onderscheidende en diepgaande woord van Paulus, dat de Grieken naar wijsheid, maar de Joden naar teekenen vragen, geldt voor alle tijden. Geen Grieken maar Joden zijn van ouds de kerkelijk-maatschappelijke West-Europeesche Christenen, geen ‘Grieken’, maar ‘Joden’, zij, die nu nog een wereldoorlog noodig hebben om tot de meest primitieve erkenningen en inzichten te komen, die rustig van zichzelf erkennen, dat ze dit en dat van den oorlog hebben geleerd, alsof het geen schande is, dat een mensch van een oorlog iets leeren moet. Niet de Evangelische ‘wijsheid’, maar de Evangelische ‘teekenen’, de Evangelische begripsverbeelding en persoonsverheerlijking zijn de grondslagen van den hooggeprezen ‘triomf des Christendoms’.

De ‘Griek’ is het denkende individu, 't welk de Rede tot zijn uitsluitend richtsnoer kiest, de ‘Jood’ is de redelooze collectief-voelende, die door krachtsvertoon en machtsvertoon (‘teekenen’) tot aanbidding en geloof wordt geïmponeerd en die zich om den innerlijken samenhang tusschen het teeken, het verrichte wonder, en de leer van hem die het verricht, allerminst bekommert, dus ook niet opmerkt dat die samenhang nimmer en nergens bestaat. Voor den ‘Griek’ is het Kruis geen, voor den (christelijken) ‘Jood’ is het wel een argument - waarmee niet gezegd is, dat er onder de Joden geen Grieken zouden zijn. Hoe weinig zich de ‘Jood’ (het kerkelijk-maatschappelijk temperament) bekommert om den redelijken samenhang tusschen den inhoud der te aanvaarden leerstelling en het mirakel, dat die leerstelling be-

vestigen moet (en natuurlijk nooit bevestigen kan) blijkt uit Pascals ‘Pensées sur les Miracles’.

Uit dien gemoedstoestand is de Joodsche godheid de projectie, die na den Zondvloed Noachs offer van noode heeft tot de belofte dat geen algemeene menschenuitroeiing meer zal worden beschikt, alsof er tusschen het een en het ander ook maar de geringste samenhang bestond - en die gemoedstoestand zal ons blijken uit alles bij de behandeling van het tijdperk dat we thans kortelings gaan beschrijven. Doch elk moment in het wereldproces draagt alle vorige in zich en evenmin als een mensch terugkeert op zijn weg, evenmin keert de menschheid terug op haar weg. Mensch noch menschheid kunnen geheel vergeten, wat ze eens hebben geleerd. Daarom kan het beginsel der persoonlijke critiek, het recht op persoonlijk oordeel niet, althans niet langer geheel verworpen worden. En daardoor zien we in de eerste helft van de zeventiende eeuw de duidelijke poging om het denken met het gelooven te verzoenen.

Op het geloovig ‘ja’ van de Middeleeuwen, en het ongeloovig ‘neen’ van de Renaissance volgt de poging tot een verzoenend ‘betrekkelijk’. En aldus verloopt, we zullen het herhaaldelijk opmerken, de ontwikkelingsgang van menschen en geslachten. We kunnen dat noemen: iets bezitten, iets verliezen, iets opnieuw en dan hechter bezitten.

Langs dezen weg leidt de evolutie van het laag-subjectieve egocentrische oordeel, over den waan dat objectief oordeel mogelijk ware, naar het hoog-subjectieve individualistische oordeel. Aanvankelijk neemt de onbewuste mensch (ook het kind) zijn kleine persoonlijke ‘ik’ tot ‘maatstaf van alle dingen’ -; het ontoereikende en onwaardige daarvan inziende, komt hij dan tot het (gewaande) elimineeren van zijn ‘ik’ in een hoezeer ook nuttige, steeds steriele herhaling en reproductie van wat anderen eerder voelden, ervoeren, oordeelden

en aldus doende schiepen - want dit en niets meer is ‘objectiviteit’ - om dan eindelijk, en bewust, zijn gerijpt boven-persoonlijk Ik te maken tot ‘maatstaf aller dingen’ in het besef dat er geen andere is, en deze uitteraard ontoereikend en betrekkelijk. Pas in dien hoogsten ontwikkelingsgraad is hij tot dat besef der ontoereikendheid en betrekkelijkheid van elk oordeel gekomen, waartoe de ‘objectieve’, de ‘wetenschappelijke’ bezwaarlijk, de egocentrische nimmer komt.

Zoo gaat het over het onverwerkte ‘ja’ van den ‘geloovige’, langs het botte ‘neen’ van den ‘materialist’, naar een persoonlijke levensbeschouwing met een ‘immanent dogma’ tot strengen grondslag, en toch door den belijder zelf als niet meer dan ‘geloof’ erkend, waar, voor zoover waarachtig en niet-waar voor zoover eenzijdig - zoo van een kortzichtig egoïstisch ‘optimisme’, over een pruttelig, steriel ‘pessimisme’ naar het ‘contented pessimisme’, dat alles doorziet en niettemin met alles vrede heeft - zoo van slaafsche gebondenheid over den droom van te bemachtigen vrijheid naar de erkende gebondenheid, die de eenige, de ware vrijheid is. Zoo keert de gerijpte mensch vaak met begrip terug naar wat hij eerst zonder begrip aanvaardde en daarna zonder begrip verwierp.

En aldus gaat het in de opeenvolgende geslachten. Wanneer er één geslacht ‘ja’ en een volgend ‘neen’ heeft gezegd, dan zal daarop altijd de poging tot een verzoenend ‘betrekkelijk’ volgen.

Het sterkste zullen we dit opmerken na de Fransche Revolutie, wanneer het autoritaire beginsel van de zeventiende eerst en het individualistische beginsel van de achttiende daarna bankroet zullen hebben geslagen. Het algemeene verlangen naar een verzoenende synthese van die beide op zichzelf gefaald hebbende beginselen laat zich in het geestesleven van dien tijd met onmiskenbare duidelijkheid opsporen

en vindt zijn hoogste uitdrukking in de filosofie van Hegel, in den geest van hem, in wien de Eenheid zich ten volle van eigen structuur bewust geworden is - maar geenszins daarin alleen. We willen echter op de gebeurtenissen niet voor-uitloopen en ons bepalen tot de onderhavige periode, die aanvankelijk, minder klaar en minder bewust, maar toch, dezelfde neiging vertoont.

Blijvend laat zich zulk een 'verzoening' niet denken - de synthetische samenvatting van twee onderling strijdige eenzijdigheden moet, om zich staande te kunnen houden, meer en meer haar veelzijdig karakter prijsgeven en eenzijdig worden, teneinde daarna weer eigen aanvulling in weerlegging tegenover zich te vinden. Het kind, schoon in zekeren zin de 'synthese' van zijn vader en moeder, is op zichzelf, als man of vrouw, toch weer een eenzijdigheid.

Daarom kon dan ook de poging tot de verzoening van 'geloof' en 'redelijkheid' gelijk de zeventiende eeuw ons die toont, noch bijzonder volmaakt, noch bijzonder duurzaam wezen - als verschijnsel, voorlooper van de definitieve geestelijke 'verzoening' in sterker geesten, in bewuster tijden, is ze evenwel allermerkwaardigst en mag niet onvermeld blijven.

Hare formule is de door Pascal overgenomen en op zijn wijze eindeloos gevarieerde en geïnterpreteerde uitspraak van Augustinus en Tertullianus 'Credo quia Absurdum'. Deze formule ligt op den bodem van Pascals geest als zijn immanent dogma en al zijn uiteenzettingen en verhandelingen zijn variaties op dit eene thema. En op den bodem van elk filosofisch of theologisch systeem ligt zulk een (soms niet eens uitgesproken) formule, het 'immanente dogma' des bouwers van het systeem, van het geslacht, waarvan hij woordvoerder is, redelijk of redeloos, naar dat dit geslacht der Eenheid zelfherkenning of der Eenheid zelfontvlieding

reproduceert. Bossuet had zich kunnen beperken tot zijn ‘Oh rois, régnez hardiment’ - want alles wat hij zegt, komt daarop neer, en zelfs Hegels wijsheid zou, zoo goed als die van zijn Griekschen voorlooper Heraklitus, in eenige aforismen saam te vatten zijn - waarmee we geenszins bedoelen onzen geestelijken voorlichters en voorvaderen ondankbaar te zijn voor het rijk bezit aan ‘variaties’ die ze ons gaven.

Pascal was de groote woordvoerder van het Jansenisme, 't welk naar we weten, binnen de grenzen van het Katholieke kerkverband ontstond als een inwendige Reformatie, zich kenmerkend vooral door het principieel verwerpen van den Vrijen Wil, welke verwerping echter voortdurend wordt te niet gedaan door de ongelooflijke subtiliteiten als waaruit een hoofdstuk ‘Dessin de Dieu de se cacher aux uns, en de se découvrir aux autres’ is opgebouwd en die zich laten samenvatten in een uitspraak als ‘il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés, et assez de clarté pour les condammer et les rendre inexcusables’, die ons nu monsterachtig schijnt.

Doch door de oorspronkelijke aanvaarding van de genade-alleen toont het Jansenisme toch zijn verwantschap aan het geestes-complex van Humanisme en Renaissance.

Pascal was een mathematicus van buitengemeenen aanleg, die als veertienjarige jongen reeds uitblonk en de wereld verbaasde met zijn ‘Traité des sections coniques’ - Pascal was een scherpzinnig man, Pascal was een vroom man en een ernstig man. Maar in hem was vooral de groeiende behoefte van zijn tijd, de fundamenteele behoefte van elke collectiviteit en dus van allen die geboren zijn om collectiviteiten te vormen en te schragen: de behoefte aan innerlijke stelligheid.

Meer dan eens hebben we gewezen op de diepliggende

verschillen tusschen individualistische geesten en collectiviteits-geesten, tusschen Eenheid-zoekers en Eenheid-schuwers - en dit is al een bijzonder markant verschil, 't welk zich door de tijden heen met onverbroken duidelijkheid laat gelden: het afwisselend behagen in den t w i j f e l en in de s t e l l i g h e i d . De wijsgeer verfoeit den twijfel niet, maar beschouwt hem als zijn eenig richtsnoer, zijn eenig compas - we hebben dit in de Inleiding uitvoerig uiteengezet - de geloovige haat en vreest den twijfel als het grootste kwaad - zoozeer verschillen de temperamenten naar hun bestemmingen. Door middel van den twijfel komt in den wijsgeer de Eenheid tot zelfherkenning en zelfopheffing, door middel van de stelligheid verstart zich de Eenheid in den dogmatisch geloovige, om zich in die verstarring te behouden. Alle twijfel is onmaatschappelijk, alle dogmatisme is ‘maatschappelijk’.

Die vurig begeerde stelligheid is niet steeds dezelfde stelligheid - zij wisselt juist met elk nieuw geslacht, is, maatschappelijk zijnde, de dogmatiseering van de door het voorafgegane individualistische mouvement geproduceerde gedachten - maar voor Pascal was er geen andere voorhanden stelligheid dan schriftuurlijke stelligheid.

Deze beleed zijn hart bij voorbaat. Doch zijn critische geest erkende ten volle de onbewijsbaarheid der mirakelen, de absurditeit der leerstukken - als dat van de Erfzonde. Dit deed hem lijden. Met scholastieke bewijsvoeringen als waarvan Erasmus ons zoo menig voorbeeld geeft[1)], kon

1) Als staaltje van deze soort bewijsvoering geven we dit van een bekend casuïst uit Erasmus' tijd:
Het mysterie der Drieëenheid vindt haar eenvoudige verklaring in het Latijnsche woord ‘Jesus’ -, 't welk maar drie naamvallen heeft, namelijk de nominatief, de accusatief en de ablatief -, eerste duidelijke symbool van de Drieëenheid. Dan is verder de slotletter in den eerstgenoemden naamval een s, in den tweeden een m, in den derden een u, hetwelk niet anders kan beteekenen dan Summus, Medius en Ultimus -, de eerste, de laatste en degene, die zich tusschen hen bevindt -, en wat kan daarmee anders bedoeld zijn dan Vader, Zoon, en Geest!

zijn geest zich niet vergenoegen - het ‘Soyons soumis’ dat Bossuet's remedie tegen alle geestelijke kwalen is, was voor hem geenszins nog voldoende, zijn geloof kon hij niet missen en zijn rede kon hij niet haten en in zijn (voor ons begrip wel heel wanhopige) pogingen om schriftuurlijk geloof en ‘zuivere rede’ te verzoenen, is hij de merkwaardigste overgangsfiguur die zich in het tijdbeeld denken laat.

‘La dernière démarche de la raison, c'est de connaître qu'il y a une infinité des choses qui la surpassent’.

Dit had ook de Renaissance wel geweten en zich derhalve met zoeken en twijfelen, combineeren en speculeeren vergenoegd, zooals het daarvoor de Grieken hadden gedaan, tevreden in die taak ondanks het besef dat er altijd vele dingen onopgehelderd zullen blijven. Ook de achttiende eeuw zal zich daarmee weer weten tevreden te stellen, en zelfs bij monde van Lessing, het z o e k e n nadrukkelijk boven het w e t e n kiezen, doch voor Pascal was deze redelijke berusting niet weggelegd. In hem overheerschte der Eenheid ‘Levenswil’ en hield de Intelligentie, die Doodsbestreving is, in dienstbaarheid.

Op elke bladzijde van Pascal's ‘Pensées’ spreekt die horreur, die angst voor de open vraag, voor den twijfel, en in zijn hoofdstuk ‘Marques de la véritable Religion’ prijst hij dan ook de ‘Religion Chrétienne’ boven alle gelooven en natuurlijk boven alle filosofieën omdat ze op elke vraag, in elke kwestie een beslissend uitsluitsel geeft! Het doet er niet toe, of dat uitsluitsel absurd is, hij erkent het gaarne, als het maar een vraag beantwoordt, als het maar van een twijfel ontheft. ‘Certainement’ - zegt hij over de Erf-

zonde - ‘rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine. Et cependant, sans ce mystère le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous mêmes.’

Namelijk de mengeling van ‘goed’ en ‘kwaad’ is onze natuur. Dat reeds het dualisme beter antwoord geeft en de (pantheïstische) redelijkheid een afdoend ‘nothing is either good or bad, but thinking makes it so’ kan hier buiten beschouwing blijven. Pascal was krachtens zijn aard monotheïst (d.i. monarchist), zijn maatschappelijk instinct kon nooit een gelijkwaardigen tegenstander van den Pantokraat, noch een aanvaarden van de ‘Zonde’ als bloote relatie admitteeren. Stelligheid wilde hij tot allen prijs, antwoord op elke vraag, definitief, tot zijn altijddurende rust en tot zijn eeuwig heil. Deze stelligheidsbehoefte moest zich met de Rede verzoenen, en daar de Intelligentie, eenmaal dienstbaar, ook nimmer in gebreke blijft, bleef, of zal blijven om datgene te bewijzen, wat het hart bij voorbaat belijdt, omdat het belijden m o e t , zoo ontbrak het ook Pascal niet aan argumenten om de volkomen vereenigbaarheid van redelijk oordeel en mirakelengeloof in het licht te stellen.

In zijn hoofdstuk ‘Soumission et usage de la raison’ vindt men een aantal van die geestelijke acrobaten-toeren bijeen en de hedendaagsche lezer voelt zich - niet alleen daar, maar voortdurend - geslingerd tusschen de bewondering voor Pascals scherpzinnigheid, zijn hooge zedelijke bedoelingen, zijn ernst en zijn vaak meesleepend echt heilig vuur, - en een verbazing om de onnoozele stumperigheid van zijn ‘bewijsvoeringen’, de egocentrische stupiditeit van zijn ‘Christelijke’ zelfverheffing, die elk ander systeem, elk ander geloof in drie regels ‘weerlegt’, zichzelf gelukkig, goed, begenadigd prijzend boven de gansche wereld. ‘Nul n'est heureux comme un vrai Chrétien, ni raisonnable, ni

vertueux, ni aimable.' Geen poging meer tot verzoenend, opheffend begrijpen, zooals eenmaal Philo het beproefde, zooals later de Renaissance het wilde, zooals de 18e eeuw het weer zal willen; onverbrekelijk staat daar weer de dogmatieke distinctie tusschen 'eigen' en 'vreemd', 'uitverkorene' en 'verdoemde' - de kunstmatige distinctie, die opnieuw de eenige realiteit is en waarvan het stellen en behouden de afzonderlijke verschijningsvormen van de Eenheid handhaaft in hun afzonderlijkheid, de Eenheid in de zelf-vergetelheid, die de zelf-opheffing keert.

De hedendaagsche lezer moet bij Pascals 'Pensées' een gevoel krijgen als beleefde hij een tragedie: de tragedie van het tegen zich-zelf gekeerde Absolute - worstelend om zelf-behoud tegen eigen zelf-bezinning.

De Rede leidt tot twijfel. Maar de twijfel belet het geloof. En het ongeloof is een bedreiging aan ons eeuwig heil. Moeten we dus altijd alles gelooven? Maar ons oordeel dan, en ons verstand? 'La pensée de l'homme est une chose admirable.' Vele 'geloofswaarheden' schijnen voor dat oordeel absurd. Moeten we ze dan verwerpen? Een innerlijk instinct, evenzeer onweerstaanbaar als onverklaarbaar, richt zich overeind en weert zich wanhopig tegen die conclusie. Het is de Levenswil, het dogmatisme, de vijand van de opheffende Intelligentie -; twee doodsvijanden in één kooi opgesloten en aan den mensch de taak, voor den mensch de noodzakelijkheid, ze te verzoenen, daar hij anders niet leven kan, en daar hij leven moet, dus leven wil. 'Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut'. Maar wanneer, maar hoe, maar op welken grondslag? 'Ik ben de maatstaf van alle dingen' - is het onuitgesproken antwoord van den man, die zich in eerlijken gemoede 'nederig' waant, en op den achtergrond verschijnt reeds de Autoriteit, al wordt hij nog niet openlijk als de eenige uitkomst beleden, al laat

zich de Intelligentie de laatste illusie van eigen werkzaamheid nog niet ontnemen.

'Credo quia absurdum.' Niet omdat ik m o e t gelooven, geloof ik, maar omdat ik w i l gelooven, met mijn redelijkheid als richtsnoer, het absurde juist om zijn absurditeit.

Elke absurditeit om zijn absurditeit? Ach neen, alleen die, waaraan mijn ingeschapen dorst naar stelligheid zich bij voorbaat al heeft gehecht. Is niet de ongerijmdheid en onsamenhangendheid der Schriftuurlijke overleveringen het bewijs van hun goddelijke herkomst? Zouden niet menschen, om geloofwaardig te schijnen, hun verhalen een logisch, een samenhangend aanzien gegeven hebben? Credo quia absurdum. Zijn dus alle ongerijmdheden goddelijk? Ach neen - alleen die, welke wij gelooven, niet die, welke 'heidenen' en 'filosofen' gelooven. Pascals ziel is een kerker, waarvan een hoogere Noodzakelijkheid de wanden opgemetseld heeft: zijn Intelligentie zit er gevangen en vliegt tegen de onverzettelijke muren op en hij moet haar, tot zijn levensbehoud, niet alleen aan het verstand brengen dat ze vrede heeft met haar kerker, maar dat ze die uit eigen beweging, uit eigen vrijwillige keuze opgetrokken heeft. Anderen bemerken zelfs niet, dat ze in een kerker zitten en meenen de gansche wereld te overzien in een effen gemoedsrust: Bossuet. Lateren zullen berusten in het Noodlot, dat om ieders geest een kerker optrekt en rustig daarbinnen aan bereikbaren arbeid tijgen - of wel het heimwee naar wat buiten den kerker is, zal ze in dood en verbijstering drijven, elk naar zijn aard - Pascals Noodlot is, dat hij niet critiekloos gelooven kan en niet critisch twijfelen kan - dat hij een overgang vormt tusschen twee onderling tegenstrijdige geestelijke mouvementen: een critische en een critieklooze; dat hij een slagveld is, waarop de beide tendenties der Eenheid tegen elkander botsen; en aan Pascal is opgelegd, de verzoeningsformule te vinden

voor wat in tijd en eeuwigheid onverzoenlijk is. Ze luidt: Credo quia absurdum.

Eeuwen tevoren, in den mond van den vroeg-Christelijken ‘propagandist’ Tertullianus hadden deze woorden een gansch andere beteekenis. De Christelijke ‘gemeente’, de kerkelijke collectiviteit ving toen aan zich te vormen in, te differentieeren aan de ondergaande ‘Heidensche’ maatschappij. We hebben in onze Inleiding uiteengezet hoe de distinctie-drang als levensnoodzaak door de collectiviteit van het individu wordt overgenomen, zoodra dat individu in de collectiviteit opgaat (ondergaat). De persoonlijke distinctie-middelen worden dan naar buiten vervangen door collectieve, naar binnen door geuniformiseerde persoonlijke, gelijk we dat hebben uiteengezet. Nogmaals herinneren we aan het woord van Nietzsche: ‘Leben könnte kein Volk, das nicht erst schätzte, will es sich aber erhalten, so darf es nicht schätzen, wie der Nachbar schätzt.’ Hoe scherper zich nu een wordende collectiviteit in en van een vervallende, vijandige wil onderscheiden, d.i. hoe krachtiger zij daarin wil bestaan, hoe eclatanter moet haar dogma afsteken tegen het dogma, tegen den (waren of gewaanden) grondslag der oude collectiviteit. In dat licht wordt ons de bekende uiting van Tertullianus - Gods zoon is gekruisigd, dit is beschamend, dus schaam ik mij daarover niet; Gods zoon is gestorven, dit kan niet zijn, dus is het zoo; Gods zoon is opgestaan, dit is onmogelijk, dus staat het onomstootelijk vast - volkomen duidelijk, krijgt ze de beteekenis van een felgekleurd banier, van de gewilde, de gekozen, de volkomen redeloosheid tegenover de ‘Heidensche’ redelijkheid der stoïcijnen. Zoo zonder eenig commentaar, zonder toelichting, zonder ‘ergo’ of ‘want’ vermocht Augustinus de woorden alreeds niet meer over te nemen, daar ze toen eigenlijk hun dienst al hadden gedaan, zoodat later steeds de rede moest worden gefor-

ceerd om begrijpelijk en aannemelijk te maken, wat eens was gezegd om te worden als merkteeken op de borst gedragen, niet om te worden onderzocht of begrepen. Niet dat de rede, daartoe opgevorderd, in gebreke blijft. Dat toont ons Augustinus en dat toont ons Pascal. Deze wordt als met een magneet tot de rede getrokken en weet toch den ouden krijgskreet een nieuwe werkelijkheid in te blazen, tot een nieuwe leuze te maken.

Men behoeft geenszins Pascals 'Pensées' gelezen te hebben om te weten, dat Pascal niet bij voorkeur in het ongerijmde gelooft. Van nature immers beroept de mensch zich op het redelijke en aannemelijke - Pascal verwijt dan ook argeloosweg de filosofie herhaaldelijk haar 'absurditeit' - en bedient zich daarbij van argumenten, die geenszins ongerijmd zijn. Dat releveert nog Kant, wanneer hij zich in zijn religieus-filosofische geschriften over het mirakelen-geloof uitlaat.

Dit hinken op tweeërlei gedachten, dit meten met tweeërlei maat, dit ontbreken van de poging tot eenheid-van-richtsnoer, d.w.z. het ontbreken van de behoefte daaraan, wijst op een verminderen, een verdwijnen van het Eenheidsbesef, - 't welk in Renaissance en Reformatie zich ook deed gelden als verlangen naar eenheid-van-methode-en op een toenemen van maatschappelijk instinct, 't welk, naar we in onze Inleiding uiteenzetten, altijd met twee maten meet, altijd op twee gedachten hinkt. Nimmer toch mag en zal in den maatschappelijke het rechtsgevoel de beduchtheid voor maatschappelijk 'nut' en 'gevaar' voorbijstreven - nimmer zal hij het redelijke en eerlijke consequent bepleiten, als het een 'gevaar voor de maatschappij' beduidt - daartegen verheft zich een zelfbehoudsinstinct, onweerstaanbaar en drijft hem van de banen der zuivere gedachten in het moeras der valsche subtiliteiten terug. Steeds overheerscht, zooals Spinoza

het uitdrukt, onwetens in hem de zucht om de menschen g e h o o r z a a m te maken boven die om de menschen w i j s te maken. En, van zijn nood een deugd makend, noemt hij zich dan 'Christen-filosoof'.

We denken aan den heer Van Blijenburg, den braven Dordtenaar, die met Spinoza correspondeeren wilde, tot 'wederzijdsche leering en stichting' en die begon met Spinoza als zijn 'm e t h o d e ' uiteen te zetten: dat hij zich altijd liet leiden door de Rede, behalve als de Rede met de Schrift in botsing kwam. Dan legde hij zich bij die 'Hoogere Waarheid' neer en noemde zich derhalve.... Christen-filosoof. Toen Spinoza daarop zachtzinniglijk opmerkte, dat hij na deze opheldering elke poging om elkaar 'door briefwisseling te onderrichten' hopeloos achtte met het oog op de redeloosheid van den heer Blijenburg, was deze heer zeer gebelgd en beschuldigde Spinoza naar (maatschappelijke) gewoonte van onverdraagzaamheid en van onbeleefdheid. Hij hield zich aan de Schrift, maar wilde vooral niet redeloos heeten! Het is nog immer zoo. Ze zijn Christenen, maar men moet ze niet 'bekrompen' noemen. Ze willen allen eerbied dien de 'geloovige' voor zich opeischt en alle eer, waarop de denker recht heeft. Doch Pascal staat veel hooger. Want hij voelde, wat 'Christen-filosofen' van bovengemeld slag niet voelen, dat tot het denken eenheid van richtsnoer wordt vereischt en dat men zich niet beurtelings naar believen op 'Rede' en 'Openbaring' kan beroepen. Zoo kiest hij dan de Rede tot zijn u i t s l u i t e n d richtsnoer en hij gelooft niet in het absurde o n d a n k s maar o m zijn absurditeit. Hij schuift zijn verstand niet ter zijde, maar zijn verstand onderwerpt zich uit eigen aandrang, uit eigen besluit! In dit 'om' ligt het groote, het geniale van Pascal - krachtens dit 'om' behoort hij tot de moderne wereld. Het krompratend rechtpraten van het mirakuleuze gelijk de Middel-

eeuwen het deden verwerpt hij, als onnoozel, de ‘methode’ der Blijenburgen verwerpt hij als in redelijkheid onvoegzaam, maar hij maakt met één stouten greep het op zichzelf ongeloofwaardige krachtens die eerlijk erkende ongeloofwaardigheid tot het bij uitstek geloofwaardige! De Humanist heeft aldus (eenigszins) de zuiverheid zijner werkwijze, de Jansenist zijn dierbaarst bezit, zijn geloof, gered.

Hoe weinig er dus ook in de uitwerking van overblijve, d i t ‘Credo quia absurdum’ als uitgangspunt is nog onmiskenbaar individualistisch. Geen ander gezag aanvaardt de Rede dan eigen inzicht! De zeventiende eeuw kon het gevaarlijke karakter daarvan niet herkennen, evenmin als ze het gevaarlijke ‘kettersche’ karakter van Descartes' filosofie heeft gezien: het maatschappelijk instinct richt zich immers op de beoordeeling van conclusies, niet van overwegingen, van daden, niet van motieven. Noch Pascal, noch Descartes waren ‘epicuristen’ of libertijnen, beiden zeer vijandig tegen den sceptischen geest van Gassendi gekant - hun ‘credo’ werd voldoende geacht - en pas een later geslacht, critisch, sceptisch, scherp-onderscheidend, zou zich triomfantelijk op het ‘quia absurdum’ werpen.

Doch wij voor ons zien duidelijk een der vele lijnen die Reformatie met Revolutie verbindt over Pascal naar Descartes loopen, waar we trouwens weten dat diens leer juist onder de Jansenisten zooveel aanhang vond!

Daar het echter naar den geest en naar den oorsprong stamde uit een neergaande periode, en de opgaande - in dit geval de autoritaire - het altijd wint, zooals het nieuwe seizoen het oude verdringt - zoo moest het individualistisch beginsel wel ondergaan in den strijd tegen de Jezuïeten en het gouvernement. Het instinct van absolute autoriteit deed Lodewijk XIV de oppositie voerende, naar zijn smaak veel te critische en eigengerechtigde Jansenisten verafschuwen

en vervolgen en in de noodzakelijkheid zich te organiseeren en te verweren neemt de worsteling, zoo hier als elders, het karakter van dogma contra dogma aan, waarin de Jezuïeten, de school van Bossuet, natuurlijkerwijs moesten zegevieren, als natuurlijke bekroning van den langbevochten zegepraal der Katholieke Kerk.

Onwillekeurig komt ons hier het aardige scènetje in de gedachten dat Anatole France in zijn 'Génie Latin' van de begrafenis van Henri IV geeft en waarin het toenemen van de priestermacht zoo curieus is gesymboliseerd. De graaf De Soissons, met de begrafenisregeling belast, wees den bisschoppen hun plaats in den stoet onmiddellijk achter de lijkkoets, waartegen zich de leden van het Parlement, de Senatoren, sterk verzetten, een bewijs alreeds, dat deze voor-rang nog niet 'in de zeden' lag. Een der meest recalcitranten was Paul Scarron - vader van den bekenden Frondeur en spotpoëet van denzelfden naam - en de verontwaardigde heeren koelden onderweegs hun boosheid op de hielen van de vóór hen schrijdende bisschoppen: 'Le conseiller Scarron, ayant peu ménagé pour sa part, les talons de l'Eglise, fut arrêté par les sergents'. Dit is karakteristiek als het begin eener zegepralende alleen-heerschappij, waarvan de opheffing van het Edict van Nantes de bekroning, de zichtbare verwezenlijking en als altijd tegelijk weer de ondergang zou zijn. Dit terloops.

Bossuet, de geweldige redenaar, de hartstochtelijke overtuigde, krachtige prediker, de zieleherder met de straffe hand, de sterkste bloem van de autoritaire Fransche kerk, rechterhand van Lodewijk XIV, die zelf de schitterende bloem van het autoritaire Fransche staatsbeginsel was, opvoeder van den Dauphin, Bossuet kent en erkent voor den mensch geen andere bestemming meer dan: gehoorzamen, zich ver-

ootmoedigen aan allen en alles, wat hij bij zijn geboorte in de wereld boven zich vindt geplaatst, de kerk, den priester, den pater - den koning, den edele, den schout en de schoutendienders - den vader, den familiechef, het wetboek en de traditie - zonder voorbehoud, zonder onderzoek, zonder critiek. In Bossuet geen spoor meer van een beroep op de Rede, om het ongerijmde te aanvaarden krachtens zijn ongerijmdheid en zich te onderwerpen uit eigen, v r i j e k e u s. Geen sprake meer van een terugschrikken voor de theologische 'bewijsvoeringen', waardoor zich Pascals mathematisch-aangelegde en geschoolde geest gekrenkt zou hebben gevoeld. Bossuet 'bewijst' alles, met een overbruisende abondantie, op een dozijn manieren, zonder haperen en alles concludeert tot het eene: gehoorzamen zult ge en niets vragen en niets onderzoeken. Vraagt ge waarom, zoo verdient ge slechts een slag op den mond.

Zoo sterk, zoo eerlijk, zoo krachtig en waarachtig is in hem het collectiviteitsgevoel, dat het individu voor hem eenvoudig niet bestaat. Geen andere plicht heeft de mensch dan zich te onderwerpen tot orde en eenswillendheid. Deze zijn immers de fundamenteele bestaansvoorwaarden in elke collectiviteit, uitdrukking van den bestaanswil van het individu, en van het zegevierende en fiere Frankrijk der zeventiende eeuw wel zeer in het bijzonder. Zuiverlijk zetten zich dus als altijd deze nooden in steunpilaren, als Bossuet, tot instincten en beginselen om. Rust dunkt hem het hoogste, de waarde van de verscheuring en van de verdeeldheid op critischen grondslag ontgaat hem geheel en al. Deze immers zijn de collectiviteit tot geen nut, slechts tot schade, deze immers zijn vijandig aan der Eenheid zelfbehoudswil, waarvan hij de zuivere reproductie is.

Reeds bij Pascal spreekt duidelijk de bewondering voor de Joden om de starre onveranderlijkheid van hunne wetten,

terwijl andere volkeren van inzichten en voorschriften voortdurend wisselen. Denken we in dit verband aan de Grieksche begrippen, reeds bij de voor-Sokratische wijsgeeren, de Eleaten, voorhanden over het gestadig vloeien der dingen, welke immanente begrippen ze aan de Natuur voortdurend bekrachtigden. Zeiden we te veel, toen we de Natuur door haar leeringen de vijandin van Kerken en maatschappijen noemden? En is het niet duidelijk dat de zeventiende eeuw (evenmin als de Middeleeuwen) die Natuur ten eenenmale niet zien, niet begrijpen mocht en dat het echte natuurgevoel pas weer in de achttiende eeuw opkomen kon als symptoom van naderende revoluties?

Ook Pascal vraagt al niet meer of eenig geloof aannemelijk is, maar wel of het menschen gelukkig maakt, en rustig, door ze van twijfel te ontheffen en ze de Eeuwigheid te beloven - maar in Bossuet is dit (maatschappelijk) utiliteits-gevoel tot de hoogste hoogte opgevoerd. Voor zijn gelijkgestemde lezers zijn deze argumenten dan ook volkomen voldoende -; nog steeds immers hoort men door den middelmatige het blijvende boven het veranderlijke en de (steeds kwalijk gegronde) stelligheid boven den (wijzen) twijfel als superieur, als voortreffelijk prijzen, als ware niet precies het tegendeel waar. Met zijn ‘Variations de l'Eglise Protestante’ zou Bossuet nog heden menig lezer kunnen overtuigen.

Evenals Pascal houdt Bossuet zich bezig met de kwestie van de tegenstrijdigheden en de duistere mirakelen in de Heilige Schrift - maar het komt niet in hem op zich op de menschelijke rede te beroepen, en juist in het ongerijmde het goddelijke te willen zien. Zooveel spitsvondige moeite is overbodig. Vraagt ge naar oplossingen? Wat begeert ge toch? Is de Kerk er dan niet meer - zij, de onfeilbare, de onwankelbare, de Kerk en haar handhavers, de Kerk en haar traditie? Wat zoekt ge toch, wat worstelt ge toch voor

uzelf? Houdt u rustig aan wat u gezegd en geleerd wordt: Niet denken, maar gelooven. En met welk een kracht en gloedvolle overtuiging geeselt hij den ‘hoogmoedige’, die het zou durven wagen iets te betwijfelen, omdat het zijn persoonlijke redelijkheid niet bevredigt. Als van een Oud-Testamentischen profeet, niet twijfelend aan zijn goddelijke zending, klinken zijn toon en zijn taal! Het is dan ook Oud-Testamentisch en het is Middeleeuwsch en het is Zeventiende-eeuwsch - want dit is alles hetzelfde: maatschappelijk.

Het aanvaarden en verdedigen van kerkelijke dogma's en kerkelijke tradities hangt zoo hier als daar, voortvloeiend uit het maatschappelijk instinct, waardoor de Godheid als Volksgod, als ‘Autoriteit’, als koning of opperhoofd wordt gevoeld, met het aannemen en verdedigen van maatschappelijke tradities en dogma's tezamen.

En Bossuet heeft dus - evenals Dante - Jezus den toehoorder weer als toonbeeld van een braaf en gehoorzaam burger voorgehouden; hij de geboren slooper, die geen zijner voorschriften inleidt dan met een herinnering aan en een verwerping van de geschreven wet. ‘Gij hebt gehoord, dat er gezegd is: gij zult den eed niet breken’ - maar ik zeg u: ‘zweert ganschelijk niet’ en zoo tekst achter tekst - slag op slag als om met klem en nadruk te betoogen: houdt u niet aan uw autoriteiten, maar luister naar mij, die de stem ben van uw eigen rede en van uw eigen geweten.

Alles wat de onbevooroordeelde lezer in Christus en zijn leer onderkent als de hoogste zachtmoedigheid bij het redelijk besef dat de roeping vervuld en het deel gedragen moet worden, zijn kalmte tegen het geweld, zijn waardig zwijgen voor Pilatus - alles waarin we des wijzen afkeer van nutteloos geraas en de echte nederigheid van den Christen gevoelen - de

weigering om in zake van schatting en verdeeling te beslissen, de afkeer van feitelijk autoriteitsvertoon door het gevoel ‘wie ben ik dat ik rechten zou?’ - al deze en andere trekken, die tot het wezen van den wijzen rechtvaardige behooren en dus ook tot Sokrates' wezen, zoo goed als tot dat van Christus - het zijn voor Bossuet slechts de bewijzen van Jezus' gehoorzaamheid aan de ‘Openbare Orde’, zijn onderwerping aan het ‘bevoegde gezag’. Daarom spreekt hij dan ook niet tegen Herodes, die geen ‘officieele bevoegdheid’ meer had in Jeruzalem! Het bekende schoone woord ‘Mijn Koninkrijk is niet van deze wereld’ bedoelt, volgens Bossuet, de autoriteiten gerust te stellen omtrent zijn bedoelingen, hun te verzekeren, dat hij hun concurrent niet is.[1)] En ten slotte bestraft Jezus zijn volger Petrus, als deze des overpriesters dienstknecht een oor afhouwt, niet om het principieel-onchristelijke van die daad, maar omdat Petrus zich vergrijpt aan de.... Openbare Orde!

De zeer duidelijke en zeer ondubbelzinnige woorden, waarin de berisping is vervat, ‘want allen, die het zwaard nemen, zullen door het zwaard vergaan’ - heeft de opvoeder van den zoon Lodewijks, de gezaghebbende man in het lustig-oorlogvoerend en tierig-duelleerend Frankrijk van de zeventiende eeuw er maar niet bijgezet - en zoo verschijnt Jezus den lezer en toehoorder van Bossuet's preeken als de gehoorzame die zich laat kruisigen, alleen omdat men het hem gelast - en die alleen daarom ook de ‘twaalf legioenen engelen’ niet inroept tot zijn bevrijding. Maar dan zijn die ‘bevoegde autoriteiten’, die niets deden, dan waartoe Jezus-zelf hun het recht gaf, het recht dat Bossuet als ‘heilig’ beschouwt, dan zijn die Romeinsche en Joodsche autoriteiten ook vrij van allen

1) Op dezelfde wijze speelde Napoleon de tekst later uit tegen de weer-spannige Roomsche geestelijkheid te Breda.

schuld? In geenen deele - zij vergrepen zich aan de Godheid (wat ze niet weten konden of behoefden) en hun s c h u l d wordt door hun r e c h t absoluut niet verminderd. Ziedaar theologie!

En zooals Dante uit Christus' aanvaarden van zijn dood uit Pilatus' hand tot de onbetwistbare legitimiteit (van Godswege) van de Romeinsche wereldoverheersching besluit, zoo besluit Bossuet, nog heel wat radicaler, tot de legitimiteit van a l l e autoriteiten uit hetzelfde argument!

Een ook maar eenigszins critische geest zou hier vragen, welke houding dan geboden is tegen die 'autoriteiten' welke zich door verjaging en verplettering van vroegere 'autoriteiten' meester maakten van de macht. Doch Bossuet behoefde niet te vreezen, dat de vragen die hij trouwens zelf niet stelde, door anderen gesteld zouden worden. De echt-maatschappelijke denkt ten eenen male niet en is oprecht - de 'ordelievende' van onze dagen (waarin de vraag aan welk gouvernement de Russische burger zedelijk 'gehoorzaamheid' is verschuldigd, geen enkele maal in dien vorm werd gesteld) vermijdt het stellen dier vragen als pijnlijk en gevaarlijk en roemt zich dan 'practisch' en 'voorzichtig'. Bossuet heeft maar één voorschrift: S o y o n s s o u m i s à l a f o r m e d e g o u v e r n e m e n t d e n o t r e p a y s . En wat de Kerk betreft: de oudste is de beste, de Katholieke; overal de verheerlijking van het blijvende, de loochening van ontwikkeling en dood als deel van leven.

Wanneer we ons er rekenschap van geven wat er van deze 'moraal-filosofie' en van de kunst die haar zoo trouw weerspiegelt, overblijven moest, toen de critische en spotzieke achttiende eeuw er zich meester van maakte, dan gelooven we bijna dat een duister voorgevoel Bossuet de 'ironie in strijd met een Christelijke levensopvatting' deed verklaren! De ironie is anti-maatschappelijk - het wapen van de

Florentijnen der Renaissance en van Voltaire, maar de groote zuiver-zeventiende-eeuwsche geesten hebben haar niet gekend. Molière evenmin als de rest; we komen hierop terug.

Zoo bevinden we ons dan met Bossuet weer in het hart van het autoriteits-princiep zelf, waar van eenige persoonlijke waarde en waardigheid geen sprake meer is, buiten de waarde en de waardigheid van den soldaat: te sterven met de hand aan de pet en zonder ooit te hebben gevraagd, waarom men hem naar het slagveld had gezonden.

Op de zedelijke waarde van die daad willen we allerminst, en allerminst hier, iets afdingen. Maar wel is duidelijk, dat dag en nacht niet meer van elkaar verschillen dan de fiere, individualistische geesten der Renaissance - de koene twijfelaars, de zelfbewuste martelaren, die eigen leer beleden en voor eigen leer stierven - van de dienende geesten der zeventiende eeuw, wier grootheid in het dienen, wier waardigheid in het gehoorzamen lag. In hun onderlinge tegenstrijdigheid beelden ze tezamen der Eenheid innerlijke tegenstrijdigheid, waarin zelfherkenningswil als zelfvernietigingswil en zelfvergetelheidswil als zelfbestendigingswil beurtelings overwegen, zich openbarend in, zich bedienend van menschen, hoog boven menschelijken wil en verkiezing uit.

We willen thans beproeven, den ‘geest van Bossuet’ eerst in de voornaamste algemeen-litteraire verschijnselen en daarna in enkele der uitnemendste kunstwerken van de zeventiende eeuw aan te toonen.

De heerschappij van het Autoriteitsbeginsel. De eeuw van Lodewijk XIV.

Lodewijk XIV geldt en terecht als de incarnatie van den geest zijns tijds - hij is het ten troon geheven autoriteitsbeginsel. Dat besef in hem is naar we zagen, de zin van zijn

wereldberoemd woord ‘l'état c'est moi’ - het is geenszins de uiting van een sterke, zelfbewuste persoonlijkheid. Zelfgevoel was in hem de hoogmoed van den innerlijk zwakken egocentrischen mensch, die verblind is door den glans van zijn eigen maatschappelijke positie, in aanbidding ligt voor de goddelijke origine van zijn eigen koningschap - die dus volkomen afhankelijk is van de maatschappij en hare dogma's, daaraan zijn eenige waarde en wezenlijkheid ontleent, daarmee staat of valt, en die bijvoorbeeld in verbanning alleen zou worden staande gehouden door het gevoel van eigen onaangegrepen Majesteit, en het onrecht der anderen. Maar dit gevoel beduidt als verschijnsel iets geheel anders dan het individualistisch zelfgevoel van Lorenzo de Medicis en van Frederik den Grooten en van Napoleon I. Carlyle heeft Frederik den Grooten een ‘gekroonde realiteit’ genoemd; Lodewijk XIV is een gekroonde fictie, een gekroond dogma.

Het zelfgevoel der individualistische heerschers komt voort uit een besef van persoonlijke superioriteit en persoonlijke kracht, waardoor zich de overigen geïmponeerd voelen. Dit individualisme doet zich altijd kennen als een betrekkelijke geringschatting voor het maatschappelijke, voor de uiterlijke distincties van de maatschappij. Een vorst als Lodewijk XIV versmaadt geen enkele maatschappelijke distinctie, immers zijn wezen-als-Koning is uit die distincties opgebouwd, heeft daarbuiten geen realiteit, is daarzonder niet zichtbaar. Zijn prachtlievendheid, zijn zelf-adoratie, de buitensporige adoratie der anderen die hij eischte vormen de noodzakelijke bevestiging van zijn Koningschap.

Napoleon schiep pracht en luxe om zich uit koele berekening, door het besef dat de massa deze dingen wil zien. Maar omdat hij niet er in opging met hart en ziel en voor zichzelf een simpel man was - door de innerlijke kracht van zijn

wezen - daarom moest ook die berekening, als alle berekeningen falen. Het doellooze, dat is: tot het wezen behoorende, het natuurlijke is altijd en overal het eenig ware. Ook Lorenzo de Medicis was niet in dien zin prachtlievend; hij was een kunstenaar, een democraat, in zijn hart zeer eenvoudig, en hij zag er wel geenszins tegen op, een park te laten aanleggen om een beeld tot zijn recht te doen komen - en dit zonder ophef, juist uit een zekere individualistische geringschatting voor het geld - maar het is bekend dat de maaltijden in het palazzo de Medicis zeer eenvoudig waren en dat elkeen mee aanzat op ongedwongen wijze. De innerlijke distinctie van zijn persoonlijke kracht en zijn groote persoonlijke uitnemendheid maakten dat hij de uiterlijke distincties kon missen, die in een maatschappij, naar we zagen, heelemaal de eenige toegelatene zijn en waaruit dus het wezen van den maatschappelijken mensch is opgebouwd, waarbuiten hij geen wezen heeft, zooals Lodewijk XIV.

Lodewijk XIV is het ten troon geheven autoriteitsbeginsel, Napoleon I het individualisme, dat zichzelve kroonde in een geweldige ambitie en daardoor de ambities der anderen doodelijk krenkte. Daarom zijn de besten van zijn tijd tegen hem.

Madame De Stael, een der edelste en fijnste geesten van zijn tijd, was zijn verklaarde vijandin en tegenstandster. Hij zijnerzijds, trad als machthebbende tegen haar op, verdrukte haar, verbande haar, liet haar boek (‘De l'Allemagne’) door zijn gendarmes kort en klein hakken, maar alweer, zooals we het van Lorenzo zeiden, zonder eenig vertoon van zedelijken afschuw jegens de ‘aanrandster van zijn geheiligde persoonlijkheid’. Zijn eigengerechtigde daden behoefden geen anderen steun dan een aan zijn kracht geëvenredigd zelfvertrouwen. Hij kon onrecht begaan, zonder het eerst tot ‘recht’ te hebben kromgepraat - gelijk de innerlijk zwakke dat

steeds behoeft. Byron was tegen Napoleon van het oogenblik af dat hij zich keizer kronen liet. Beethoven droeg Bonaparte zijn ‘Eroïca’ op. En die ‘Eroïca’ was (het is uit Beethovens notities gebleken) als Prometheus-symphonie bedoeld geweest. In Bonaparte zag Beethoven zijn Prometheus-gestalte, zooals hij ze aanbad. Toen Bonaparte werd Napoleon I, toen Prometheus werd Jupiter, vernietigde hij de oorspronkelijke opdracht en schreef in plaats daarvan: aan de nagedachtenis van een groot man. De groote man was dood - Prometheus was ondergegaan. Jupiter kon door de groote geesten van het Napoleontische tijdperk niet meer aanbeden worden.

Vergelijk dit met Lodewijk XIV! In hem werd juist de Koning, alleen de Koning, uitsluitend de Macht, de opperste Autoriteit aanbeden. Niet alleen onbewust, ook bewust (door Molière voortdurend en 't meest in zijn ‘Amphytrion’) is hij met Jupiter vergeleken. En de naam die eenmaal een schande en een scheldwoord zou wezen, was een hooge eer. En zij die zijn troon droegen als ruggegraatlooze, gekromde, kruipende slaven, stonden toch p e r s o o n l i j k niet lager dan degenen die Napoleon weerstreefden, en veel hooger dan zij, die Napoleon vleiden. Want dezen handelden uit belang, en lage serviliteit - maar genen uit religieus ontzag, uit hooge serviliteit.

Niet steeds heeft het nageslacht deze hooge serviliteit begrepen en broodsgebrek, nooddruft aangevoerd als de - volkomen overbodige - verontschuldiging voor de kruiperige onderdanigheid der groote geesten jegens koning en hof, zooals die duidelijk blijkt uit de voorredenen en opdrachten, waarmee Corneille en Racine en Molière hun stukken voorzagen, aan den Koning voornamelijk, maar dan ook aan Richelieu, aan Montoron, aan alles wat roode hakken had en blauw bloed, en in de meest onderdanige bewoordingen. Wat echter in onze dagen, wat reeds in de achttiende eeuw wal-

gelijk zou zijn geacht, wat in de Renaissance ondenkbaar was, werd door den geest van dien tijd mogelijk gemaakt. Nooddruft speelt hier geen rol. Wie was armer dan de schrijver van Gil Blas, Alain René le Sage? Zijn leven is aldus saamgevat: il travailla pour vivre.

En toch, toen een zeer illustre dame, Mme de Bouillon, wie hij zijn 'Turcaret' zou voorlezen, hem om zijn laat-komen met hooghartige koelheid ontving, antwoordde Le Sage: 'Madame, je vous ai fait perdre deux heures, il est bien juste que je vous les fasse regagner. Je ne vous lirai point ma comédie' en verwijderde zich. Dit was mogelijk in 1715 - Lodewijks sterfjaar! - maar eerder was het niet mogelijk. De menschen waren toen al veranderd, doordat de tijd veranderd was - ze hadden reeds andere sentimenten, want ze waren toegerust tot een andere bestemming!

In Racine, tegen dat hij ouder werd, begon het Jansénistische zuurdeesem - zijn oude Port-Royal educatie - weer te werken, maar aan het Hof bleef hij komen. 'Servir le Roi, c'est encore servir Dieu'. Als historiographe des Konings volgde hij Bossuets voorbeeld en vereenzelvigde Lodewijk met Koning David. Madame De Maintenon vereenzelvigde hij met 'Esther' in het tooneelwerk van dien naam, dat hij in opdracht schreef voor de adellijke pupillen van Saint-Cyr. Op aandrang van het hof sierde hij met zijn madrigalen de 'oeuvres diverses' van den Duc du Maine, oud zeven jaar. Toen hij, eveneens op aandringen van Madame De Maintenon, een 'mémoire' had geschreven ten gunste van de tallooze door Lodewijks kostbare oorlogen berooiden en verarmden en de Koning hem deze 'bemoeizucht' zeer ten kwade duidde, liet hij zich als een schooljongen in een boschje verstoppen, daar zijn Gekrenkte Majesteit naderde, juist terwijl hij zijn medeplichtige smeekte een goed woordje voor hem te doen. Deze 'hoogere serviliteit' zou niet alleen

voor den Renaissance-artist een onmogelijkheid zijn geweest, maar ook bij den Renaissance-vorst niets dan innerlijken afkeer hebben opgewekt, ook al ware zijn ijdelheid er door gestreeld. De maatschappelijke, egocentrische vorst aanvaardt het als iets dat zoo behoort en waarbij niemand minder wordt.

De omgang van den Renaissance-vorst in de vijftiende eeuw en het Renaissance-genie stond, zooals we zagen, op voet van gelijkheid, zonder neerbuigendheid eenerzijds en oogendienarij anderzijds - denk aan Lorenzo's verhouding tot Botticelli en Poliziano -; toen dat later, in de zestiende eeuw, veranderde en de vorsten meer en meer de in hun dienst staande dichters en kunstenaars als een soort lagere hovelingen behandelden, voelden geesten als Ariosto en Tasso dat blijkens hun bittere uitlatingen dan ook wel degelijk als een krenking van hun waardigheid en gaven ze er zich rekenschap van dat ze met hun fiere vrijheid hun beste bezit prijsgegeven hadden. In de zeventiende eeuw ziet men alle groote kunstenaars zich schikken in die verhouding, zonder innerlijk verzet en gelijk gezegd: met ongerept behoud van hun zelfrespect en waardigheid.

Elke machtige en goed-functionneerende maatschappij vertoont hetzelfde verschijnsel.

Het eeren van ‘geestesaristocratie’ naast ‘geboorte-aristocratie’ is alreeds een onmaatschappelijk symptoom - behalve dan dat het anders beschouwd ook een absurditeit is, een verwarring van twee complexen, in het eene waarvan (het maatschappelijke) de ‘geestes-aristocratie’ geen zin heeft en in het andere waarvan (het individualistische) de ‘geboorte-aristocratie’ geen zin heeft. Dat in Duitschland de adellijke officier zich veel hooger voelt dan de burgerlijke professor - en niet alleen in zijn waardeering, maar ook in

het diepste innerlijk van den professor zelf is dit zoo - is alweer een symptoom van de goede gezondheid en de activiteit der Duitsche organisatie. Zoolang het namelijk zoo blijft, want het is zeer de vraag of in onzen tijd dusdanige waardeeringen en dusdanige organisaties zich staande houden en of de twintigste eeuw alles kan blijven vergeten wat de achttiende en de negentiende hebben geleerd.[1)]

Wat Lodewijk XIV beduidde op den troon, beduidde Bossuet in de kerk; ook zijn grootste grootheid en kracht is het (egocentrische) onwrikbaar geloof in de uitsluitende waarde van zijn organisatie - zoodat hij dan ook met een gerust geweten de vervolgingen tegen de protestanten na de herroeping van het Edict van Nantes in 1685 leidde - en in zijn eigen goddelijke roeping. De koning en de priester, beiden 'Gezalfde Gods' hun autoriteit ontleenend aan de goddelijke autoriteit.

1) We hebben deze uiting en andere van dien aard, ongeveer drie jaar geleden op schrift gesteld, onveranderd gelaten. De behoefte onze algemeene inzichten in overeenstemming te brengen met plotselinge mouvementen, waarvan we den omvang en den definitieven aard nog geenszins kunnen overzien, hebben we niet gevoeld.
Wel willen we in verband met onze vergelijking tusschen Lodewijk XIV en Lorenzo de Medicis even wijzen op het schromelijk onrecht dat men Wilhelm von Hohenzollern, ter gelegenheid van zijn vlucht, heeft aangedaan. Ook in hem, de on-persoon in een gesloten uniformiteit, berustte de grootheid niet op innerlijke waarde, maar op de waardeering der anderen, ook hij is innerlijk-zwak, schijn-sterk als alle egocentrische onpersonen, die in een collectiviteit kunnen opgaan. Zoo toont hij zich dan nu ook, waar de dogma's, die hem droegen, hem ontvallen, zonder eenige individueele grootheid. Dit kon moeilijk anders. Hij was een gekroonde fictie, waarachtige grootheid zou hem onbruikbaar hebben gemaakt tot zijn vroegeren taak. En nu gaat men hem aansprakelijk stellen voor eigen gemis aan onderscheidingsvermogen, dat geen verschil onderkende tusschen den individualistischen geweldenaar (Lorenzo, Napoleon) en de noodzakelijkerwijze persoonlijk-waardelooze incarnatie en banier van collectieve belangen en collectieve ambities! Wie mag een *idool, een pop* verwijten, dat hij faalt als *mensch*?

En zoo bezat elk gebied zijn Lodewijk XIV, zijn Bossuet, zijn erkende autoriteit, en de allerwege blijkende neiging van de eerste helft der zeventiende eeuw, om alles te reglementeeren en te uniformiseeren, bewijst dat we hier niet met een groep onsamenhangende verschijnselen, maar met een zich in alles openbarend, tot in de kleinste dingen doorwerkend geestelijk mouvement (noodwendigheid omgezet tot neiging en lust) hebben te doen.

Allereerst is daar het werk der taalzuivering en taalbesnoeiing, door een gansche schaar van letterkundigen en grammatici, onder wie Malherbe en Vaugelas tot de voornaamsten behooren, ter hand genomen.

Omstreeks de oprichting van de Académie Française heeft het zeventiende eeuwsche Frankrijk een ‘taalstrijd’ beleefd, die voor de verdere ontwikkeling van de Fransche taal van het hoogste belang is geweest.

En nu doet zich weer hetzelfde eigenaardige verschil bij schijnbare overeenkomst, tusschen de zeventiende eeuw eenerzijds en de Renaissance-achttiende eeuw anderzijds voor. En de Renaissance èn de achttiende eeuw hebben een taalstrijd gekend, als symptoom van hun innerlijk overeenkomstig wezen - waartegenover de zeventiende eeuwsche taalstrijd als een verschijnsel van volmaakt anderen aard en beteekenis aan te merken valt.

Individualisme is, zagen we en zeiden we: cosmopolitisme, realistisch en democratisch - we hebben dit zoo uitvoerig uit de rede zelf ontvouwd, dat we thans met de herinnering daaraan mogen volstaan; al die tendenties laten zich ook gelden in de taal. Zoo goed als door de Deïstische neigingen van de Renaissance de verschillende godsdienstige en filosofische stelsels dooreenvloeiden, zoo goed vloeiden door hare cosmopolitische neigingen de verschillende talen dooreen. De groote bewondering in Frankrijk voor Dante, Petrarca,

Boccaccio en Ariosto - de geschiedenis van Marguérite van Navarre en hare tijdgenooten leert ons daaromtrent bijzonderheden te over; haar 'Heptameronne' werd alleen door haar ontijdig sterven geen tweede 'Decamerone' - had een sterke vermenging met het Italiaansch ten gevolge gehad, ook veel Spaansche woorden waren in de taal gekomen. De beoefening der klassieken had het Fransch als het ware - door toedoen van Du Bellay en anderen - met Grieksche en Latijnsche woorden volgepropt - terwijl verder de Picardiër Ronsard, de Gasconjer Montaigne en de Lyonnais Rabelais in die voorhanden voorraad de woorden en expressies aan hun dialect ontleend waren komen uitstorten. Het realisme van de Renaissance had daarbij nog een groot aantal aan verschillende métiers en bedrijven - van boeren en zeevaarders en kooplieden - ontleende woorden en termen gevoegd. En uit die taalschatten koos elkeen naar persoonlijk believen en goeddunken, op echt-individualistischen grondslag.

Het ontwakend collectiviteitsgevoel moest daaraan om meer dan één reden aanstoot nemen. We laten die verschillende motieven hier volgen.

Ten eerste, omdat de eigen taal (naast en met de landsgrenzen) het duidelijkste en bruikbaarste collectieve distinctiemiddel is, ja als zoodanig onontbeerlijk. Nu hebben we indertijd uiteengezet hoe elke collectiviteit, krachtens haar aard en wijze van doen, altijd haar levensnoodzaak, haar vitale belangen, zal opschroeven tot 'idealen' en aan haar ficties den schijn van realiteiten verleenen. Het gansche nationalisme is zulk een levens-noodzakelijke fictie, die door alle collectief-voelenden zonder voorbehoud aanvaard, maar door hen, in wie de Redelijkheid leeft, zonder voorbehoud verworpen wordt.

Het fabeltje van de verschillende volkskarakters ontleent

een schijn van werkelijkheid aan futiele verschillen in levens-wijze en gewoonten, welke ‘pour les besoins de la cause’ tot diepgaande onderscheidingen worden opgeblazen - alsof niet verre vreemden, die één geest belijden, elkander nader stonden dan ‘landgenooten’, welke door het ééne reëele onderscheid (dat tusschen ‘man of fact’ en ‘man of idea’) worden verdeeld; het fabeltje van het patriottisme aan de ‘liefde tot den geboortegrond’, die tot een gansch andere categorie behoort, het fabeltje van de Heilige Moedertaal aan een instinctieve gehechtheid, tot ‘beginsel’ verheerlijkt. We hebben deze dingen eerder en elders uitvoerig besproken[1)] en herhalen het hier nu nog eens. De liefde van den Hollander tot zijn eigen taal is niet ‘verhevener’ dan die van den koopman tot zijn brandkast en van den boer tot zijn akker en van den Volendammer tot zijn wijde broek. De taal is een instrument tot uitdrukking der gedachte, evenmin heilig (of onheilig) als een appel, evenmin verheven (of onverheven) als een spoortrein. Maar de taal is óók het collectieve distinctie-middel bij uitnemendheid en moest daarom op deze buitensporige wijze worden geïdealiseerd juist door hen, die liever slecht Engelsch, dan goed Hollandsch spreken, zooals het ‘Vaderland’ het meest wordt geïdealiseerd door hen, die liever hun dochter met een Spaanschen graaf dan met een Hollandschen bakker zien trouwen. Wanneer men den huidigen taalstrijd uit dit gezichtspunt beziet, komt men allicht tot andere dan de gangbare conclusies! Hetzelfde verschijnsel krachtens dezelfde noodzakelijkheid neemt men waar als men hedendaagsche Joden, die van hun Jood-zijn getuigen willen, hun toevlucht ziet nemen tot een samenstel van gebruiken en voorschriften, die geen zin meer hebben, die ze sinds lang zijn ontgroeid,

1) ‘Patriottisme en Menschenliefde’, een brochure.

maar die, bij gebreke aan landsgrenzen en landstaal, het uitsluitend voorhanden collectieve distinctie-middel zijn.

Ten tweede beteekent collectiviteitsgevoel als uniformiteitsgevoel ook afkeer van individualistische eigenwilligheid, zoo goed in het taalgebruik als in elk ander gebied.

En ten derde is collectiviteitsgevoel de drang van de onpersoonlijkheid, die zich als individu niet meer mag (kan, wil) onderscheiden naar eigen innerlijken aard, om zooveel mogelijk uiterlijke distinctie-middelen te creëeren, zooals we dat eerder hebben uiteengezet.

Bij de oude, Middeleeuwsche, in wezen algemeen-maatschappelijke distincties, waarmee de Renaissance den spot dreef en die we alle zonder onderscheid weer zullen zien herleven, voegt zich derhalve een nieuwe, door de Renaissance in een anderen zin geschapen, door het volgend geslacht tot maatschappelijke distinctie (dogma) omgewerkt: die van man (of vrouw) van smaak en belezenheid te zijn. Duidelijk onderkennen we hier weer het verstarringsproces, de verwisseling van doel en middel, waardoor de dogma's van elke collectiviteit als het ware de mummies zijn van de onderscheidingen der voorafgegane individualistische periode. De Middeleeuwsche Kerk maakte de individualistische Christelijke beginselen tot hun spotvorm door ze te dogmatiseeren, de zeventiende eeuw voltrekt hetzelfde proces op de Renaissance-beginselen. De vrije weetlust en begrij-pensgierigheid der Renaissance gaat, tot u n i f o r m e ‘beschaving’ en ‘ontwikkeling’ gemaakt, als maatschappelijke distinctie dienst doen en mag derhalve maar voor de weinigen toegankelijk wezen. Vandaar die neiging - zuiver verklaarbaar uit het herboren collectiviteitsinstinct - om de Fransche taal en daarmee de Fransche letterkunde voor de massa des volks ontoegankelijk, onbegrijpelijk en ongenietbaar te maken, waarbij natuurlijk van opzettelijke ver-

valsching geen sprake is en groote aesthetische kwaliteiten geenszins uitgesloten zijn.

Van dien driedubbelen aard en strekking is de taalbeweging in de eerste helft van de zeventiende eeuw.

Gansch anders is die van de Renaissance, waarin Petrarca, en die van de achttiende eeuw, waarin Petrarca's geestelijke nazaat: Lessing zulk een werkzaam aandeel genomen hebben. Hier gold het verzet juist een tyrannieke, als eenig-bruikbare, als eenig-waardige opgedrongen collectieve taal: voor Petrarca het Latijn, voor Lessing het Latijn en het Fransch. Zulk een taalstrijd is puur individualistisch. Het ontwakend zelfgevoel (niet dus het nationaal gevoel) verzet zich tegen het gebruik van een geijkte taal - de dichter, de critische kunstenaar (in dubbelen zin) wenscht zijn e i g e n taal te gebruiken, die dan natuurlijk de landstaal is (daar elk individu nu eenmaal geen eigen taal heeft) maar die niet als zoodanig wordt verheerlijkt. Zelfs waar dit wordt gewaand, wordt het diep-in toch niet bedoeld. Petrarca kwam op voor z i j n taal, Lessing voor z i j n taal - de Fransche taalzuiveraars voor h u n taal, de taal van hun voortdurend in macht en glans toenemende collectiviteit.

Deze zorg der taalzuivering en taalbesnoeiing bleef derhalve ook niet tot den engen kring van geleerden beperkt, de heele ontwikkelde en beschaafde wereld had er aandeel in, dames en geestelijken, markiezen en magistraten, alles twist over de schrijfwijze der verschillende woorden - de bezoekers van de bekende litteraire salon de ‘Chambre Bleue’ der markiezin de Rambouillet, de eerste van een gansche reeks, verdeelen zich in twee kampen om de gewichtige kwestie of men ‘muscadin’ dan wel ‘muscardin’ zal moeten schrijven. Blijvende vriendschappen en vijandschappen vloeien uit deze twistgesprekken voort en vermengen zich natuurlijkerwijs met de politieke schermutselingen, waarin immers

dezelfde gezindheden zich openbaren. Toch is het dan als in elk geval, waar (maatschappelijke, onnatuurlijke) eenstemmigheid wordt gevorderd, ten slotte de autoriteit, die den doorslag geeft, het gezag van Vaugelas of een ander gezaghebbende, Voiture of Balzac. Men spreekt van woorden, die ‘examen hebben gedaan voor monsieur Vaugelas en toegelaten zijn’ - men schrijft elkander als laatste nieuws, dat ‘félicité’ nog geen Fransch woord is, maar het over een jaar wezen zal: monsieur Vaugelas heeft beloofd dat hij er zich niet langer tegen verzetten zal. En als dan, onder bescherming van Richelieu en ondanks de aanvankelijke stille tegenwerking van het Parlement, dat, autoritair, geen autoriteit naast zich dulden wil, in 1634 de Académie Française is opgericht, dan zal men spoedig weten, tot welke autoriteit men zich te wenden heeft in zake woordenkeus en zinsbouw -niet langer tot zijn eigen gevoel en smaak - maar tot het door haar samen te stellen officieele Woordenboek, de filologische autoriteit bij uitnemendheid, symbool van orde en uniformiteit in het taalgebruik. Van nu af aan wordt de Fransche taal voortdurend meer gepolijst, veredeld, verpuurd - pittige métierwoorden en sappige volksuitdrukkingen er uit weggesneden en verbannen: zij wordt opzettelijk gevormd tot een aristocratische taal, een taal voor welopgevoede menschen, in een aristocratische maatschappij - en elke maatschappij is op de een of andere wijze ‘aristocratisch’.

Het spreekt vanzelf - en we weten dat het zoo was - dat ook de onderwerpen der groote, zoogenaamde klassieke kunst van de zeventiende eeuw aan den kring der maatschappelijk-hooggeplaatsten moest worden ontleend. De innerlijke algemeen-menschelijke roerselen, waarvoor de Renaissance zooveel belangstelling koesterde en waaromtrent ze een kennis bezat, die overal in het werk der vroegere en latere

Renaissancisten blijkt en die in den arbeid van Shakespeare tot de hoogste uiting komt, kon in een geordende maatschappij van de zeventiende eeuw niet bestaan; de egocentrische mensch mist juist de individualistische zelfkennis, die immers onvermijdelijk voert tot het inzicht van betrekkelijkheid en ontoereikendheid, zooals we dit bij de principieele behandeling van het drama hebben aangetoond. In de wel-geordende, goed-functioneerende maatschappij, in den glorieuzen Staat draagt alles een dienend en dienstbaar karakter, de kunst is daar opbouwend, stichtelijk (innerlijk onwaar; immers de waarheid sticht niet, maar ont-sticht, onder-mijnt), een verheerlijking van de collectieve, maatschappelijke eigenschappen: soldatendeugd en riddertrouw, gehoorzaamheid, braafheid, dapperheid, met de daarmee samenhangende wetten en dogma's. Deze zijn het gebied waartoe zich de belangstelling van auteur en lezer (toeschouwer) bepaalt; voor de ware natuur, voor den waren mensch zijn ze gesloten.

Daar nu deze collectieve deugden in hun star en invariabel karakter hoegenaamd geen innerlijke verwikkelingen toelaten, zoo valt dan ook a l l e belangstelling op den hoogen rang en den schitterenden staat der betrokken personen en moet bovendien worden gaande gehouden door de kunstige structuur der stukken, de vernuftige verwikkelingen der gebeurtenissen en door een tot volmaaktheid opgevoerde verstechniek. In de aristocratische maatschappij is de kunst aristocratisch -; keert echter de belangstelling van den mensch weer naar den mensch (naar zichzelf!) terug - en dit beduidt dan weer: individualisme, dan gaat het zoogenaamd burgerlijk drama het aristocratische verdringen. We zullen dit dan ook promptelijk zien gebeuren in de achttiende eeuw. De noodzakelijkheid om alle brillante gaven, alle kunnen te concentreeren in den versbouw, klemt te meer, daar

de auteur niet alleen naar den inhoud, maar ook naar den vorm binnen enge grenzen gebonden is.

De volkomen vrije vorm van het Renaissance-drama, waarvan de Shakespeareaansche drama's de schoone uitingen zijn, kan in een gereglementeerde maatschappij geen bijval meer vinden, het collectiviteits-instinct, hier te noemen 'academisch' instinct verzet zich ook daartegen, en zal er zich tot in de achttiende eeuw tegen blijven verzetten; Lessing zal, tegelijk met het 'burgerlijke drama' pas weer Shakespeare in eer herstellen. De 'Bossuet' van de dramatische kunst heet zooals we weten van ouds Aristoteles - en zijn alleen-zaligmakende leer is de leer eener Drie-eenheid, die van tijd, plaats en handeling. Wanneer we ter zijner tijd over de achttiende eeuwsche critiek zullen spreken en met name over Lessing, den grooten bevechter van onverteerde regels en onbegrepen tradities, dan zullen we in dit slaafsche (en dikwijls averechtsche) navolgen der Aristotelische grond-beginselen ook weer een merkwaardig voorbeeld van 'verwisseling van middel en doel' herkennen.

Wat het gezag van Aristoteles beduidt voor het drama, zal dat van Boileau voor de dichtkunst beteekenen. Zijn 'Art poétique' is een verzameling dogma's - die men wel eens de 'Code Napoléon' der poëzie heeft geheeten - en leer-stelligheden ten behoeve van hen, die het m é t i e r van dichten wenschen te beoefenen - want de 'bevoegdheids-aas' wordt als steeds weer de hoogste troef in het maatschappelijk kaartspel - een soort receptenboek, waarin alle genres en hun verschillende eischen behandeld worden. Ook hier een overmatig hechten aan techniek en uiterlijke vaardigheid, bij en door een vrijwel ontbreken van innerlijke persoonlijke vrijheid.

Overal herkennen we aldus de neiging om den Autoriteit, den gezaghebbende, de bevoegdheid weer in de plaats van

het persoonlijk zedelijk en redelijk onderscheidingsvermogen te schuiven en den maatschappelijken mensch in zijn natuurlijke zwakheid door al die steunselen nog te verzwakken, hem tegelijkertijd een schijn van hooge kracht verleenend (want juist hij die rondom gesteund wordt, en als een kind aan den leiband gaat, waant het stevigst te staan, de zwaksten brullen altijd het hardst over hun 'vrijen wil') aan welken schijn-van-kracht hij zijn recht ontleent, anderen te oordeelen en te tuchtigen, waarop het zoo hard aankomt in de maatschappij, waar dus elke echte zelfkennis (menschen-kennis) een gevaar beduidt.

Voegen we aan deze korte schets nog de herinnering toe aan het bekende feit, dat omstreeks 1630 de groote Fransche mode ontstond, waarmee ook aan het individualisme in de kleeding, gelijk de Renaissance het te zien geeft, een einde werd gemaakt, dan is ons het dogmatische, academische, autoritair-uniformiseerende karakter van den tijd duidelijk geworden en kunnen we terugkeeren tot de vraag, hoe zich in volk en maatschappij de kunst voordoet en vormt en welke plaats er de kunstenaar inneemt. Dat de kunst in een maatschappij als de Fransche van Lodewijk XIV een dienend karakter draagt, is al duidelijk geworden. Ze heeft de plicht om te s t i c h t e n . Stichtelijk is, zeiden we eerder, in het huidig spraakgebruik nog synoniem met o p b o u w e n d - de stichtelijke en stichtende kunst draagt dus bij aan het algemeene werk der instandhouding, der opbouwing - en mist de ontbindende 'opheffende' elementen, die der redelijkheid, der innerlijke waarheid. Toch is die plicht om te stichten geen dwang den kunstenaar opgelegd, maar een blij-moedig-aanvaarde taak - in de collectiviteit meevoelend, en daarin opgaand, beschouwt bij het in stand houden dier collectiviteit en het in eere houden van haar instituten als een heilige, hem als geestenleider toevertrouwde roeping. In zijn

'Premier Placet, présenté au Roi' bij 'Tartuffe' noemt Molière als 'le devoir du comédie': corrigerles hommes en les divertissant. Dit is het parool van de eeuw. De kunstenaar heeft niet zijn vrijheid verkocht ten dienste van macht en gezag, hij is van huis uit innerlijk onvrij en waant zich juist daardoor vrij - omdat hij egocentrisch is. En wanneer we zeggen, dat deze voor alles op stichtelijkheid uit zijnde kunst innerlijke waarheid mist, dan is dat ook volstrekt geen blaam, de dichter verzwijgt niet opzettelijk de waarheid uit belang of menschenvrees, hij kent eenvoudig geen onpersoonlijk streven naar waarheid. Wat hij geeft is niet de uitkomst van zuiver intellectueele aanschouwing, maar van zijn oprechten wil om voor te gaan in deugd en Christelijkheid, dat is in gehoorzaamheid aan Koning en Kerk. Want zoo en niet anders kan hij, zooals we zagen 'deugd' en 'Christelijkheid' verstaan. Het stichtelijk, dienend en dienstbaar karakter van de zeventiende eeuwsche kunst openbaart zich al in de keuze der kunstvormen. Het zijn voornamelijk die, welke zich het gemakkelijkst leenen tot waarschuwing en onderricht in de deugd. Onder de litteraire monumenten bekleeden dan ook de drama's en de oraties een belangrijke plaats - van de laatste vooral de waarschuwende en indrukwekkende 'Oraison funèbre' waaronder die van Bossuet beroemd zijn geworden. De uitteraand individualistische, minder-stichtende vrije lyriek is op den achtergrond gedrongen - de gevierde meester-lyricus van de zestiende eeuw, Ronsard, in vergetelheid en vrijwel in discrediet geraakt.

En in die drama's, waarin de groote mannen, Corneille en Racine, met zulk een volmaakte onderworpenheid de recepten van Aristoteles volgden, openlijk rekenschap gevend van een somwijlen noodzakelijke afwijking, en waarvan de onderwerpen meerendeels aan Euripides zijn ontleend - worden

de feiten verbogen en geforceerd, wanneer ze in un oorspronkelijke voorstelling het moreele, stichtelijke effect verzwakken zouden. Zoo wordt volgens uitdrukkelijke mededeeling van Racine-zelf, Andromaque's zoon van Pyrrhus, Molossus, eenvoudig verdonkeremaand, omdat Andromaque de sympathie der toeschouwers niet behouden had als moeder van andere dan Hector's zonen! In ‘Horace’ is een scène, waarin een zuster haar broeder al te licht zijn ontrouw jegens het vaderland vergeeft, gewijzigd. En deze menschen meenden even eerlijk, dat ze de Grieken hebben begrepen en nagevolgd als Bossuet meende, dat Jezus het voorbeeld van een ‘ordelijk staatsburger’ was. De geschiedenis van elke maatschappij, van elke theorie, van elke wetenschap, van elk systeem dat hartstochtelijke volgers en beoefenaars vindt, is vol van deze ‘eerlijke vervalschingen’.

Wij moeten dat wel bedenken voor we voetstoots getuigenissen van eerlijke lieden als bewijzen aanvaarden, maar niet minder ook, voordat we iemand op grond van de gebleken onjuistheid zijner getuigenissen een dwaas en oneerlijk noemen!

Zoo heeft ook elk leerling der zeventiende-eeuwsche Jezuïetenscholen Plutarchus gelezen en er filologische en grammaticale geleerdheid uitgehaald. Maar in de harten der Renaissance-jongelieden - denk aan Shakespeare - ontstak de lectuur der Illustre Mannen dezelfde vonk die dezelfde lectuur - denk aan Schiller! - later weer in de harten der jongelieden van de tweede Renaissance, de achttiende eeuw ontsteken zou. Want we gelooven niet wat we zien, maar we zien wat we gelooven. En we vinden in de dingen niets dan wat we al bij voorbaat wisten. Ook ‘zoeken’ en ‘vinden’ zijn één.

De Heerschappij van het Autoriteitsbeginsel.
Het maatschappelijk drama: Corneille's ‘Cid’.

We hebben in de vorige hoofdstukken eenige der voornaamste verschijnselen aangestipt, waarin zich het maatschappelijk instinct als collectiviteitsgevoel en autoriteits-gevoel al sterker en sterker openbaart, het krachtigst en het duidelijkst in het Frankrijk van Lodewijk XIV en Bossuet, na het Renaissance, waarin zich het Ik op alle wijzen en naar alle richtingen had uitgevierd en het is thans tijd, dien geest van Lodewijk en van Bossuet op te sporen in het voornaamste letterkundige kunst-werk van den tijd: het drama.

Indertijd hebben we uitvoerig aangetoond de onmaatschappelijkheid van het drama, voor zoover het in zijn conflicten een zuivere afspiegeling geeft van de levende conflicten in de gemoederen der menschen, daar deze op hun beurt weer de afspiegeling zijn van het eeuwige conflict der in zich zelf verdeelde Eenheid. Door al het ‘goede’ te onderkennen als doodsbestreving en al het ‘kwade’ als levensbestreving, heffen we weliswaar den dood tot deel-van-leven op, (opheffen in den dubbelen zin) maar erkennen meteen de onmogelijkheid van een leven zonder ‘slechtheid’. Hieruit volgt dan weer een inzicht van algemeene aansprakelijkheid en gemeenschappelijke medeplichtigheid aan het algemeene kwaad - waarin de dogmatische distincties van ‘schuld’ en ‘onschuld’, ‘brave’ en ‘misdadiger’ dan vanzelf verbleeken en eindelijk verdwijnen. Zoo wordt het drama, naar we zeiden en aantoonden, een schouwspel van 's menschen eeuwige zedelijke ontoereikendheid, wat het moderne drama dan ook inderdaad is en wezen wil. Verder zagen we uit het wezen der Eenheid, dat beweeglijk-

heid en verscheidenheid is, onmiddellijk het relatieve en louter functioneele der dingen volgen. Immers waar alles slechts bestaat door contrast, door relatie, daar is ook geen andere waarde dan relatieve waarde en geen andere werkzaamheid dan functioneele werkzaamheid. Overgebracht in het zedelijke beduidt dit, dat alle goed tegelijkertijd kwaad is, alle kwaad tegelijkertijd goed. En elke menschelijke daad, ook de best bedoelde, ontoereikend door zijn eenzijdigheid, falend aan 's levens veelzijdigheid, zooals dat in ‘Orestes’ is aangetoond en in ‘Antigone’ en in ‘Julius Caesar’, en in zoo goed als elk drama van onzen ouderen tijdgenoot Ibsen.

Op die wijze wordt dan het drama het schouwtooneel van de menschelijke ontoereikendheid.

Waar dan verder de mensch tot kennis komt van deze structuur des levens, beseft hij-zelf deze zijn ontoereikendheid en de relatieve nuttelоosheid zijner daden, vraagt zich af of zijn beste streven nog eenige waarde heeft, beantwoordt die vraag in den aanvang ontkennend en vervalt, inziende dat hij altijd handelen m o e t , ook al onderkent hij de nuttelоosheid van zijn eigen daad, tot twijfel en vertwijfeling.

Zoo spiegelt het ware drama: ten eerste, gemeene plichtigheid aan het gemeene kwaad; ten tweede: de zedelijke ontoereikendheid van den mensch; ten derde: de niet meer dan relatieve waarde van de ‘Deugd’, ten vierde: de innerlijke verdeeldheid door twijfel en vertwijfeling.’

We hebben al te uitvoerig over het wezen der maatschappij gesproken, om niet zonder verdere herhaling te mogen vaststellen, dat geen van deze tendenties maatschappelijk bruikbaar is en dat dus in een gezonde, krachtige maatschappij - afspiegeling van der Eenheid totale zelfvergetelheid - drama's met deze strekking niet ontstaan mogen, dat is: niet ontstaan kunnen; niet ontstaan zullen.

Het maatschappelijk instinct kan dus het ware, het groote

drama niet voortbrengen, niet bewonderen, niet gedoogen, slechts de individualistische perioden kenden het en brachten het voort: Griekenland, de eerste Renaissance in Shakespeare, de tweede Renaissance in Goethe en, op andere wijze, onze eigen tijd.

In een werkelijk stichtelijk drama of verhaal is de held geenszins ‘zedelijk ontoereikend’ - maar juist vlekkeloos en onfeilbaar. Hij vertoont - als krijgsheld, vooral als koning - die kloekheid, vastheid van wil, trouw aan het eens gegeven woord, rechtvaardigheid en vastberadenheid die hem maken tot het idool van elke maatschappij en tot het tegendeel van den rijpen, bewusten mensch, die doordrongen is van het besef der eeuwige ontoereikendheid en betrekkelijkheid. In dat willen zien van vlekkelooze menschen - lees: ‘sympathieke karakters’ - spiegelt zich de lichtschuwe zwakheid van den maatschappelijken mensch, die eigen zelfverheffing te goed doet in de vereenzelviging met die deugdzame helden en heldinnen. Ook omtrent hun eigen feilen en vlekken verkeeren ze immers in de diepste verblinding. Hoe scherp en knap stelt Ibsen voortdurend de zelfkennis, het echte zondebesef van den idealistischen individualist tegenover de zelfverheffing, de valsche nederigheid van den maatschappelijke, den zwakke. In ‘De Volksvijand’ is het Stockmann's eerlijke, moedige, tot het eind toe volhardende dochter, die bekent dat ze luistervink heeft gespeeld - de veel minder idealistische moeder zegt ‘dat het beschot zoo dun was’. In ‘De Wilde Eend’ vraagt de futlooze, door-en-door egoïste braller Hjalmar Ekdal op pompeuzen toon aan zijn vriend of die kan begrijpen dat een ‘onteerd’ man (zijn eigen vader) op het critieke oogenblik geen zelfmoord heeft durven plegen. Hij, Hjalmar Ekdal, vindt het ‘onbegrijpelijk’, maar Gregers Werle, de ware ‘idealist’, die alles durft, alles kan en alles op zich neemt,

antwoordt dat hij zulk een aarzeling heel goed begrijpt. En als Hjalmar dan over zijn eigen latere zelfmoordbevlieging spreekt, dan liet hij het natuurlijk ‘om zijn vrouw’ die hij voor slavin gebruikt en ‘om zijn kind’, dat hij wreedaardiglijk verstoot en in den dood drijft, als hij ten slotte meent te weten, dat het zijn eigen kind niet is. De eeuwig-oude, eeuwig-nieuwe tegenstelling.

Het dramatisch conflict in een stichtelijk, maatschappelijk drama kan dus nimmer gevonden worden in de innerlijke verdeeldheid der personen - deze immers geldt als ‘zwakheid’, of wel ‘sentimentaliteit’ en behoort dus niet tot ‘den voortreffelijken mensch’ in maatschappelijke opvatting, tot den man-uit-een-stuk. Evenmin kan het conflict gezocht worden in de vijandschap tusschen mensch en maatschappij - deze bestaat natuurlijk niet in het maatschappelijk drama; de aangewezen held is juist de krijgsheld, de verdediger der organisatie. Het conflict kan dus niet in, maar moet buiten de persoon gevonden worden, zooals in de maatschappelijke on-persoon niets van binnen uit, langs den weg des denkens, tot stand komen kan. Het natuurlijk conflict in het natuurlijk drama wordt dus in het maatschappelijk drama vervangen door den samenloop-van-omstandigheden, het ongelukkig toeval - zooals persoonlijke, redelijke, individualistische zedelijkheid door collectief fatsoen, immanente rechts-gevoelens door wet, orde als inzicht door regel als uniformiteit, beschaving door dressuur, de levende redelijkheid door het doode ‘Ergo’, kortom elk immanent levend richtsnoer door een ‘beginsel’ als grondslag van uniformiteit in daden en gedragingen.

Dit ongelukkig toeval moet nu ontstaan op de volgende wijze.

De mensch in de maatschappij is ten opzichte der autoriteiten onmondig als een kind in de klas, als een soldaat

tegenover zijn chef. Hij mag, hij kan slechts critiek-loos gehoorzamen. Al zijn meesters, al zijn chefs geven hem uitteraard tegenstrijdige en onderling onsamenhangende bevelen. Want het wezen van elke collectiviteit, de grondslag van haar behoud is, we hebben het herhaaldelijk aangetoond, redeloosheid en zedeloosheid, die zich, ten behoeve der zwakkelijke egocentrische, zelfmisleidende maar geenszins noodzakelijk 'slechte' onpersonen, welke haar vormen, als redelijkheid en zedelijkheid vermommen moeten. De daaruit voortvloeiende innerlijke verwarring en onbegrip hebben we in onze Inleiding pogen te beschrijven, maar zulk een poging moet altijd falen, immers zij zijn onbeschrijfelijk en onmetelijk. Een der scherpste uitingen er van vindt men in een artikel van onze Wet op het Lager Onderwijs, waar het heet, dat de kinderen moeten worden opgevoed in 'maatschappelijke en Christelijke deugden' - als ware niet elke Christelijke deugd onmaatschappelijk en elke maatschappelijke deugd onchristelijk. Dit geldt van alle collectiviteiten in alle tijden - en zal altijd en overal moeten gelden, daar beginselloos opportunisme, redeloosheid en zedeloosheid de voorwaarden zijn voor des menschen zelfbehoud, uitdrukking van der Eenheid zelfconservatisme, welke de redelooze collectiviteiten voortbrengt, om zich daarin te vergeten en te behouden, en den denkenden mensch om zich daarin te herkennen en op te heffen, om in zichzelve op, aan zichzelve onder te gaan. Deze redeloosheid en zedeloosheid, die innerlijke verwarring wordt door de leden van de collectiviteit niet opgemerkt - hun wezen is immers het critieklooze, blinde vertrouwen, zij missen de gave der onderscheiding, die opheffing is en daardoor bemerken ze zelfs niet dat hun daden en woorden van heden, die van gisteren, van een uur geleden voortdurend weerspreken. Ze kunnen dus heden dwepen met 'Vrijheid' en morgen op revolutionnairen schie-

ten - heden tranen plengen op de graven hunner martelaren en morgen andersdenkenden als ketters verbranden, ze dwepen met ‘de waarheid’ en liegen voortdurend zonder het te bemerken, ze schrijven op het eene blaadje: ‘Hebt elkander lief’ en op het andere blaadje ‘Al te goed is buurmans gek.’ En dit alles en nog veel meer is mogelijk, zoo men hun maar één dag, één uur, één seconde geeft om te vergeten wat ze in het uur, den dag, de seconde tevoren hebben gedaan en gezegd. Want die onbegrensde gave om alles te vergeten, dat onbegrensde vermogen om alles te slikken (mits vooraf met ‘beginselen’ toebereid), zoodat nooit twee ‘blaadjes’ in hun bedenkelijke tegenstrijdigheid naast elkaar komen te liggen en ze dus van des levens levende tegenstrijdigheid levenslang het flauwste vermoeden niet hebben, is de grondslag van hun stelligheid en hun gemoedsrust, het behoud en de kracht van de organisatie die ze dienen.

Doch zoo goed als het schoone samenstel des Heelals toch niet de momenten buitensluit, waarin het ‘conflict’ tusschen zon en maan de zonsverduistering veroorzaakt - zoo goed zal zich altijd een botsing tusschen twee tegenstrijdige eischen, die de maatschappij haar leden stelt, in het gemoed dier leden kunnen voordoen. Deze doet zich voor als b.v. een wiskunde-leeraar en een aardrijkskunde-leeraar een schooljongen voor precies hetzelfde uur een taak geven, die den arbeid van dat volle uur vereischt - als twee chefs den soldaat gelasten hetzelfde ding tegelijkertijd ‘wit’ en ‘zwart’ te noemen, of denzelfden man tegelijkertijd neer te schieten en te decoreeren. Eén uur, één oogwenk om het voorgaand oordeel te vergeten ware voldoende geweest, hij zou in volle gemoedsrust eerst voor ‘wit’ en dan voor ‘zwart’ getuigd hebben - maar voor beide tegelijk kan zelfs hij niet getuigen. Wat staat hem te doen? Voor zichzelf beslissen kan hij niet, zulks beduidt onderscheiding, critiek

en die mist hij, door zijn wezen, ongehoorzaam zijn mag hij niet en kan hij dus niet. Wat rest hem? Tusschen de beide dreigende chefs, die hij onmogelijk beiden gehoorzamen k a n , staat hij en bibbert en ziet geen uitkomst, tot de hoogere Chef komt en zegt 'nu moet het maar uit zijn.'

Het conflict, dat niet door zijn toedoen ontstond, kan evenmin door zijn toedoen worden opgelost - van het begin tot het eind staat hij er buiten. Slechts één ding heeft hij van begin tot eind te doen: gehoorzamen. Voor het innerlijke conflict van het natuurlijke, het ware drama, treedt in het maatschappelijke drama het 'Ongelukkig Toeval' in de plaats, voor de innerlijke oplossing van het ware drama - de ondergang, de dood, de boete, de verzoening, door het verloop der gebeurtenissen noodzakelijk geworden - treedt in het maatschappelijk drama de autoriteit, die knoopen doorhakt, dan wel de hoogste Autoriteit, de Deus ex Machina in de plaats.

Naar dit toeval, zonder ruimen innerlijken zin, grijpt de schrijver van het maatschappelijke drama, in elke maatschappij, als naar het eenige 'conflict' dat hem geoorloofd is, en dat hij begrijpt.

Dit conflict van den schooljongen met de twee meesters, die beiden wat anders van hem willen, van den soldaat met de twee chefs, die tegenstrijdige orders geven en den arme net zoo lang laten bibberen, tot een autoriteit den knoop doorhakt - is dan ook, ontdaan van zijn pompeusen praal, de geestelijke inhoud van 'Le Cid', het drama van Corneille, dat meer dan een eeuw achtereen is bewonderd en gespeeld, dat elkeen uit de kringen, voor wie het was bestemd en aan wier leven het was ontleend, mocht hij overigens ook nog zoo ongeletterd en weinig-belezen zijn, had gelezen en gezien, zoodat we wel mogen aannemen dat het de idealen en inzichten der maatschappij, waarin het ontstond, zuiverlijk

weerspiegelt. We willen het in zijn beteekenis zoo kort mogelijk behandelen omdat elk ‘maatschappelijk drama’ als ‘Le Cid’ is, moet zijn en zal zijn, en dan aanvangen overeenkomstig de door J.B. Rousseau aangebrachte, bij de opvoering gewoonlijk gevolgde bekorting, zoodat de beginscène met de Infante uitgesloten blijft.

Het begin is dan de twist tusschen Don Gomès, den vader van Rodrigue (de Cid) en Don Diègue, den vader van Chimène, Rodrigue's verloofde.

Deze laatste is door den koning, Ferdinand de Katholieke (dezelfde over wien Macchiavelli zich zoo openhartig uitlaat) tot gouverneur van den jongen kroonprins benoemd; de ander vindt dat hem de eer had moeten toevallen, het prinsje te leeren spellen, de beide heeren maken zich warm, er vallen eerst harde woorden en daarna de fameuze oorveeg, waarom zich het geheele drama beweegt.

Ofschoon er nu ook in het meest moderne en ruimst-menschelijke drama een feitelijke aanleiding moet zijn, zoo is het toch alreeds merkwaardig, dat Corneille een in drift gegeven klap tot het zwaartepunt van een drama maakt, 't welk hij-zelf en zijn gansche tijd een aller-belangrijkst kunstwerk vindt. Ontdekken we hier al niet dadelijk den kinderlijk-egocentrischen gemoedstoestand, die het in z i j n maatschappij geldende dogma ‘een ridder kan den smaad van een oorveeg slechts in bloed schoonwasschen’ - argeloos-weg, den rang van een algemeene en eeuwig-menschelijke waarheid, drijfveer en tragedie toebedeelt? Othello's jaloerschheid en Macbeth's eerzucht zijn ons aller jaloerschheid en ons aller eerzucht; Orestes, het drama van den zoon, die zijns vaders echtelijke eer wreekt, is schijnbaar conventioneeler, maar toch tegelijk reëel en ruim-menschelijk in zijn dieperen zin, doch de doodelijk-beleedigende oorveeg, die geenszins een ‘symbolische’ oorveeg is, uiting van karak-

terverschil (er zijn hier geen karakters, dus ook geen dusdanige verschillen) is een zuiver-maatschappelijke instelling, een dogma, tot rang van algemeen-menschelijke drijfveer verheven.

Het merkwaardige is dat deze lieden, met al hun bewondering voor de Oudheid er blijkbaar nimmer aan hebben gedacht, hoe voor tallooze zeer achtenswaardige personen en dappere volkeren van de Oudheid de oorveeg niets beduidde dan een bewijs van de minderwaardige drift desgenen die hem toedient, en waarvoor de geslagene de schouders optrekt. Zoo oordeelden de Grieken, de Romeinen, de hoogbeschaafde Aziaten, wien het noch aan moed, noch aan eergevoel ontbrak.

Alleen in West-Europa heeft de tyrannieke uniformiteit - de machtmakende Eendracht, die den Westerling tot den bezitter en verdrukker der wereld, doch geenszins tot haar leermeester in de wijsheid heeft gemaakt - het onmondige individu zelfs de macht over zijn eigen ‘eer’ ontnomen en deze gemaakt tot iets dat door eens anders toedoen bevlekt en vernield kan worden. Zeker is dit wel de sterkste illustratie van de volkomen onmondigheid en onpersoonlijkheid der leden eener hechte collectiviteit. Hoe hechter die collectiviteit, hoe uitsluitender de collectieve, onpersoonlijke ‘eer’ het persoonlijk eergevoel vervangt. Voor de indviduen der eerder genoemde volkeren kon de mensch alleen zijn eigen eer bevlekken door een eerlooze daad - terwijl de maatschappelijke eer - wat van de militaire eer geldt, geldt immers evenzeer van het burgerlijk fatsoen - geen enkele laagheid buitensluit. Men behoeft maar Galsworthy's bitter-sarcastische beschrijving van den ‘gentleman’ te lezen - in ‘The Fugitive’ en elders - om te zien dat burgerlijk fatsoen en militaire eer overeenkomstige eischen stellen aan het individu, die geen van beide iets met ware zedelijkheid hebben uit te staan.

Uit Plutarchus kan men leeren, hoe de vlootvoogd Eury-biades zijn stok ophief tegen Themistokles, waarop deze niet zijn degen trok, maar uitriep ‘sla niet, doch hoor mij aan.’ Cicero was evenmin een ‘man van eer’, hem overkwam iets dergelijks, Sokrates werd meer dan eens op straat mishandeld, dit liet hem koud, toen hij eens een trap op den voet kreeg, nam hij dat hoogst geduldig op en zei tot dengeen, die zich daarover verbaasde ‘zou ik dan een ezel aanklagen, die mij gestooten had?’

Een anderen keer uitgescholden en daarop door een omstander opmerkzaam gemaakt, zei hij ‘wat die man zegt, slaat immers niet op mij.’ Deze ‘eerlooze lafaard’ ledigde met kalmte den gifbeker. Seneca heeft in zijn boek over de standvastigheid van den wijze de beleediging uitvoerig behandeld om aan te toonen, dat de wijze er nooit op let. Hij stelt de vraag, ‘wat zal de wijze doen, als men hem slaat?’ - en antwoordt dan: ‘wat Cato deed, toen hij een stomp tegen den mond kreeg, hij werd niet kwaad, hij wreekte de beleediging niet, hij negeerde het eenvoudig als iets al te onbelangrijks.’

Het wreken van een oorveeg met het bloed van den beleediger, zonder eenige redelijke overweging van de mogelijk-rampzalige gevolgen, wijst als uiting op die zelfoverschatting, die we als den bij uitstek bruikbaren en dus nood-zakelijken karaktertrek van den maatschappelijken mensch hebben aangetoond; dezelfde die ook blijkt in den waan van ‘persoonlijke onsterfelijkheid’ en ‘vrijen wil’ - waaraan de pooverste menschjes het hardnekkigst vasthouden en waarvan de ‘hoogmoedige’ individualist afstand doet, daar ze hem te groot schijnen voor zijn kleinheid. In ‘Le Cid’ openbaart zich de egocentrische zelfoverschatting (spotvorm en tegendeel van het individualistisch zelfgevoel) bijzonder duidelijk in de roekelooze rasheid der beide oude

edellieden, die weten dat hun kinderen elkaar liefhebben of liever: met elkaar zijn verloofd, want van eigenlijke liefde is in dit complex geen sprake - en dat die verloving door hun twist automatisch moet worden ontbonden, met al de gevolgen daarvan.

Want terwijl Don Diègue in de meest volmaakte verzen schuimbekt over zijn machteloozen ouderdom, zijn verzwakten arm en zijn afschuwelijk lot om een 'infamie' te moeten verdragen (die hijzelf heeft uitgelokt, door zijn beleedigend woord, waarop de ander, als ridder, automatisch den oor-veeg m o e s t laten volgen) verschijnt zijn zoon, de Cid, ten tooneele en verneemt de toedracht van die zaak.

Zooals de vader op het eerste dogma: 'de edelman wreekt zijn eer' automatisch reageerde, zoo reageert de zoon automatisch op het tweede dogma: 'de zoon wreekt den vader'. Het komt niet in hem op, te onderzoeken waarom het gaat en of de zaak ook maar eenigszins de moeite waard is, dat hij Chimène er vaderloos door maakt en haarzelf tot zijn vijandin, hij reageert, we zeiden het, volkomen automatisch - doodt den vervaarlijken Don Gomès en het conflict is gecreëerd - de man, die zijns vaders eer wreekte, wordt daardoor (tengevolge van een subtiel toeval) de moordenaar van den vader zijner verloofde.

De v a l s c h e gelijkenis (spotvorm) met het Orestes-drama springt hier duidelijk in het oog.

Orestes ook wreekt zijns vaders eer en wordt daardoor de moordenaar van zijn moeder. De consequentie is noodzakelijk. De zoon, die zijn vaders bevlekte eer wil wreken, kan dit niet anders dan door zijn schuldige moeder te dooden; de goede (goedgeachte) daad sleept onvermijdelijk de slechte met zich, ze zijn tezamen één, een levend organisme, met een voor- en achterzijde, een Eenheid, natuurlijkerwijs uiteenvallend in verscheidenheid: goed-en-kwaad.

Dat Rodrigue echter, z i j n vader wrekend, de moordenaar van Chimène's vader wordt, komt naar we zagen uit de bloot-toevallige omstandigheid, dat deze juist zijn tegenstander was. Hij had elk ander man kunnen dooden, zonder er iets anders dan eer en roem mee in te oogsten (terwijl in het werkelijk drama de daad-zelve, elke daad natuurlijkerwijs uiteenvalt tot een dubbele, tiendubbele consequentie; goed, kwaad en alles wat daartusschen ligt). Immers dat de verslagene altijd i e m a n d s vader, zoon of echtgenoot moet wezen, telt in dit geestescomplex niet mee, het werpt op de daad geen schaduw zoolang niet de eigen familie (lees: vaderland, partij of kerk) er bij betrokken worden. We spreken hier immers over dezelfde menschen als die, welke om persoonlijke wederwaardigheden een verlaten kerk weer binnentreden of een tevoren verworpen hypothese aannemelijk gaan vinden. Het conflict ontstaat dan ook in dit geval volstrekt niet door Chimène's woede of haar verdriet, maar eenvoudig, doordat weer twee dogma's tegen elkaar botsen en wel het zooeven genoemde dogma: d e z o o n w r e e k t z i j n b e l e e d i g d e n v a d e r, met het derde dogma: d e d o c h t e r w r e e k t h a a r g e v a l l e n v a d e r. Want in Chimène's hart huis dezelfde ‘haute vertu’ als in dat van Rodrigue en alle ‘sympathieke’ figuren naar we zagen. Ze is dus volstrekt niet boos of verdrietig, ten eerste niet, omdat helden of heldinnen niet boos of verdrietig zijn, maar ook omdat Rodrigue niets meer dan zijn plicht deed. Ze weet dit en weet bovendien, dat haar vader een geweldig tegenstander was, en ze bewondert Rodrigue, dat hij om zijns vaders eer tegen den haren het zwaard dorst trekken. Maar is dan de natuur in haar sterker dan de leer en gruwt ze toch van Rodrigue?

Volstrekt niet. De natuur kan in haar niet sterker zijn dan de leer, want er is geen natuur die buiten de leer valt. In-

dien Rodrigue, bijvoorbeeld, om haar te sparen, niet met haar vader had willen vechten, dan zou ze hem hebben verafschuwd, want dan was hij geweest een zoon, die zijns vaders eer niet wreekte, en zulk een man kan een jonkvrouw van ‘hooge deugd’ niet beminnen - nu hij echter haar vader wèl heeft gedood, nu haat ze hem en begeeft zich rechtstreeks naar den Koning, om in de meest bloeddorstige bewoordingen Rodrigue's hoofd te vragen. Curieus is de vorm, waarin men den Koning het gebeurde reeds geboodschapt heeft. ‘Don Dièguе, par son fils, a vengé son offense’. Niet ‘de zoon van Don Dièguе heeft zijns vaders eer gewroken’ - maar hij heeft, door middel van zijn zoon, zijn eigen eer gewroken. De zoon is één met zijn vader, speelt ten opzichte van den vaderlijken wensch de rol van een arm, of een wapen, de rol van een automaat, dezelfde, die zijn vader speelt ten opzichte van den Koning en het ‘eerewetboek’. Wie het tweede bedrijf van Le Cid leest, kan bovendien in het zonderlinge contrast tusschen de ongeëvenaarde licht-geraaktheid en opgeblazen hooghartigheid van al die menschen en hun slaafsch kruipen voor een koning de heldere bevestiging zien van wat we over het onderscheid tusschen egocentrische zelfverheffing en individualistisch zelfgevoel hebben gezegd. Nog heden ten dage slikt de meest hooghartige aristocratische dame als naamloos ‘gevolg’ van een gekroonde gebiedster, wat geen schoenmakersleerling van zijn baas verdragen zou - maar een Beethoven, fraterniseerend met elkeen, dankbaar voor de vriendschap van eenvoudigen, vond dat de Keizer van Oostenrijk hem wel het eerst mocht groeten. Het eerste complex een mengeling van slaafsche onderdanigheid en tyrannieken hoogmoed - het tweede van nederigheid, die voor elkeen en fierheid, die voor niemand in het bijzonder uit den weg gaat.

Een andere algemeen-maatschappelijke trek treedt naar

voren in Chimène's pleidooi, dat mengsel van dochterlijk wraakgeschrei en practischen raad aan den koning ten aanzien van de noodzakelijkheid om zulke waardevolle onderdanen als haar vader bloedig te wreken. Het is de trek die van alle tijden en alle collectiviteiten is: het samenvallen van belang en 'ideaal' - welke in den redelijk-zedelijke niet kunnen samenvallen, daar het eerste op behoud, het tweede op 'opheffing' is gericht. - Over Rodrigue spreekt ze, volkomen ten onrechte, haast zeiden we, volkomen ter kwader trouw, als over een: 'jeune audacieux qui triomphe de leur gloire, se baigne dans leur sang et brave leur mémoire.' Men kan in een oogenblik van naïveteit, nu nog nauwelijks een beweging van onwil tegen zulk een impertinenten leugen onderdrukken. Rodrigue deed, het spreekt vanzelf, niets van dien aard, hij deed niets dan wat, volgens Chimène's eigen opvattingen, zijn hoogste, heiligste plicht is geweest, zoodat ze hem dan ook zou hebben verfoeid, als hij het niet had gedaan! Doch ook hier: in Chimène's grove leugen spiegelt zich de grove egocentrische leugen, de onware frasen waaraan elke collectiviteit zich staande houdt, de oude Duitsche leugen over het 'van alle kanten besprongen vaderland', de socialistische leugen over de 'bourgeoisie die zich de lippen lekt van het bloed der arbeiders' (in 1917 gedrukt), de Roomsche leugen over de Reformatie - de innerlijke onwaarheid als fundamenteele levensvoorwaarde van elke collectiviteit. Chimène is dus niet, men bedenke het vooral, een jonkvrouw die op twee gedachten hinkt, die wankelt tusschen de liefde voor haar vader en de liefde voor haar minnaar - een heldin wankelt niet, een heldin weet altijd wat ze wil. Corneille zelf geeft in zijn toelichting op 'Le Cid' nadrukkelijk te kennen, dat er geen spoor van aarzeling in de heldin te bespeuren is. Dat vindt hij juist het mooie! En hoewel 'booze tongen' haar zullen kunnen verwijten, dat ze

Rodrigue na het gebeurde nog een onderhoud toestond, zoo was in elk geval haar toon zoo hoog en koud, dat de strengste zederechter aanwezig had mogen zijn! Wie zich de moeite zou willen geven, het stuk nog eens te lezen, zal opmerken welk een enorme rol voortdurend de angst voor laster, de menschenvrees - typisch maatschappelijk sentiment, legitiem dus in het oog van schrijvers en toeschouwers, die precies zoo zijn en dat dan ook heel natuurlijk vinden - in het gedrag dier helden en heldinnen speelt. Het stuk draait er letterlijk om.

Chimène wankelt dus niet. Ze heeft Rodrigue lief. En ze haat hem. Kan dat niet? Individualistische eigenwijsheid! Het staat voorgeschreven, het moet, dus kan het. Waarom zou Chimène Rodrigue niet tegelijkertijd kunnen liefhebben en haten? Jaar in jaar uit verzekert men ons, dat onze kinderen worden opgevoed tot Christelijke en maatschappelijke deugden. Chimène kan dus Rodrigue niet meer huwen van het oogenblik af dat haar vader zijn vader een oorveeg gaf. En zelfs daarvoor: de oorveeg moest op de beleediging volgen. Want had hij daarop niet gereageerd, dan zou ze hem niet kunnen huwen, omdat hij dan eerloos was. En nu hij wel reageerde, kan ze hem niet huwen, omdat hij de moordenaar van haar vader is. Hun verloving is dus a u t o m a t i s c h ontbonden en wanneer deze eenvoudige uiteenzetting der feiten wellicht iemand heeft doen glimlachen, dan ligt daarin de bevestiging van Bergson's eerder-besproken theorie, dat in al het lachwekkende het automatisme en van de onze, dat dit automatisme maatschappelijk en de humor anti-maatschappelijk is! Want dit is nu waarlijk maatschappelijke kunst bij uitnemendheid.

Rodrigue van zijn kant, staat er precies evenzoo voor. Wel verre van het Chimène euvel te duiden, dat ze zijn dood beöogt, wel verre van te trachten haar duidelijk te maken,

dat hij toch waarlijk niet anders kon en mocht, acht hij haar te hooger, naarmate ze met furieuzer aandrang zijn hoofd blijft eischen, dat de koning haar niet zoo grif toestaat, omdat hij, heel practisch, aan zijn eigen zaken denkt en van oordeel is dat men niet al te kwistig mag omspringen met helden, waar ieder oogenblik de Mooren het land kunnen komen binnenvallen. Ware Chimène zwak geweest, hadde ze hem den dood van haar vader vergeven, dan zou ze hem onwaardig zijn, immers dan ware zij eerloos en kon hij haar niet huwen. Zoolang zij hem dus niet wil hebben, wil hij haar wel hebben, zoodra ze hem zou willen hebben, zou hij haar daarom juist niet meer hebben willen!

Een natuurlijk drama eindigt, zagen we, met den ondergang, den dood, de verzoening, de boete van den held, er heeft althans een innerlijk gebeuren plaats, een worden, een ontwikkelingsgang, en in zooverre is het natuurlijke drama de afspiegeling van het natuurlijke leven, waar de dingen voortgang hebben, waar bloemen geboren worden, bloeien en sterven, waar conflicten ontstaan, zich ontwikkelen en oplossen. En evenmin als de bloem of de vrucht zich twee momenten in denzelfden toestand bevindt, evenmin bevindt zich de natuurlijke mensch, de held of heldin van het natuurlijke drama, twee momenten in denzelfden toestand. De stervende Hamlet is een gansch andere persoon dan de Hamlet van het eerste bedrijf - de verzoende Zeus een andere dan de toornende Zeus. Maar de deugd van den held in de maatschappelijke, stichtelijke opvatting is juist zijn standvastigheid, de typische maatschappelijke deugd - zijn verdienste is dus juist dat hij niet verandert. De Rodrigue en de Chimène van het eerste bedrijf zijn dan ook volkomen dezelfde als de Rodrigue en de Chimène van het laatste. Ze evolueeren niet, evolueeren is veranderen, en wat is er nu minder nobel dan een veranderlijk mensch? Zoo een is ka-

rakterloos. De man die van zijn twintigste tot zijn zestigste jaar bij zijn politieke ‘inzichten’ volhardt, krijgt het mooiste grafschrift en pas een recht fraai, als men er bij kan zeggen, dat hij die inzichten zoo kant en klaar van zijn grootvader heeft meegekregen. Dit noemt men dan ‘trouw aan tradities’ - de lauwerkrans om elken steunpilaar!

Maar als nu Rodrigue en Chimène zoo standvastig zijn en elkaar tegelijkertijd liefhebben en haten, vervolgen en aanbidden, zoodat er geen verwrikken aan is, hoe ter wereld moet het drama dan eindigen? Met hun dood? Het zou t e veel worden voor de vier-en-twintig uur van Aristoteles' regel-van-drieën, waarvan Corneille, blijkens zijn eigen bittere klachten, toch al zooveel overlast ondervond - en bovendien, de deugd moet beloond worden. Het drama moet stichten. Ze moeten elkaar hebben - en ze willen elkaar niet hebben - of liever, zoolang de een niet wil, wil de ander wel en zoodra de ander wil, wil de een niet meer!

Zooals de figuren in het werkelijk drama de redelijke beweeglijkheid des levens weerspiegelen, zoo weerspiegelen deze personen weer de redelooze verstarring van het dogma. En het bijna in een grafische figuur uit te drukken carica-turale van de situatie laat zich ten slotte nog aldus formuleeren:

In Orestes, het werkelijke drama, wordt het besluit tot de daad i n den mensch geboren - deze daad, als eenzijdigheid, ontplooit zich naar buiten noodzakelijkerwijs in een dubbele consequentie, waarvan één ‘stichtelijk’, één ‘onstichtelijk’ is, één goed, één kwaad - beeld van het dubbele leven, waarin goed en kwaad relatieve begrippen, functie-begrippen zijn.

In De Cid, het maatschappelijke drama, is het bevel tot de daad buiten den mensch vastgesteld - zijn daad ontplooit zich ditmaal, door een toeval, maar volstrekt niet noodzake-

lijkerwijs, naar binnen in een dubbele consequentie, die à priori beide stichtelijk, beide ‘goed’ moeten zijn, en dus niet elkanders complement en contrast. De dubbele ontplooiing naar buiten is natuurlijk en wezenlijk, de dubbele ontplooiing naar binnen is dogmatisch en onwezenlijk.

En nu de ontknooping.

Deze is uit zichzelf onmogelijk. Noch Chimène, noch Rodrigue zagen we, kunnen wankelen of veranderen of tot een ander inzicht komen en dit erkennen - het zou strijdig zijn met het wezen van hun standvastigheid, en elke maatschappelijk-voelende zou ze voor karakterloos houden. Het automatisme, waarom de menschen soms lachen, is toch tegelijkertijd het eenige, dat ze begrijpen en bewonderen. De ontknooping kan dus niet anders worden te voorschijn gebracht dan door een gelukkig toeval, zooals het conflict werd gecreëerd door een ongelukkig toeval.

Minder dan ooit is de koning geneigd, Chimène het hoofd van haren geliefde aan te bieden, nu deze zich juist weer met krijgsroem overlaadde in het fameuze gevecht tegen de Mooren, waarvan het klassiek relaas eindigt met de klassieke woorden:

‘Et le combat cessa faute de combattants’. Chimène echter blijft onverdroten aandringen en eischt ten slotte dat Rodrigue naar oud gebruik zal duelleeren met een door den koning aan te wijzen tegenstander. Doodt hij Rodrigue, dan zal ze hem haar hand schenken. De koning heeft bezwaren tegen deze instelling, natuurlijk niet van algemeen-redelijken of zedelijken, maar van zeer maatschappelijk-practischen aard: ze kost hem te veel helden - Chimène blijft eischen, de koning kan niet weigeren, een ridder meldt zich aan - het tweegevecht grijpt plaats - en even later komt deze Don Sanche met een knieval zijn bloedig zwaard aan Chimène's voeten leggen, als Rodrigue's overwinnaar en

door haar eigen dringenden eisch haar rechthebbende bruidegom - waarop Chimène hem oogenblikkelijk met de heftigste verwijten overlaadt en hem den moordenaar van haar geliefde noemt, zich onmiddellijk weer naar den koning begeeft, ditmaal van hem eischend, dat hij de wet zal herroepen, die nu ineens niet meer is 'rechtvaardig', maar 'wreed', Don Sanche beduiden, dat hij haar niet krijgt en haar zelf toestaan in een klooster te gaan. Alweer de maatschappelijke gemoedstoestand van alle tijden en alle collectiviteiten, die van het O.T. bovenaan, die de dingen niet kan beoordeelen naar hunne eigen verdiensten, maar slechts naar het voor- of nadeel, dat zij er van ondervinden, en dat oordeel dan niettemin dadelijk den vorm van een 'beginsel' geeft!

Dan blijkt het duel slechts in schijn gehouden - Rodrigue is springlevend - en is men eigenlijk nog weer even ver. Dat is te zeggen: Chimène heeft thans het 'geheim' verraden - door haar spontane beschuldiging tegen Don Sanche - het geheim, dat absoluut geen geheim was, voor niemand, de liefde, waarop het stuk gebaseerd is en die haar nu evenmin als in het eerste bedrijf van haar dochterlijke wraakplicht ontheft. Op dat oogenblik echter verklaart de koning, begrijpelijkerwijs, dat het nu maar eindelijk uit moet zijn en Chimène antwoordt, wat ze ook vroeger had kunnen antwoorden en wat totaal niets met de zaak, waarom het gaat te maken heeft:

> Quand un roi commande on lui doit obéir.

Ze voelt trouwens zelf dat het niet heelemaal klopt en ze stelt den koning de vraag, of hij dan vindt, dat ze haar vaders nagedachtenis voldoende eer bewees, wanneer ze Rodrigue mettertijd huwt, waarop de koning de zeer gedenkwaardige en uiterst karakteristieke woorden spreekt:

Le temps assez souvent a rendu légitime
Ce qui semblait d'abord ne se pouvoir sans crime.

Hier wordt nu eindelijk duidelijk en zonder omhaal het onderscheid tusschen in de zelfonderscheiding van het Absolute wortelend individueel rechtsbesef en het rechteloos maatschappelijke opportunisme uitgedrukt. Er is grootheid in de openhartigheid, waarmee deze grond-voorwaarde voor de maatschappelijke orde, voor de eerbiediging van den eigendom, naar de herkomst waarvan men niet vragen moet, voor de onderwerping aan het gezag, naar den oorsprong waarvan men niet vorschen mag, door een koning wordt uitgesproken; ze is een bewijs van de eerlijkheid, de gezondheid, de levensvatbaarheid dezer 17e eeuwsche maatschappij, die inderdaad geen hoogeren rechtsgrondslag kende en begeerde - terwijl men tegenwoordig deze dingen niet meer in die woorden durft formuleeren, doch evengoed overeenkomstig handelt en dus altijd gedwongen is tot doodzwijgen of draaien, zoodat het dan ook alleen de mindere man (in moreelen en intellectueelen zin) is, die er zich van bedient en die er in gelooft, terwijl het toen de besten, de eerlijken, de intellectueel vooraanstaanden waren.

Wat in deze maatschappij een waarheid was, is in de onze een leugen, wat in deze vrijwilliglijk werd beleden en geloofd, wordt in de onze met dwang afgeperst en uit vrees en gemakzucht toegegeven.

Zoo werd Le Cid de practische toepassing van Bossuet's preeken: ‘Soyons soumis’ het tableau vivant van den gehoorzamen burger in de maatschappij, van het ons als hoogste ideaal voor oogen gestelde ‘opgaan der persoonlijkheid’ in de hooggeroemde ‘Eenheid’ van partij, kerk of organisatie. En het is louter daarom dat we over dit ver-

ouderde drama dat niemand meer leest, zoo uitvoerig gesproken hebben, daar het maar schijnbaar een uitzonderingsgeval beeldt, in werkelijkheid de algemeene demonstratie is van de dwaasheid en tegenstrijdigheid, het redelooze, eenzijdige, onhoudbare van dogma's, wetten en algemeen-geldige formules; daar het leven aan elk dogma ontsnapt en den draak steekt met elke algemeenheid. Want waarlijk, niet alleen dit stel dogma's, elke verzameling algemeen-heden produceert zulke dilemma's, die echter door het ontbreken van rondomziende persoonlijke zelfcritiek slechts aan den dag komen in gevallen, zeldzaam als zonsverduisteringen en daarmee inderdaad te vergelijken. Voor wat onze maatschappij betreft, leze men Shaw - de zoogenaamde paradoxale geest, aan wien letterlijk niets paradoxaals te bekennen valt, die eenvoudig ziet wat de anderen niet kunnen zien: het ongerijmde, het onmogelijke, het inconsequente van elk maatschappelijk dogma, en de zonderlinge verwikkelingen, waartoe de redelooze opdracht aan alle menschen om onder alle omstandigheden hetzelfde te doen aanleiding kan geven, opdracht, die toch in elke ‘organisatie’ wordt gesteld en moet worden gesteld. Zonder wetten, dogma's, en opgedrongen uniformiteit kan geen staat, kan geen partij zich staande houden. Tegen den droom van een ‘Utopia’, een maatschappij van vrijwillig in harmonie levende menschen, kant zich reeds het geringste inzicht in de menschelijke natuur, als spiegeling van het tegen zichzelf gekeerde Leven. Alleen de beperkte, egocentrische opvatting, dat ooit de eigen idealen voor alle menschen en voor alle tijden bevredigend kunnen zijn - opvatting die het voorrecht is van alle hartstochtelijke gevoelsmenschen, zooals de oprechten onder de socialisten en andere geloovigen - kan zich en anderen een Staat van vrede en rust voor oogen spiegelen.

Reeds Plato, de aristocraat, die toch nog slavernij en standen toeliet in zijn Republiek, veronderstelde tot zijn oogmerk een ‘geslacht van filosofen’ - maar hij wist tevens, dat men den wijze doodt, altijd dooden zal, want dooden moet, als schadelijk en gevaarlijk! Altijd zal de distinctiezucht - zich al dan niet op ‘bezit’ richtend - den drang-naar-onderscheid die het leven-zelf is, het ‘kwade’ creëeren op wijzen en in gebieden, die we ons nu zelfs niet denken kunnen; het zal derhalve van naam, niet van aard veranderen. De illusie dat er ooit voor het individu een grootere mate van vrijheid verkrijgbaar, dat er ooit tusschen mensch en maatschappij een betere verhouding mogelijk zal wezen, ontstaat uit een soortgelijk ‘optisch bedrog’ als de illusie van den vrijen wil.

Zeker zullen alle eischen, die het denkende, oppositie-voerende individu thans in oprechtheid en belangeloos stelt, ingewilligd worden - maar zeker ook zal elk geslacht zich verder ontwikkelend in de zelfonderscheiding, andere, verdere eischen stellen.

De achttiende eeuw stelde sociale en ethische eischen, waaraan de Renaissance niet dacht, niet denken kon - en wij onderscheiden (in een bepaalde richting) nog weer verder en nog weer fijner, en die ontwikkeling eindigt niet in ons, en zoo blijft de verhouding tusschen wat hel individu moet eischen en wat de collectiviteit kan toestaan onver-anderd, eeuwig onveranderlijk als de verhoudingen in de andere gebieden der natuur. Want deze strijd is immers een spiegeling van hetzelfde, dat is van den strijd der eeuwig elkaar ondervangende en bestrijdende natuurlijke krachten. Alleen een klein kind meent dat de verhouding 7:19 iets anders is dan 203:551 - voor den volwassene is er niets wezenlijks aan de verhouding veranderd, als beide factoren gelijkelijk veranderen. Alleen de egocentrische meent dat de

inwilliging van z i j n eischen het eind van alle nooden beduidt.

Tegen den wijze en den kunstenaar, voor zoover zijn kunst wijsheid is, zal de maatschappij altijd op dezelfde manier en met dezelfde middelen ageeren, omdat zij altijd zichzelf gelijk blijft en haar leden zich steeds van dezelfde wapens bedienen, daar hun eischen en gevoelens, in het hun aangewezen seizoen regelmatig terugkeerend, natuurproducten, noodwendigheden zijn.

Het idealisme kan niet anders dan weerstreving wezen, het 'neen' dat tegen eens anders 'ja' gekeerd een redelijk 'relatief' bereikt en dit ééne wordt steeds door hen die roepen om 'maatschappelijke kunst', met name door de socialisten vergeten - dat ook hun ideaal juist zijn mogelijkheid, zijn bestaansvoorwaarde ontleent aan het bestaan, aan den weerstand van het andere, van het heerschende, zooals gist alleen werkzaam kan zijn in het weerstrevende deeg. Want als doodsbeginsel, als opheffingsbeginsel breekt en keert het negatief idealisme het tot verstarring en versteening neigende dogmatische leven - wordt het echter zelf tot heerschen en formuleeren geroepen, dan moet het van zichzelf vervreemden, van eigen oorsprong ontaarden, immers het is de grondslag van het opheffen, niet van het stellen, van den dood, niet van het leven. Dit leert ons de historie - dit heeft ons reeds de Russische Revolutie geleerd. Nauwelijks heeft het 'beginsel' overwonnen of het wordt, door en in de overwinning, opportunistisch en dogmatisch. In de overwinnaars van heden eindigt de Russische Revolutie, zoo goed als de Reformatie in Luther en Calvijn, en de mazelen in den zichtbaren 'uitslag'.[1)] Voor zoover nu de kunst de uitdrukking is

1) Voilà comme on devient esclave,' zei Mirabeau op den dag van zijn grooten triomf (Maart 1789).

van het eeuwig-menschelijke rechtsbesef, de eeuwig menschelijke zedelijkheid en wijsheid, kan ze nimmer ‘maatschappelijke kunst’ zijn, daar geen enkele maatschappij deze dingen duldt, niet dulden kan. De ‘socialistische kunst’ zooals wij die kennen, is oppositiekunst en kan niet anders wezen. De temperamenten waaruit ze voortkomt, zijn typisch anti-maatschappelijk. Wanend tegen deze ‘slechte’ maatschappij te tornen en te toornen, zijn ze in hun eeuwig wezen anti-maatschappelijk, want elke maatschappij is voor hun gevoelens en hun aanleg ‘slecht’ op denzelfden grondslag als de onze, tyranniek en uniformiteit opdringend. De harmonische eenswillendheid zonder dwang tusschen oppositie-geesten, onderling is slechts schijnbaar, en duurt niet langer dan het overwinnen van hun gemeenschappelijken vijand - dan vallen ze uiteen, voor zoover ze althans werkelijk waren, wat ze zoo gaarne wanen te zijn: b e w u s t.

Elke ‘gemeenschaps-kunst’, die niet eenvoudig buiten de maatschappij staat, maar inderdaad de gemeenschappelijke idealen en beginselen uitdrukt op bezielde en oprechte wijze, zal er dus voor een later nageslacht precies zoo leugenachtig uitzien als voor ons ‘Le Cid’, zal dezelfde leemten en leegten vertoonen; de personen zullen er dezelfde onware rollen spelen als inderdaad in de goedgeordende maatschappij de menschen spelen, die van onpersonen, van automaten, zonder oordeel, zonder rede en zonder geweten, tusschen dogma's als tusschen planken bekneld, want de grondslag van het maatschappelijke is de krachtige redeloosheid, is het b l i n d e vertrouwen.

Voor ons spontaan gevoel is een maatschappij op socialistischen grondslag wellicht niet zoo innerlijk-onwaar en zedelijk-ontoereikend als de zeventiende eeuwsche maatschappij, waarvan ‘ridderdeugd’, autoriteiten-verheerlijking en onderdanentrouw de grondslagen vormen. Maar dit

beteekent niets dan dat ook wij egocentrisch en kortzichtig zijn, a l l e n onderhevig aan hetzelfde 'optische bedrog' en onze inzichten tegen beter weten in voor de universeel-ware houden - moeten houden - voor zoover wij (blind) vertrouwen noodig hebben om in onze eigen taak te volharden. Zoo schijnt ons de zeventiende-eeuwsche en de huidige theologie wellicht niet zóó absurd als de Middeleeuwsche scholastiek - omdat wij innerlijk aan de theologische dogma's en vooral aan de er aan verwante voorstellingswereld nog niet volkomen zijn ontgroeid. Tegenover het zuivere denken echter verhouden zich de allermodernste theologie en de allerabsurdste scholastiek precies hetzelfde. Tegenover het redelijke en zedelijke individualisme staat een 'monarchale' maatschappij in geen andere verhouding dan een 'socialistische' maatschappij.[1)]

De maatschappij, de organisatie is, naar we herhaaldelijk zeiden, van de Eenheid uit gezien, de verschijning van het afzonderlijke, het 'gebrokene', waarin de Eenheid zich zelf ontvliedt om zichzelf voor de zelfopheffing te hoeden - alle maatschappelijke idealen, instellingen en vormen dragen dus noodzakelijkerwijs dat tijdelijk, dat afzonderlijk en vergankelijk karakter, waardoor ze alleen den tijdgenoot nimmer het nageslacht belang kunnen inboezemen.

Het oppositie-voerend individualisme is, naar we zagen, van de Eenheid uit, de verschijning van de Eenheid, die tot bewustzijn van zichzelf komt en in die zelferkenning naar zelfvernietiging streeft - alle individueele droomen, pogingen en verlangens dragen dus dat eeuwig, dat onverganke-

1) Voorbeeld van hetzelfde 'optische bedrog' is het evenzeer ongegrond als onmatig idealiseeren door de Fransche denkers en schrijvers in de 18e eeuw (Voltaire o.a.) van de toenmalige Engelsche Staatsregeling, waarover wij thans bitter weinig illusies hebben en van welker voortreffelijkheid reeds Michelet geen dupe meer was!

lijk ondogmatisch karakter, waardoor ze niet alleen den tijdgenoot, neen, vaak juist niet den tijdgenoot (als deze nl. tot de reactionnaire, meerderheid hoort!) doch juist wèl het nageslacht belang inboezemen.

Maatschappelijke kunst staat dus tegenover oppositiekunst als het tijdelijke en bijzondere tegenover het eeuwige en essentieele -.

Noemen we spontaan een kunstenaar 'modern', heeten we zijn kunst eeuwig-menschelijk, dan bedoelen we altijd individualistisch, ook al willen (kunnen) we dat niet erkennen. Niemand zal van Corneille getuigen dat zijn kunst modern en eeuwig-menschelijk is - maar iedereen getuigt het spontaan van Shakespeare, den man van de eerste Renaissance, en van Goethe, den man van de tweede Renaissance, de achttiende eeuw. Wat kennen we en bewonderen we nog van de Middeleeuwsche litteratuur? 'Reinaert de Vos' - het oppositie-boek, het anti-maatschappelijke boek. We zullen in den loop van ons betoog met vele andere voorbeelden pogen te staven, dat de kunst, die wij instinctief voelen als 'modern', als 'eeuwig-menschelijk', dat de kunst die ons na staat altijd uit anti-maatschappelijke sentimenten voortkwam en zulks niet, naar de kunstenaar-zelf meent, door de toevallige tekorten van deze of gene maatschappij, maar door het eeuwig, noodzakelijk verschil tusschen de universeele sentimenten en gedachten van den kunstenaar en den wijze - en de opportunistische eischen van elke maatschappij, weerspiegeld in maatschappelijke kunst en kerkelijke theologie. We hebben dit nu eenmaal leeren inzien - het is juist de bedoeling van dezen arbeid om aam te toonen wanneer en hoe we tot dit inzicht zijn gekomen - en we kunnen het evenmin naar willekeur weer van ons afzetten en in dweperij met de Middeleeuwen vergeten, als we nog in staat zijn, kleine kinderen te worden en in Sint-

Nicolaas te gelooven, ook al denken we met nog zooveel weemoed terug aan den tijd, toen we zulke kinderen en inderdaad wellicht veel beter en gelukkiger waren!

De heerschappij van het Autoriteits-beginsel.
De Oppositie-figuur in de 17e eeuwsche litteratuur.

Het Middeleeuwsche sentiment van gehoorzaamheid projecteerde zich in de litteratuur tot den afkeer van elk vrij-machtig individueel optreden, die den ‘hoogmoed’ doodzonde verklaart en bij monde van Dante Brutus doemt bij Judas in de hel, als ‘aartsverrader van het menschelijk geslacht.’

Het individualistisch sentiment van de Renaissance (Humanisme en Reformatie inbegrepen) projecteerde zich in de litteratuur tot de bewondering voor elk vrijmachtig, persoonlijk optreden, die, we zagen het, Brutus de kroon van het individualistisch martelaarschap toebedeelt, Reinaert toe-juicht - ja zelfs al een begin van sympathieke waardeering gevoelt voor Kaïn, den grooten onhandelbare en ongehoorzame! Men kan dit laatste vinden in een van Erasmus' ‘Engelsche’ tafelgesprekken als een waardeering uit zijn eigen mond en aldus laat zich de stoutmoedige Byroneske verheerlijking van den somberen wrokker, weigerend te bukken voor de wreedaardige Godheid, die hem zijn paradijs ontnam, boven den blooden, gehoorzamen Abel, die de hand kust, welke hem sloeg - aldus laat zich ook deze kras-individualistische gedachte reeds in de Renaissance terugspeuren!

Hoe oordeelt nu op haar beurt weer een maatschappij als

die, welke we in de vorige hoofdstukken hebben trachten te beschrijven, over den opstandeling, over den man, die op eigen gezag en met eigen geweten als richtsnoer beproeft in het maatschappelijk bestel, gelijk hij het als gegeven vindt, in te grijpen? De vraag stellen is eigenlijk alreeds haar beantwoorden - we hebben haar trouwens alreeds in algemeene termen beantwoord, willen nu alleen conclusies toetsen aan de werkelijkheid, aan een oppositie-figuur uit de zeventiende-eeuwsche litteratuur en wel Corneille's ‘Cinna’, 't welk we tot beter verstand, gedachtig aan het in onze Inleiding ontvouwde, met ‘Julius Caesar’ willen vergelijken. Een curieus verschijnsel is allereerst, dat Shakespeare zijn stuk naar den keizer noemde, en dat de opstandeling de werkelijke hoofdpersoon is - terwijl Corneille zijn stuk juist naar dezen noemde, maar inderdaad den keizer - gelijk vanzelf spreekt - naar voren schoof, op het eerste plan.

De sympathie van den Renaissance-geest, van Shakespeare, voor Brutus blijkt uit vele trekken. Allereerst uit de duidelijke neiging Caesar's figuur als het ware klein te maken, in te drukken, opdat Brutus' grootheid daartegen te heerlijker uitkome. Zoo legt hij den nadruk op Caesar's doofheid, zijn bijgeloovigheid, zijn neiging tot vallende ziekte - die hem weliswaar uit de berichten van Plutarchus als ‘feiten’ bekend zijn, die hij dus natuurlijk niet zelf bedenkt, maar die hij ook had kunnen verzwijgen, gelijk, naar wij zagen, Corneille en Bossuet zoo veel verzwijgen. Dat Shakespeare de grootheid van Caesar echter wel heeft gevoeld, kan uit ‘Hamlet’, ‘Richard III’ en ‘Antonius en Cleopatra’ aangetoond worden - te duidelijker wordt het daardoor juist, hoezeer de bedoeling heeft voorgezeten, Brutus als een eenzaam monument van zuivere hoogheid uit te heffen boven zijn geheele omgeving. Brutus is de idealist, de vlekkelooze idealist-wijze, gevoed met Platonischen tyrannenhaat, de

hartstochtelijke vrijheidminnaar, volkomen onzelfzuchtig, nooit personen zoekend, maar enkel de zaak, die hij dient. En zijn puur idealisme blijkt zeer eigenaardig uit zijn gebrek aan practischen zin - dat wil zeggen uit zijn maatschappelijke onbruikbaarheid. Shakespeare heeft het gevoeld, dat ‘Christelijke’ en ‘maatschappelijke’ deugden onvereenigbaar zijn en dat de waarlijk nobele van practischen zin verstoken is, gelijk Plato het toonde te zijn, toen hij naar Syracuse trok om een tyran te beleeren en te bekeeren. Wijsheid is het tegendeel van gezond verstand. De zelfkennis, de menschenkennis, het diepe inzicht in de roerselen en afgronden van de menschelijke natuur, ook de volledige kennis van den ‘transcendentalen’ mensch in den denker (in Kant en in Spinoza b.v.) heeft niets te maken met de sluwe, wereldwijze, wantrouwige ‘menschenkennis’ van den ‘zakenman’. De goede dokter Stockmann uit Ibsens hier reeds eerder genoemd drama kan zich niet voorstellen dat zijn stadgenooten hem voor zijn ontdekking anders dan dankbaar kunnen zijn - broeder Burgemeester weet het wel beter; toch is de dokter verreweg de intelligentste. Intelligentie en ‘gezond verstand’ zijn eikaars vijanden. Multatuli laat Woutertje Pieterse, zijn jongen held, zijn klein genie, met verlegen katoen en bevroren aardappelen thuiskomen en tot zijn verontschuldiging aanvoeren: ‘maar die man zei toch....’ Waarop de heele familie uitbarst in een hoonend gelach! De sukkel, om niet te weten, dat wat zoo'n man zegt....! Inderdaad, het ontbreekt Wouter aan ‘gezond verstand’, ook Björnsons Sang, ook hem die tot m e n s c h e n zei ‘Weest Gijlieden dan volmaakt....’, ook Brutus; en dit is wel de hoogste lof, dien zijn bewonderaar Shakespeare hem geven kon.

Ware Brutus een practisch man geweest, hij zou Antonius met Caesar hebben uit den weg geruimd - de wensche-

lijkheid daartoe, die men heden ‘militaire of politieke noodzakelijkheid’ noemt, wordt hem door Cassius dringend genoeg onder het oog gehouden - het was uit een ‘tactisch’ oogpunt stellig een fout van Brutus, dat hij het niet deed, maar hij wil het niet - hij wil zijn daad zuiver en ongerept houden, p r i n c i p i e e l en niet o p p o r t u n i s t i c h , ook zonder haat of toorn of bloeddorst, zonder egocentrische zelfverheffing, uitsluitend in het persoonlijk besef dat wat te doen staat gedaan moet worden, geen steun ook behoevend van andere ‘beginselen’, ‘rechten’, ‘plichten’ of ‘noodzakelijkheden’ dan die van zijn geweten, eigen immanente rechtspraak, in tegenstelling van den egocentrischen zwakkeling, die alles ‘uit beginsel’ heet te doen. Dezelfde geesteshouding spreekt uit den onwil om van zijn medeconspirators een eed te vorderen. De vrije geest wenscht anderen niet te binden, de vertrouwende idealist vergt geen ander woord dan dat van ‘honesty to honesty engaged.’

Het is in dit verband karakteristiek, dat men de vriendschap tusschen Caesar en Brutus zoo vaak en hardnekkig als een bezwarende omstandigheid tegen dezen laatsten hoort aanvoeren, terwijl die in werkelijkheid zijn daad niet lager, maar juist schooner maakt. Indien men als uiterste van burgerdeugd den Romeinschen vader roemt, zelfs de Romeinsche moeder, die eigen kinderen, zoo ze zondigden tegen het gemeene belang, ter dood deden brengen - een koning, die zijn schuldigen zoon of broeder niet spaart, indien men Abraham en Agamemnon en Jephta begrijpt - waarom dan Brutus niet - hij ook brengt een zwaar offer aan het algemeene belang, hij brengt zijn besten vriend ten offer.

Maar de zaak is deze, dat men dergelijke offers alleen begrijpt en toejuicht, als ze, desnoods zonder eenig beginsel of overtuiging, in dienst van het legitieme gezag worden ge-

bracht. Ging men Abraham beoordeelen als Brutus, dan ware zijn offer immers een lage schanddaad. Daarom ook maakt men zulk een sentimenteel misbaar over het ‘bloedvergieten’ van de Bolsjewisten (en vroeger van Robespierre, terwijl de ‘slachtoffers’ van de Fransche Revolutie juist een veertigste deel bedroegen van de gevallenen in den slag bij Moskou!) en pleit men elken generaal, onder wiens ‘vaandel’ tienduizenden sneuvelden, met liefde vrij op grond van zijn plicht. Als deed een Bolsjewistisch leider iets anders dan zijn plicht. Hoe goed begrijpt men verder den haat van den eenvoudigen soldaat tegen de ‘vijanden van zijn vaderland’ en hoe goedmoedig verklaart men uit dat nobele sentiment de walgelijkste oorlogsgruwelen - maar op den hatenden oproerling, die zich binnen de kunstmatige landsgrenzen aan de vijanden en verdrukkers van zijn lot-genooten koelt, plakt men het etiket met den naam ‘Kaïn of de Broedermoordenaar’, omdat het collectieve belang de collectieve eensgezindheid vereischend, tot dit collectieve oogmerk het fabeltje heeft uitgevonden, dat lieden die uitsluitend op grond van steeds gewelddadig uitgevochten machtsvragen binnen dezelfde geografische grenzen besloten zitten, als schapen in een kooi, door dit proces tot ‘Broeders’ geworden zijn. Niets dan de angst voor zelfopheffing in de opheffing der maatschappelijke distincties - rang en stand en aanzien en bezit - waaruit het ‘zelf’ des maatschappelijken immers is opgebouwd, ligt op den bodem der edele verontwaardiging van hen, die zich noch om de gesneuvelden in den oorlog, noch om de onder lava begravenen van Messina, noch om de verdronkenen bij een bandjir op Java, noch om de aan pest stervenden in China - noch om de ‘slachtoffers’ der Russische bolsjewisten, noch om die allen tezamen zooveel bekreunen als om den koers van hun effecten.

Dit terloops.

Keeren we thans tot Brutus en zijn ‘onpractischen’ aard terug.

Stellig zou Brutus, ware hij een practisch man geweest, Cassius' raad hebben gevolgd en Marcus Antonius, nu hij Caesar overleven mocht, althans het spreken in het openbaar hebben belet - hoe bewonderenswaardig is Shakespeare's zuiver inzicht, waar hij Brutus fout op fout van dien aard laat begaan, als wilde hij voortdurend klemmender betoogen: het ware idealisme is niet practisch, kan niet practisch zijn. Brutus bedingt, zooals we weten, zelfs niet voor zichzelf het laatste woord, maar gaat weg, zoodra hij heeft gesproken, uit ruime edelmoedigheid tegenover Marcus Antonius, en wel weer zéér onpractisch en gevaarlijk, daar hij met heen te gaan dezen de leiding en het veld vrij laat. Dan Brutus' toespraak op zichzelve! Woorden van een wijze, redenen van een idealist, maar niet de woorden en de redenen van een practisch man - welk een poovere uitwerking zouden ze hebben op een moderne verkiezingsvergadering, juist door hun verheven schoonheid. Eergevoel - vrijheid - wijsheid - klare redelijkheid, een beroep op alles, dat subliem menschelijk is, op abstracte vrijheidsliefde en ideaal patriottisme - edelmoedigheid, in de toezegging dat ook Antonius zijne eereplaats in de herboren Romeinsche Republiek zal hebben - zielehoogheid in de belofte, dat hetzelfde zwaard, 't welk Caesar doodde, hem eenmaal dooden zal, zoo hij ooit jegens Rome zondigen mocht, de uiterste eerlijkheid in het terugwijzen van de geestdriftige burgers, die hem in triomf willen huiswaarts geleiden en in het vermaan aan hen, te blijven en naar Marcus Antonius even goed als naar hem te luisteren! Zoo dus Brutus de wijze is, Marcus Antonius is de sluwe - en zoo onpractisch als Brutus' toespraak, zoo practisch is de zijne, de welberekende woorden van een volksmenner, die precies met gezond

verstand beraamt, voor welke gevoelens de massa vatbaar is, omdat het au fond zijn eigen gevoelens zijn, die niet op het subliem-menschelijke, maar op het klein-menschelijke een beroep doet - op de ijdelheid en de begeerte van zijn toehoorders.

Of is het tergend en nadrukkelijk-herhaalde ‘And Brutus is an honorable man’ niet het geslepenst-mogelijke en onfeilbare middel om des gemeenen mans ijdelheid te prikkelen en hem op te zetten tegen den zooeven met geestdrift toegejuichten Brutus? Het laat niet af er de menigte aan te herinneren dat ze zooeven dupe is geweest, dat ze zich heeft laten bedotten, het maakt haar in eigen oog belachelijk, doet haar in eigen gevoel een dwaas figuur slaan - en op wien zal een ijdele menigte of een ijdel mensch dit ondraaglijke besef eerder wreken en anders dan juist op hem, die hem even te voren bewoog tot de geestdrift, die hij nu belachelijk en beschamend vindt? Brutus' redenen weerleggen doet Antonius niet, noch spreekt hij over ideëel pratriottisme en hooggestemde vrijheidsliefde - maar wel gewaagt hij van de vele gevangenen, die Caesar naar Rome voerde en wier losprijzen de schatkist stijfden - en wel over Caesar's goedgeefschheid - om dan ten slotte, als na voorzichtig tasten door geleidelijk aanhitsen de stemming voldoende verzekerd is - tot laatste en krachtigste effect, een argument dat nimmer faalt, te voorschijn te brengen: Caesar's testament, dat elk Romein tot erfgenaam van vijf-en-zeventig drachmen maakt!

Tegenover Brutus' redevoering, wijs, nobel en onpractisch is die van Antonius sluw, klein en buitengemeen-practisch, en Antonius behoudt dan ook de overhand.

Zooals nu eenmaal de daad van Orestes kwaad stapelde op kwaad, zoo heeft ook Brutus door zijn daad van geweld

nieuw geweld ontbonden en zoo als de furiën (het Leven-zelf) Orestes achtervolgden, zoo achtervolgen ze ook Brutus en ze treffen hem wreedaardiglijk in wat hem het dierbaarst is: de zuiverheid van zijn ideaal, ze vergiftigen de uitwerking van de daad, die de kroon op zijn leven had moeten zijn.

De twist tusschen Brutus en Cassius in het legerkamp (vierde acte) is het eeuwige conflict tusschen den zuiveren idealist en den practischen politicus - waarin de onhoudbaarheid en de onmogelijkheid van het zuivere idealisme in de practische politiek (lees: in het leven) duidelijk blijkt. Brutus heeft, ondanks Cassius' voorspraak, Lucius Pella veroordeeld, omdat hij de Sardianen brandschatte, en Cassius komt hem dit verwijten: ‘het is thans de tijd niet om op elke kleinigheid aanmerking te maken.’ Brutus beantwoordt het verwijt met een fier verweer en zelfs met een tegen-verwijt aan Cassius-zelf, dat hij ook niet geheel ongevoelig is voor goud! - en verder met een hartstochtelijke herinnering aan de nobele motieven van den aanslag op Caesar en met de betuiging dat hij nooit iets van datgene zal doen, waarvoor hij Caesar doodde. Dan ontsteekt Cassius in toorn en houdt Brutus voor dat hij het leven en zijn eischen niet kent, een onpractische droomer is, en - het komt dan wel tot een verzoening tusschen de mannen, maar de gevoelens blijven onverzoend, ze moeten onverzoend blijven, ze beduiden de tegenpolen des Levens.

Het is immers volmaakt duidelijk, ‘practisch gesproken’ heeft Cassius gelijk - ‘à la guerre comme à la guerre’. Als Brutus niet wil toestemmen uit ‘politieke overwegingen’ en ‘militaire noodzakelijkheid’ dezelfde dingen te doen en te dulden waarvoor hij anderen veroordeelde, die hij anderen heeft verweten, en voor de uitroeiing waarvan hij bloed vergoot, met andere woorden, als Brutus zijn onpractisch idealisme niet aflegt en practisch opportunistisch wordt, zijn

aard verloochent, zijn roeping vergeet en egocentrisch wordt met de rest, dan kan hij den strijd niet winnen en moet hij ondergaan. Bedient hij zich echter van dezelfde middelen als de anderen, dan heeft hij kans dat hij wint, maar wat heeft hij dan werkelijk gewonnen, en wat is er dan gewonnen? Niets gewonnen, alles verloren - dan is de tyrannie alleen van naam veranderd! Brutus beseft dit en houdt het met bitterheid en hartstocht Cassius voor. Er zijn slechts twee mogelijkheden, dat de idealist Brutus ondergaat en de tyran Brutus overleeft, - of dat de onbevlekte Brutus onbevlekt sterft. Brutus sterft - en dit beteekent dat het zuivere idealisme nimmer leven kan, altijd sterven en ondergaan moet - dat we niet leven en behouden blijven door wat goed is in ons, maar enkel door wat slecht in ons is.

Brutus had, kan men zeggen, niet moeten beproeven, zijn idealen in daden om te zetten. Het Leven wreekt zich aan hem door zijn gebrek aan inzicht in 's levens structuur. Had hij echter niet beproefd, ideaal tot daad te maken, zoo zou het Leven zich aan hem gewroken hebben voor zijn weigering, de innerlijke roepstem te volgen. Hoe hij ook koos, zijn keus was ontoereikend en hij dwaalde.

En zoo ligt hij daar dan, van wien zijn vijanden getuigen, dat hij was de nobelste van allen, de volkomen vlekkelooze, en dat ‘his life was gentle, and the elements so mixed in him, that Nature might stand up, and say to all the world. This was a man’!.... Zoo ligt hij daar als een getuigenis van mogelijke menschelijke hoogheid en eeuwige menschelijke ontoereikendheid. Want hem noch ons is ooit een andere keus gelaten dan die tusschen sterven en bederven. Niemand kan twee Heeren dienen, en des eenen Koninkrijk is ‘niet van deze wereld’. Aldus heeft de Renaissance, in haar allerbeste vertegenwoordigers, in Michel Angelo en in Shakespeare den opstandeling, het eigenwillig individualis-

tisch idealisme opgevat en geëerd, aan de persoon van hem, die door Dante werd genoemd de ‘Aartsverrader’.

Laten we thans zien, hoe de Eeuw van Lodewijk XIV over hem en zijn verwanten heeft gedacht.

Wanneer we dan tot ‘Cinna’ overgaan, kunnen we wel dadelijk zeggen, dat er iets veranderd is sinds de Middeleeuwen - dit ware ook niet anders mogelijk. Ten slotte hebben de zeventiende-eeuwers, naar we reeds eerder zeiden, hoezeer maatschappelijk hun gezindheid is, niettemin de Renaissance-gedachte in hun organisme opgenomen en verwerkt, als het ware verteerd, en ze kunnen nu niet langer Brutus zonder meer den ‘aartsverrader’ noemen. Trouwens, Dante werd, zooals we weten, tot dit krasse oordeel gebracht door een groote persoonlijke vereering voor Rome en de Romeinsche keizers - die Corneille uitteraard niet in die mate gevoelen kon. Want het wezen der dingen ontgaat hem door zijn egocentrischen aard. Voor hem ligt in Frankrijk en de Fransche koningen het zwaartepunt des Heelals en stellig zou hij over een Brutus in eigen tijd en kring - hadde zijn tijd dien opgeleverd, wat alweer ondenkbaar is - een even kras oordeel geveld hebben. Rome echter stond hem niet zoo na als het Dante stond.

Wanneer we dus het persoonlijk verschil en het tijds-verschil elimineeren, zien we duidelijk de wezens-overeenkomst tusschen Dante en Corneille, tusschen Middeleeuwer en Zeventiende-eeuwer, en het wezensverschil tusschen Corneille en Shakespeare, tusschen Zeventiende-eeuwer en Renaissancist. Shakespeare maakt de persoon des keizers opzettelijk klein naast den opstandeling - Corneille maakt de persoon des opstandelings opzettelijk klein naast den keizer, die in ‘Cinna’ Octavianus Caesar Augustus heet, oorspronkelijk en zooals we weten een der drie van het triumviraat. Bij Shakespeare gaat de held (gaan alle helden)

ten onder; beeld, in een realistischen geest, van het idealisme, dat voor de persoonlijkheid altijd de ondergang, zwaard of kruis, gifbeker of brandhout beteekent - bij Corneille triumfeert de held, triomfeeren alle helden; beeld, in een blinden geest, van de ‘beloonde deugd’, die geen deugd is, maar haar spotvorm en tegendeel: het in den grond zelfzuchtig collectief ‘idealisme’, dat naar zijn wezen ‘het leven’ is en dus ook in het leven behoudt. Al dadelijk de titel: Cinna, ou la clémence d'Auguste - van zijn ‘très-humble, très-obéissant, et très-obligé serviteur Corneille’. En de opdracht aan den hertog de Montoron: ‘Je vous présente un tableau d'une des plus belles actions d'Auguste’. Verder de curieuze waardeering van Cinna's samenzwering ‘une i n g r a t i t u d e extraordinaire’ - dat wil zeggen: een beoordeeling van persoon jegens persoon, niet van beginsel jegens beginsel, van stelsel tegen stelsel - gelijk in Brutus. Augustus was Cinna's weldoener! Caesar was Brutus' vriend! Voor den individualist Brutus beteekent dit niets dan een verscherping van zijn eigen leed - het kan hem van een p r i n c i p i e e l e daad natuurlijk niet weerhouden, voor den egocentrische beteekent het alles, het maakt de daad allereerst tot een dwaasheid, welhaast tot een misdaad; men behoort toch een persoon niet te beoordeelen, te vonnissen en te rechten naar een algemeenere, een hoogere maatstaf dan die van persoonlijke verplichting om persoonlijk-genoten weldaden! Altijd door dezelfde geest van menschen die spiritist worden na een ‘treffend sterfgeval’ in h u n familie. Het stichtelijke, dogmatische doel - het doel buiten het probleem-zelf om, is dus vooraf reeds vastgesteld - men zal, tot meerdere eere van den monarch, ter bevestiging van het monarchale ideaal een verheerlijking van Augustus ten koste van Cinna te zien krijgen - Vorstengenade en Opstandelingenondank. Opdat de daad van

den conspirator te zwarter zou schijnen moest er, evenals in Julius Caesar, een vriendschap tusschen Augustus en Cinna worden verondersteld, edoch, zoo waarschijnlijk en natuurlijk als gene was, zoo onnatuurlijk en onwaarschijnlijk is deze. Caesar, de groote staatsman zoekt vooral in de 'goede' jaren Brutus, den grooten denker - ze zijn van huis uit gelijken - maar wat Cinna betreft, zoo legt Corneille in zijn ijver om Augustus' generositeit te doen uitkomen, zulk een vernietigenden nadruk op de onbeduidendheid van den ander, dat men zich afvraagt, waarom keizer Augustus iemand van zulk een gering geestelijk gehalte en zoo weinig prestige ooit zijn vriendschap en vertrouwen schonk, waar Cinna bovendien is de kleinzoon van Pompeus, een der samenzweerders tegen Augustus! Een verstandig keizer ware tegen zoo iemand op zijn hoede geweest! Doch het stond vooropgesteld, dat Cinna ondankbaar en Augustus edelmoedig moest zijn, en daarom moest de innerlijke waarheid van den aanvang af worden geforceerd.

Evenwel, een vulgaire misdadiger mocht Cinna toch weer niet wezen. Zoo goed als Milton - in tegenstelling met de Middeleeuwen - gevoeld heeft, dat men God vernedert door hem een belachelijk, vuil en laf monster tot tegenstander te geven, als de Middeleeuwsche duivel was, zoo goed als dus Miltons meer majestueuze (schoon in den grond geenszins ruimer of geestelijker) Godsopvatting noodzakelijkerwijs een naar het uiterlijk meer majestueuzen (schoon ook weer in den grond niet ruimer-opgevatten) Satan te voorschijn bracht - evengoed voelt Corneille, dat men Augustus verkleint door hem slecht-weg een sluipmoordenaar tot tegenstander te geven. Er moet dus een motief voor zijn daad worden gevonden dat hem klein houdt naast Augustus en hem toch aanspraak geeft op een zekere sympathie en dat motief is natuurlijk het vaste en bij uitstek bruikbare motief

van de gansche Christelijk-Europeesche litteratuur: de liefde.

Het zou zeker de moeite loonen, over de liefde in de litteratuur, een geschiedenis te schrijven, parallel aan en op dezelfde grondslagen als de geschiedenis van de oppositie-figuur in de litteratuur, die wij thans pogen te beschrijven. Want duidelijk zien we ook in de afwisselende opvattingen van de erotiek dezelfde afwisseling als overal elders: het zichzelf zoeken van de Eenheid tot zelfopheffing (opheffing der onderscheidingen) en het zichzelf vlieden van de Eenheid tot zelfbestendiging (bestendiging der onderscheidingen = dogmatisme). Waar de mensch tot zichzelf (tot de Eenheid) terugkeert, daar zal ook zijn liefdeleven anders wezen dan waar hij, opgaande in de collectiviteit, van zichzelf en de Eenheid is vervreemd. Aan de Natuur, de vijandin der kerken en hechte maatschappijen, de ‘leermeesteres’ van Griek, Renaissancist en achttiende-eeuwer, bekrachtigt hij ook in dat opzicht eigen wezen en zijn liefde wordt: p a s s i e , waarbij over de maatschappelijke onderscheidingen, over de familie-verhoudingen geheel wordt getriumfeerd. Die liefde is de liefde van Romeo en Julia, de liefde van Julie en St. Preux in Rousseau's ‘Nouvelle Heloise’, de liefde van Louise en Ferdinand in Schillers ‘Kabale und Liebe’. Maar hoe geheel anders is de liefde in het kerkelijk-maatschappelijk, het aristocratische geestes-complex! Het is een uit maatschappelijke overwegingen en moreele dogma's opgebouwd, onpersoonlijk, collectief sentiment, dat nauwlijks dien naam mag dragen, maar, juist als ‘de Deugd’ te heviger wordt geëxalteerd, naarmate het te minder wezenlijk is. Een Romeo en een Julia, een ‘held’ en ‘heldin’ van een Renaissance of achttiende-eeuwschen auteur in de positie van Rodrigue en Chimène, ware een onmogelijkheid, een verzuchting als die van de Infante in ‘Le Cid’. ‘Dat hij koning ware en ik hem liefhebben mocht’, een ondenkbaarheid. De

liefde in de vrije persoonlijkheid is noch aan eenige toestemming, noch vooral aan eenige maatschappelijke beperking gebonden. Den echt-maatschappelijken gaat de maatschappij en het gezin (de maatschappij in het klein) boven alles, men kan niet eens zeggen, dat hij zijn persoonlijke gevoelens daaraan ten offer brengt, als het echt is, reiken zijn persoonlijke gevoelens niet daarbuiten, heeft hij nauwelijks persoonlijke gevoelens. Daarom ook is er in het hart van den collectief-voelende geen plaats voor de andere persoonlijke gevoelens: vriendschap en menschenliefde.

De inconventioneele, op vrije verkiezing en persoonlijke aantrekking berustende vriendschap, te vergelijken met de ‘vrije liefde’, zooals de maatschappelijke liefde te vergelijken is met het ‘esprit de corps’, dat in standgenooten de vriendschap vervangt, ontwikkelt zich slechts in de Renaissance en in de achttiende eeuw, het is de vriendschap tusschen Hamlet en Horatio, tusschen Don Carlos en Posa. De collectiviteiten kennen slechts de van zelf sprekende solidariteit, de op gemeenschappelijke gewoonten gebaseerde, door gemeenschappelijken welstand mogelijk gemaakte omgang van standgenooten. Denken we aan de (ouderwetsche) studenten- en officieren-collectiviteiten.

In welke mate de ware menschenliefde ontbreekt in den collectief-voelende, hoezeer het hem onmogelijk is buiten en boven de grenzen van ‘eigen’ en ‘vreemd’ uit te voelen, bewijst Salomo's beroemd oordeel in het geschil der beide vrouwen om het eene kind, gebaseerd op de overtuiging, dat een vrouw koelbloedig een kind in twee stukken kan zien hakken, mits het haar eigen kind maar niet is, en blijkens de uitkomst terecht hierop gebaseerd. Het oordeel moet daarbij immers het toppunt van wijsheid verbeelden. Inmiddels werpt het op de ‘Joodsche’ (algemeen-maatschappelijke) ‘wijsheid’ en op de daarmee overeenkomstige menschen-

liefde een eigenaardig licht, waarin deze zoo-geprezen wijsheid verschijnt als de geslepenheid van den politicus, van Marcus Antonius, welke in anderen dadelijk datgene doorgrondt, waaruit eigen wezen is opgebouwd, terwijl de ware wijsheid altijd ‘naïef’ is - als Brutus. En toch, was deze vrouw haar listige diefstal gelukt, ze zou zich aan datzelfde kind hebben gehecht en het hebben liefgehad. Zoo ook in de maatschappelijke liefde, in het maatschappelijk huwelijk, in de maatschappelijke vriendschap. Binnen de door de collectiviteit gestelde grenzen laat zich het eeuwig-menschelijke weer vrijelijk gelden, alleen daarbuiten reikt het niet. We zeiden het eerder: in den collectief-voelende is alles op zelfconservatisme gericht, want hij is de reproductie van der Eenheid zelfconservatisme. Hij is, we zagen en zeiden het inonzeInleiding‘oprechtidealist in dienst van zijn eigen geldkast’ en diezelfde maatstaf geldt voor al zijn ‘idealistische’ gevoelens. Zijn vermogen tot meegevoel en opoffering gaat uitsluitend uit naar ‘eigen volk’, zijn vriendschap naar eigen clan, zijn overgave naar eigen vaderland, dat is, naar al datgene, waarin zijn eigen ik ontstaat en bestaat, derhalve: naar dat eigen-ik, naar zelfbehoud! Clan-gevoel, esprit-de-corps en patriottisme vervangen in hem de algemeene menschenliefde, de vrije vriendschap en het naar rechtvaardigheid strevend cosmopolitisme, alles waarin het ‘ik’ zich verliest, zich opheft en dat als zoodanig de zelfopheffing van het Absolute uitdrukt. De beste onder de collectief-voelenden in de bloeiperioden van het collectivisme staat echter, het kan niet genoeg herhaald, zedelijk volkomen gelijk met den beste onder de individualisten in de bloeiperioden van het individualisme. Zijn volmaakte redeloosheid is het onderpand van zijn volmaakten goeden trouw, en het eenige, eeuwige verschil is ook hier: een verschil in zelfbewustheidsgraad, in zelfonderscheidingsvermogen.

Herleeft de redelijkheid, dan krijgt ook de liefde weer haar redelijke plaats terug, wordt aan den eenen kant wezenlijker, vuriger, machtiger, aan den anderen kant minder geëxalteerd. De legitieme, Roomsche Romantiek van begin 19e eeuw brengt dan nog even het onwezenlijke en de exaltatie terug. Ook in ‘Cinna’ spelen, als in ‘Le Cid’, als in alle groote drama's van de zeventiende eeuw de liefde en de wraak de hoofdrol en dit spreekt wel vanzelf, waar ze inderdaad de hoofdzakelijke drijfveeren zijn bij ontbreken van echt-persoonlijke roerselen en waar liefde ‘huwelijk’ beteekent en ‘wraak’ samenhangt met ‘eer’ - ‘eer’ en ‘huwelijk’ twee hoeksteenen van het maatschappelijk gebouw. En ook in ‘Cinna’ is aldus alles tot het toevallige en bloot-persoonlijke teruggebracht. Schetsen we thans kortelings het wezen aan den inhoud.

Emilia is de dochter van Toranius, 's keizers vroegeren opvoeder, door Augustus gedurende het triumviraat ter dood gebracht en Emilia heeft gezworen dien dood te wreken, precies als Chimène den dood van haar vader wreken wilde. Overal het beperkt-persoonlijke. Want Emilia haat Augustus volstrekt niet, omdat hij door bloed waadde en geweld pleegde om den troon te bereiken, ze weet te goed, dat men zoo alleen tronen bereikt, en was bij de gevallenen maar niet toevallig haar eigen vader, ze zou stellig meejubelen in het koor ter eere van Augustus' grootheid en edelmoedigheid - ja ze zou een andere dochter, die mogelijk om haar vader te wreken, de hand aan Augustus zocht te slaan, zeker veroordeeld hebben als misdadigster tegen den keizer, van wien immers zij niets dan goeds had ondervonden. Zoo ziet men het nog dagelijks gebeuren.

Emilia wil dus Cinna alleen dan toebehooren, als hij eerst Augustus doodt - dat wil zeggen, als hij eerst datgene doet, waarvoor ze Augustus zoo bitter veracht! Ook hier staat

dus een ‘ongelukkig toeval’ een verbintenis tusschen twee menschen, die elkaar ‘liefhebben’ in den weg.

En het is alweer door een ongelukkig toeval, dat de aanslag uitlekt en Augustus ter oore komt. De toeschouwer is inmiddels door een scène tusschen Augustus en Cinna - waarin de keizer zijn verlangen uitspreekt, afstand van den troon te doen en waarin het zonderlinge ongemotiveerde van 's keizers vertrouwen juist in hem zoo duidelijk uitkomt - in blakende bewondering voor Augustus gebracht en versterkt in zijn afkeer tegen Cinna, altijd door getemperd door meegevoel, omdat hij zijn woord gaf aan Emilia en dus, als de Cid, tusschen twee dogma's willoos, tusschen twee beloften zit ingeklemd, waaruit ook alweer alleen het toeval, de ontknooping van buiten af, hem redden kan.

Allermerkwaardigst als illustratie van den gemoedstoestand van den egocentrische, zooals we hem hebben trachten te beschrijven, die voortdurend beginselen en belangen met elkaar vermengt, idealistisch is in dienst van eigen belang en eigen glorie, maar altijd zijn zedelijke rechtvaardiging ontleent aan zijn volkomen onbewustheid, zijn volkomen oprechtheid, welke mogelijk is door zijn volkomen redeloosheid - allermerkwaardigst is de scène in de vierde acte tusschen den keizer en de keizerin. Zij ook weet van Cinna's verraad en ze geeft haar vertwijfelden gemaal den zeer practischen raad, om het ditmaal eens tegenover Cinna met clementie te beproeven, daar de onvoldoende uitwerking van straf en geweld nu ruimschoots gebleken is, ‘Cherchez le plus utile en cette occasion’ klinkt het nuchter en practisch genoeg uit Livia's mond, doch nauwelijks heeft ze één oogenblik deze ware beweegreden voor zichzelf erkend, of ze vergeet het meteen en onmiddellijk geeft ze het nuttige instinct den vorm van een verheven beginsel en spreekt van ‘par un noble choix, pratiquer la vertu la plus digne des rois.’

De vijfde acte geeft dan eindelijk de groote scène van Augustus' clementie jegens Cinna te zien en zoo gauw de keizer het woord neemt, worden we getroffen door een eigenaardige overeenkomst tusschen zijn toespraak en die van Marcus Antonius uit ‘Julius Caesar.’ Zooals Antonius de Romeinen herinnerde aan Caesar's weldaden - zonder over Caesar's eigenschappen te spreken - zoo overlaadt Augustus Cinna met een opsomming van wat hij wel alles voor hem persoonlijk heeft gedaan, zonder een principieele uiteenzetting of verontschuldiging van zijn regeerings-daden te geven - en niet verzuimend hem te wijzen op zijn volkomen onwaarde en zijn onbeduidendheid, waarbij de moderne lezer zich, gelijk gezegd, afvraagt, wat Augustus dan toch kan hebben bewogen Cinna in die mate tot zijn vertrouweling en gunsteling te maken. Alles wordt nog gecompliceerder, als plotseling Emilia voor den keizer verschijnt, zichzelf medeplichtig verklaart en met Cinna - wiens dood zij inmiddels volkomen billijk oordeelt - verlangt te sterven. Dan komt het tot een verklaring tusschen den Keizer en Emilia, ook haar herinnert hij aan bewezen weldaden, en zij antwoordt hem, dat hij de weldaden van haar vader, zijn leermeester, even slecht vergold, toen hij hem doodde. Even voelt de lezer nu een wezenlijk gevoels-conflict, hoe onbeteekenend op zichzelf ook, naderen, als ineens keizerin Livia den knoop doorhakt met deze gedenkwaardige woorden, waarin de moraal van den tijd, van het stuk, van den schrijver, van de gansche collectiviteit ligt uitgedrukt en die men dan ook in allerlei vormen overal terug kan vinden.

> Sa mort, dont la mémoire allume ta fureur
> Fut un crime d'Octave, et non de l'Empereur
> Tous ces crimes d'Etat qu'on fait pour la couronne
> Le ciel nous en absout alors qu'il nous la donne

Et dans le sacré rang ou sa faveur l'a mis
Le passé devient juste et l'avenir permis
Qui peut y parvenir ne peut être coupable
Quoi qu'il ait fait ou fasse, il est inviolable
Nous lui devons nos biens, nos jours sont en sa main
Et jamais on n'a droit sur ceux du souverain.

We gaan nu de verwarring van practischen zin - in de beide laatste regels - en moraal even voorbij en letten op de strekking van het geheel. Deze is duidelijk. God schaart zich aan de zijde van den overwinnaar. In de hooge hemelen geduldig afwachtend, tot de menschen hun eerzucht en heerschzucht uitgevochten hebben, maakt hij dengeen, die baas bleef, onverwijld tot ‘personne sacré’. Van dien dag af is hij dan onschendbaar. Men zou natuurlijk kunnen tegenwerpen, dat dit alles - Gods goedvinden en de absolutie voor begane en nog te begane misdaden - pas achteraf blijkt en dat er dus duidelijk uit volgt, dat elkeen moet beginnen met zijn kans te wagen, zooals Augustus begon met zijn kans te wagen, daar zijn recht op den troon bewezen wordt uit zijn macht om zich van den troon meester te maken - en men zou zich misschien verbazen, dat deze dingen in dien tijd uitgesproken en toegejuicht werden, zoo men een oogenblik vergat, dat het egocentrische menschen waren, die ze beaamden en toejuichten en dat deze, schoon steeds in algemeene termen en ‘beginselen’ sprekend, in werkelijkheid altijd alleen hun eigen zaak, hun eigen tijd, hun eigen land, hun eigen vorst bedoelen. Trouwens, een groot deel der menschen van heden zou ze nog beamen en toejuichen. Maar de kunstenaars zeggen ze niet meer, dat is het verschil! Voor ons is het buitengemeen belangrijke van Livia's uiting deze: dat hier openlijk en duidelijk de grondslag van elke collectieve moraal, van elk collectief recht, de eenige en noodzakelijke waarborg van de onschend-

baarheid van het Gezag worden omschreven: men oordeelt niet naar motieven, maar naar uitkomsten, zelfs niet naar daden, maar zuiver opportunistisch naar hun resultaten. Het recht van den Sterkste een goddelijk beginsel! Zeiden we te veel, toen we het menschelijk vermogen, om belangen tot beginselen en het nuttige tot het heilige te maken, grenzenloos noemden? En is het niet bewonderenswaardig als bewijs dat a l l e moeten zich ter bestemder tijd omzet in voelen, willen, meenen, gelooven?

Men kan bij Hobbes den goddelijken oorsprong van het Recht van den Sterkste zelfs bewezen vinden. ‘Gods recht op alle dingen berust op zijn macht over alle dingen’ - en van daaruit wordt dan het heilig recht der koningen verder verklaard, want zulks te ‘bewijzen’ was Hobbes' uitgangspunt en bedoeling - weshalve hij er dan ook gemakkelijk in slaagt. Hieruit ziet men dat, om in Schopenhauers termen te spreken, de ‘Wil’ altijd triomfeert over de intelligentie en deze, waar het noodig is, tot zijn slavin weet te maken. Overigens is Hobbes' theorie volstrekt niet ongerijmder dan de moderne Duitsche oorlogsfilosofie, die met evenveel gemak en overvloed van redenen de heerlijkheid, de noodzakelijkheid, ja de goddelijkheid van den oorlog bewijst. Dit zou volkomen logisch passen in een levensbeschouwing, waar alles op geweld is gebaseerd - maar niet in een, waar straks weer een beroep op rechtvaardigheid en menschelijkheid zal worden gedaan - precies zooals Pascal's ‘Credo quia Absurdum’ logisch zou zijn in een geest, die altijd aan het ongerijmde geloof slaat, omdat het ongerijmd is, maar niet in Pascal, die in volgende oogenblikken spontaan en volkomen natuurlijk als elk ander mensch in de menschelijke rede zijn bewijsgronden vindt. Ook hier is slechts sprake van den triomf van den Wil (Noodzakelijkheid) over de intelligentie, welke zich in die gebieden, waar de Wil voor

't oogenblik geen eischen stelt, dan ook weer vrijelijk laat gelden. Want het spreekt natuurlijk vanzelf, dat elke dief en elke moordenaar een dergelijk ‘beginsel’ als door de keizerin onder woorden is gebracht, op zichzelf toepassen kan, zeggende dat God hem blijkbaar absolutie geeft voor gepleegde, en zelfs nog te plegen diefstallen en moorden, door hem in het rustig bezit van zijn gestolen eigendommen te laten! Maar het spreekt ook vanzelf, dat geen enkele dief of moordenaar zal wagen, of maar vermogen, dit of eenig ander beginsel op zichzelf toe te passen. Het geldt alleen voor een koning, neen, het geldt eigenlijk alleen voor d e z e n koning, het is het beginsel der beginselloosheid, de redeneering der redeloosheid. Daarom spreekt het dan ook vanzelf, dat Emilia er volstrekt niets tegen inbrengt en openhartig bekent, dat ze den keizer niet heeft willen tegenspreken, maar alleen irriteeren - dat is: dat ze niet het algemeene, maar het persoonlijke bedoelt - om met Cinna te zamen te worden ter dood veroordeeld. Inmiddels heeft Augustus den tijd gehad om de oorspronkelijke aanleiding - een zeer gezond en zeer practisch utiliteitsbesef! - van zijn clementie volkomen te vergeten en zwelgt hij zaliglijk in de hoogheid van zijn eigen daad. Hij biedt Cinna de hand der vriendschap aan en het was bij die regels dat ‘le grand Condé’, volgens den schrijver, zijn beroemde tranen stortte - ‘larmes qui n'appartiennent qu'à de belles âmes’ voegt er de brave man en passant nog even bij! - en overlaadt Emilia met vriendelijkheid.

Deze voelt dan ineens haar haat in zich sterven en plaats maken voor liefde, trouw en gehoorzaamheid jegens Augustus - waarop keizerin Livia even plotseling een profetischen geest over zich voelt komen en in een soort extase voorspelt, dat van nu af aan niemand zich meer tegen de macht des Keizers zal verzetten, daar elkeen in die macht

zijn geluk, zijn eer en zijn veiligheid zal voelen, dat het nageslacht door de eeuwen heen van zijn generositeit zal gewagen en dat hem in den Hemel reeds een plaats tusschen de onsterflijken wordt bereid! Met een kort woord van den keizer, die dit alles genadiglijk beaamt, eindigt het drama van ‘opstand’ tegen gezag, van Brutus tegen Caesar, van Prometheus tegen Jupiter, tot meerdere eere Jupiters.

Na wat we omtrent Le Cid opgemerkt hebben, blijve uitvoerig commentaar achterwege. Het is immers allerminst de bedoeling de langvergeten dooden in hun graf te hekelen - het hekelen van het verleden is altijd een dwaas bedrijf - maar slechts om aan te toonen dat dit nu m a a t s c h a p p e l i j k e k u n s t, g e m e e n s c h a p s k u n s t is, en dat, kregen we ooit maatschappelijke drama's terug, elke oppositiefiguur er af zou moeten komen, niet als bij Shakespeare, maar als bij Corneille. Tot in eeuwigheid vormt dezelfde redelooze verwarring, hetzelfde verkapte opportunisme den grondtrek van elke organisatie. En in ‘Cinna’ is in dit verband vooral de rol van de Godheid merkwaardig. God is daar zelfs niet de insteller, maar eenvoudig de bekrachtiger van de momenteele maatschappelijke orde! Zóó weinig geestelijk, zoo heel niet ideëel, zoo volkomen.... maatschappelijk, dat elke maatschappij of partij of kerk zijn beeld naar believen kan vervangen door woorden als ‘plicht’ en ‘solidariteit’ en ‘trouw’ en ‘patriottisme’ en ‘loyauteit’ of ‘idealisme’ of wat ook door de opportunistische eischen van het oogenblik van het individu moet worden geëischt.

We willen in een volgend hoofdstuk met een enkel woord nog spreken over de Oppositie-figuur bij uitnemendheid: den Duivel, in de 17e-eeuwsche litteratuur, teneinde dan daarna weer het opnieuw vervallen en afsterven van het autoriteitsbeginsel aan te toonen.

Tweede deel

De heerschappij van het Autoriteitsbeginsel.

De oppositie-figuur in de 17e-eeuwsche litteratuur (vervolg).

In een beschouwing van de oppositie-figuren in een periode van maatschappelijke kunst kan over de oppositie-figuur bij uitnemendheid, den Duivel, niet gezwegen worden. En daarom, ook al hebben we bij onze bespreking van den Middeleeuwschen duivel reeds naar beste kunnen de zinledigheid en onbelangrijkheid van het duivel-drama in principe aangetoond, zoo dienen we toch, zij het kort, op deze plaats Miltons Satan, in 'Paradise Lost', nog eens afzonderlijk te bezien. Waarbij ons dan weer zal blijken het opportunistische (innerlijk-vervalschte), het egocentrische, met als resultaat het willekeurige en onsamenhangende van alle kunst, die collectieve idealen (dogma's) spiegelen wil.

Uiterlijk heeft de Duivel hier een grootsche, een majestueuze gedaante aangenomen, naar we zagen, innerlijk is er geen de minste verruiming gekomen. Het zoo vaak gebezigde woord 'verheven' is op Miltons drama waarlijk allerminst van toepassing. Speurt men door de (naar onzen smaak, maar hierin laten we het oordeel gaarne aan anderen) pompeuze, van geleerdheidsvertoon opgezwollen verzen, de overladen beschrijvingen heen, dan stuit men op de volkomenste armoe, dan staat het zeventiende-eeuwsche werk, met al zijn pracht en praal, geen haarbreed hooger dan de Middeleeuwsche 'duvelrij' door een volmaakt ontbreken van ware redelijkheid en ware zedelijkheid.

Ver zijn we ook hier weer verwijderd van het verzoenend streven der Renaissance naar de samenvatting van Grieksche wijsheid en Christelijk geloof, voortvloeiend uit het redelijk (en dus nederig) inzicht dat er buiten en behalve eigen wereldbeschouwing andere mogelijkheden moeten bestaan dan enkele ‘leugen’ en ‘zonde’.

Niets is daarvan in Miltons zeventiende-eeuwschen geest meer over. Er is maar één waarheid: protestanten-waarheid, één deugd: protestantendeugd. Wanneer we in den aanvang van het werk de opsomming lezen van de verschillende gedaanten die Satan aannam onder verschillende volkeren in verschillende tijden om ‘menschen te verleiden’ - behalve dan de enkele bevoorrechten, die ‘onder Gods bijzondere bescherming’ staan - dan zien we dat dit eenvoudig alle godengestalten zijn - oorspronkelijk als symbolen gedacht, door Miltons platten geest tot ‘afgoden’ vergroofd, waaraan de volkeren der Oudheid de wereld en zichzelven begrepen hebben.

Moloch en Kamos, Baäl en Astaroth, Thammoez en Adonis, Dagon en Rimmon, Osiris, Isis, Orus, Saturnus, Kronos en Zeus. Al datgene waarin reeds de denkende Renaissancist grondslag en kiem van eigen denken, beseffen en gevoelen trachtte op te sporen en terug te vinden, waarmee de achttiende eeuw zich vereenzelvigen zal in begrip, de droomen en creaties van eeuwen en geslachten, van begaafden en bezielden, die monumenten van schoonheid en wijsheid lieten, is voor den dogmatisch-geloovige (hij zij dan Protestant of Marxist) voorwerp van minachting: walging of spot, tot eigen zelfverheffing. De eenige en eeuwige waarheid berust bij den groep, waartoe hij-zelf behoort.

En dan is daar verder die andere opsomming, van het Paradijs der Dwazen, en hier spreekt pas recht duidelijk de fanatieke Protestant, die verder-op den sexueelen omgang

in het huwelijk zal poëtiseeren, alleen maar om tegen het Katholieke coelibaat te kunnen schimpen.[1)] Daar, in dat 'Paradijs der Dwazen', bevinden zich 'al de onvoltooide werken der natuur', monsterlijk, onvoldragen en onnatuurlijk, embryo's, idioten, kluizenaars - deze waarschijnlijk slechts als Katholieken - monniken, wit, zwart en grijs 'met al hun dwaasheid'. Verder Empedokles (de filosoof), Cleombrotus (Socrates' vriend), zotten, pelgrims en Babylonische torenbouwers, kort gezegd, alles wat niet tot de kerk van Milton behoort.

Merkwaardig is hier vooral de zelf-aansprakelijkheid van 'Natuur' voor hare onvoldragen werken! De egocentrische, redelooze mensch vermag niet 'slecht' en 'goed' als betrekkelijkheden te onderkennen, even zoomin ook 'volmaakt' en 'onvolmaakt'. Onbewust zijn God geschapen hebbend naar zijn beeld, heeft hij 'Gods goedheid' naar eigen maat gemeten, naar eigen snit versneden en is het hem onmogelijk 'goed' en 'kwaad', 'volmaakt' en 'onvolmaakt' in Gods eene wezen samenvallend te voelen. Dies moet het kwaad door den Duivel uit den mensch, het 'onvoldragene en onvolkomene' uit 'Natuur' afkomstig zijn, waarbij dan weer ongemerkt Gods almacht hem als door een achterdeur ontloopt. Het karakteristieke streven van de Protestanten en Jansenisten der zeventiende eeuw, waarop we reeds wezen bij Pascal, om gelooven en denken te verzoenen, leidt hier als overal tot dezelfde verwarring en innerlijke (onbewuste) tegenstrijdigheid, die juist het tegendeel weer is van het b e w u s t z i j n der tegenstrijdigheid in de Eenheid, als het resultaat van het denken.

Duidelijk openbaart zich in Miltons bladzijden-lang

1) Reeds Pierre Bayle (zelf Protestant) is in zijn 'Nouvelles de la République des Lettres' tegen dat exalteeren van het huwelijk door Protestanten als tegen een smakeloosheid opgekomen.

pleidooi, waar hij vruchteloos beproeft ‘vrijen wil’ met ‘uitverkiezing’ te verzoenen en zich in zijn eigen woorden als in strikken verwart, de volledige zegepraal van den Wil (het Moeten) over de Intelligentie. Milton was een kerkelijk-voelende, een autoritair-voelende en daarom m o e s t hij, tegen elke evidentie in, weer in den vrijen Wil gelooven. Dit i n n e r l i j k e n o p r e c h t vasthouden aan de persoonlijke zedelijke aansprakelijkheid zullen we voortdurend met het autoriteitsbeginsel zien opkomen en afnemen. Want het is, zagen we, den zwakken maatschappelijken mensch onmogelijk iets te verteren, dat niet vooraf met ‘heilige’ of ‘zedelijke’ beginselen is aangemengd, het is hem niet voldoende, dat hij de m a c h t bezit zondaren te ‘straffen’, hij moet ook gelooven in zijn r e c h t daartoe, dus in den schuld, dus in de vrijheid dier anderen.

In dit streven om het ongerijmde op redelijken grond aannemelijk te maken, laat Milton zijn God een soort oratio pro domo houden, waarin hij betoogt, dat de menschen hem hun zondeval, vloek en verdoemenis nooit zullen kunnen verwijten, daar hij hen schiep met voldoende kracht om te blijven staan, doch vrij om te vallen. De simpele vraag, waarom de eerste mensch eigenlijk het kwade, zijn ongeluk, vrijelijk verkoos en het goede, zijn geluk, verwierp, blijft uitteraard ook hier onbeantwoord. Evenals de nóg onnoozeler vraag, die, naar Kant ergens mededeelt, eens door een volwassen neger-leerling werd gesteld aan den zendeling, die hem in ‘Christelijke waarheid’ onderrichtte: Waarom sloeg God den Duivel niet dood?

Wat de eerste vraag betreft, de opvatting, dat iemand voor zijn genoegen kwaad zou kunnen doen, is ook weer een zuiver-maatschappelijke opvatting, waarin het ‘goede’ niet wordt verstaan als de harmonie van de ziel in zichzelf, maar onbewust vereenzelvigd met het afgedwongen, opgedrongen

maatschappelijk fatsoen, waarvan het nut niet steeds en niet door ieder wordt ingezien. Dat het dus somwijlen een genoegen kan zijn, daartegen te zondigen, is alleszins begrijpelijk. De ware opvatting van het goede als z i e l s g e z o n d h e i d toont echter dadelijk de vrije verkiezing van het kwade als een onmogelijkheid, te vergelijken met de daad van iemand, die zichzelf moedwillig ziek maken zou, ziekte verkiezend boven gezondheid. Dit (op zichzelf dus alreeds onmaatschappelijke!) inzicht in de goedheid als 'zielsgezondheid' voert dan ook onmiddellijk tot het besef, uitgedrukt in Sokrates' woorden 'niemand doet willens kwaad' - en in die van Spinoza 'niemand kan God haten' - en aldus verschaft het zedelijk inzicht in de hooge waarde van die 'zielsgezondheid' een bevestiging aan datgene, waartoe het redelijk Eenheidsbesef uit zichzelf reeds besluit: de verwerping van den Vrijen Wil. Doch ook bij Milton ligt op den bodem van al de subtiele redeneeringen ten gunste van dien Vrijen Wil niets dan een ingeschapen maatschappelijk instinct. De dichter laat het in de naïeve argeloosheid, die als steeds zijn zedelijke rechtvaardiging is, heel duidelijk door God-zelf uitspreken. Wat voor voldoening heeft God en wat voor verdienste hebben de menschen van een gehoorzaamheid, die niet vrijwillig wordt gegeven? De platte, utilistische moraal - ziedaar wat de vlottende en rekbare en willekeurige kerkelijk-maatschappelijke theologie (zoo verschillend van de in-zich-zelf gebonden dialectiek) altijd en overal zal 'omkleeden' met 'redenen', beurtelings aan de natuur en aan de Schrift, aan de redeneering en aan de ervaring ontleend, zonder eenig ander richtsnoer dan het maatschappelijk behouds-instinct, dat almachtig werkt, als het levende hart binnen de 'kleederen', die de 'redenen' zijn.

Maar hoezeer heeft de Katholieke Kerk van eigen standpunt gelijk, als zij het Protestantisme juist wegens dat voort-

durende redeneeren en uitleggen, door die vermenging van ‘verstand’ en ‘geloof’ aansprakelijk stelt voor alle verwarring en redetwist met de (door beide Kerken gelijkelijk verfoeide) Fransche Revolutie als logisch en noodwendig besluit. De redelijkheid is een hellend vlak, dat tot elke gevaarlijke consequentie voert. Wie dus gevaarlijke consequenties afdoend voorkomen wil, die redeneere niet over zijn standpunt, maar hij zwijge en sla elkeen op den mond, die tegenspreekt, zoolang zijn arm daartoe krachtig genoeg is. Wie aan anderen redenen voor zijn handelwijze geeft, behoefte voelt zich tegenover hem te rechtvaardigen, heeft al niet meer in zich de krachtige overtuiging van zijn eigen Heilig Recht. De door de Godheid uitgesproken ‘oratio pro domo’ in Miltons ‘Paradise Lost’ is het bewijs van ‘Gods’ (Miltons) innerlijke zwakheid. Terecht merkt Heine op, dat er een diepe beteekenis is in de omstandigheid dat Zeus in de ‘Prometheus’ van Aischylos in het geheel niet sprekende wordt ingevoerd. Elk argument is aantastbaar - op elke repliek moet, is het eerste woord eens gesproken, de dupliek volgen, en daar de redelijkheid altijd aan de zijde van den (individualistischen) aanvaller is, zoo zal deze, eenmaal een twistgesprek uitgelokt hebbende, stellig daarin de overwinning behalen. Zeus debatteert dus niet tegen Prometheus, zijn inzicht belet hem, eigen machtsuitoefening goed te praten, zijn innerlijke kracht voelt daarenboven niet de geringste behoefte aan ‘zedelijke rechtvaardiging’ - en uit diezelfde kracht beseft hij, dat Prometheus, als het inderdaad om recht en redelijkheid ging, noodwendig gelijk hebben moest. Daarom zwijgt hij en slaat toe - beeld van hardheid en zwijgende hoogheid, waarop zich elk ‘argument’ te pletter stoot, zeer zeker, maar althans niet het beeld van zwakhoofdige, absurde redeverdraaiing in de poging tot zedelijke rechtvaardiging en rechthebberij jegens

zijn eigen slachtoffers, zooals de God van Milton, door middel van ‘argumenten’, ‘evenzeer machteloos als subtiel’, om met Kant te spreken.

En tegelijkertijd toch ook wijst deze zelfontschuldiging van God in ‘Paradise Lost’ reeds uit den geborneerden, dogmatischen blind-geloovigen geest van Milton rechtstreeks heen naar de achttiende-eeuwsche redelijkheid! Een nieuw geslacht, sceptisch, zonder (blind) vertrouwen, zal eenmaal meedoogenloos de zwakheden dezer theologische redeneeringen in het licht stellen. Zoo brengt, we zullen het overal zien, de zeventiende eeuwer in rotsvast geloof en volle gemoeds-kalmte, argeloos en geduldig het materiaal bijeen, waaraan de achttiende-eeuwer glorieus het goed recht van zijn ongeloof bepleiten zal! Maar de kracht van zijn eigen geloof (zijn blind vertrouwen) belet hem voortdurend in te zien, dat hij voortdurend de allergevaarlijkste dingen zegt en bergen buskruit stapelt, waarmee één vonk van critisch inzicht zijn liefste instituten opblazen zal.

Aldus speelt de Redelijkheid met menschen, hoog boven hun drijven en hun begrijpen uit! Want de aanvallers zijn reeds weer in aantocht, terwijl de verdedigers nog in volle kracht zijn en deze worden, als in een grandioos en wreed spel, als het ware gebruikt om zelf den aanvallers de zwakke plekken in hun eigen ‘fort’ aan te wijzen! Aldus werken vóór-en-tegen tot het ééne oogmerk van de leidende zelf-onderscheidende Intelligentie.

Het collectivistisch, maatschappelijk karakter in de Kerkelijke, zoogenaamd Christelijke, dogmatiek, waarop we reeds bij de bespreking der Middeleeuwsche duivelrijen wezen, blijkt ook hier uit de plaats van den mensch in het gansche gebeuren tusschen God en Duivel, tusschen Verdoemenis en Verlossing. Juist zooals in ‘Cinna’ en in ‘Le Cid’, waar het conflict ontstaat buiten het eigenlijk toedoen

der personen en ook de ontknooping zich voltrekt, buiten de zaak zelve en eveneens geheel buiten het redelijk toedoen, zonder medewerking of goedachting der betrokkenen - juist zoo is ook hier de plaats van den mensch die van een ziel-loozen speelbal - eerst verworpen om Adams schuld, dan weer verlost door Jezus' bloed, alles tot meerdere eere van God en den Zoon, maar zonder een spoor van zedelijke zelfwerkzaamheid, zonder een begin van medezeggenschap of mede-daderschap. De zoo hoogmoedige egocentrische, die de Eeuwigheid voor zichzelf niet te lang en het leven van anderen als wraak voor een driftigen slag niet te zwaar een offer acht, schikt zich hier, als overal waar het autoriteits-instinct in het spel is (denk aan ‘Le Cid’), in wat den individualist van alle tijden afkeer en wrevel heeft ingeboezemd: het uitschakelen en ter zijde schuiven der zelfwerkzame zedelijke persoonlijkheid. Op overeenkomstige wijze blijkt ten tweede het maatschappelijk karakter van de zoogenaamde Christelijke dogma's uit de tot een carricatuur van uniformiteit verminkte, in wezen zoo zeer zuivere opvatting van ‘Goddelijke Genade’ - en ten slotte zeer sterk uit het ontbreken van eenig onpersoonlijk inzicht in de rechten van den Tegenstander. Dat er door den opstand van Lucifer tusschen hem en God een toestand van openlijke vijandschap is gecreëerd, waarin nu beide partijen het recht hebben tot verdere vijandelijke daden, wordt niet ingezien. Nadat God Lucifer overwon en hem met zijn gezellen genadeloos en wreedaardiglijk tot eeuwige hellepijn verwees, kon men toch van Lucifer bezwaarlijk anders verwachten dan dat hij zich bevrijden en wreken zou - waarom zou hij Gods arbeid gespaard hebben, dien God zelf niet beschermen wilde? Doch precies als in de moraal van ‘Cinna’ - is er ook hier geen algemeen Recht, boven toevallige situaties en personen uit, er is maar één recht, dat van de wettige, de eigen Autori-

teit, verpersoonlijking en hoeder van het eigen belang. En zoo ver gaat dit egocentrische instinct (zoo duidelijk gebleken in den oorlog en nog duidelijker blijkend er na) dat men den wreed-verbannen en genadeloos-gekwelden duivel nog zijn wrok tegen God als een afzonderlijke zware misdaad ten kwade duidt.

Een zeer karakteristiek symptoom van maatschappelijk voelen is voorts nog de beschrijving van de Zonde als een afzichtelijk monster, waaraan de gemiddelde mensch zich onmogelijk verwant kan voelen. Hieruit spreekt weer de zoo vaak besproken tendentie van alle collectiviteiten: het stellen van een scherpe distinctie tusschen ‘goed’ en ‘kwaad’, braaf en slecht, misdadiger en onschuldige en in verband daarmee een tegengaan van elk levend (Christelijk) zondebesef, van elk gevoel van gemeenschappelijke aansprakelijkheid in het gemeenschappelijke kwaad, 't welk zoo duidelijk spreekt in het N.T., in de Renaissance (denk aan wat we zeiden over de Inleiding van ‘Utopia’) in elke redelijk-individualistische periode, waartegenover de collectieve instincten (O.T., Middeleeuwen, Zeventiende eeuw) stompzinnig vasthouden aan het scherpe verschil tusschen goed en kwaad, schuld en onschuld, op de basis van maatschappelijk nut en uit oorzaak van Noodzakelijkheid.

Hieraan volkomen overeenkomstig is de socialistische distinctie tusschen den ‘uitgezogen proletariër’ en den ‘uitzuigenden bourgeois’, welk verschil ten eenenmale niet en nergens bestaat, daar immers elke mensch (naar de mate van zijn vermogen) tegelijk het een en het ander, dan wel eerst het een, daarna het ander of omgekeerd is, en elke grens zich in nuancen verliest. Maar ook hier maakt de strijdbaarheid in dienst van een als ideaal verkleed collectief belang, de redeloosheid noodzakelijk, waar een gevoel van gemeene plichtigheid aan het gemeene kwaad de twee groote

bronnen van kracht: - haat en zelfoverschatting - vergiftigen zou.

Zoo zien we dus ook Miltons ‘Paradise Lost’ als een zuiver product van maatschappelijke kunst, die altijd zoo en niet anders is. In den trant der redeneering, de soort der argumenten, de innerlijke zinledigheid, zoowel als in de uiterlijke pralende schoonheid, - hier als overal leeft zich des dichters innerlijk-gebonden persoonlijkheid geheel in het beperkt-aesthetische uit - is een volmaakte overeenkomst met Corneille's ‘Cinna’ en ‘Le Cid’. Het maatschappelijk dogma en het Christelijk dogma openbaren zich uit deze overeenkomst nog weer eens als vruchten van één boom, symptomen van één gemoedstoestand: die waarin de Wil volkomen heeft gezegevierd over de Intelligentie, de sterke, gezonde, twijfellooze, oprecht en fanatiek in gezagsaanbidding en autoriteitenverheerlijking, zonder het geringste vermogen tot zelf-opheffende boven-persoonlijke redelijkheid, noodig tot het begrijpen van een oppositie en hare vertegenwoordigers.

En dit ware wezen van alle dogma's - als uitdrukkingen van den Levenswil - verklaart dan ook het hardnekkig vasthouden er aan en het opeischen van elks eerbied er voor.

Eén opmerking mag hier niet achterwege blijven. Er valt tusschen het maatschappelijk, dienend karakter van Miltons kunst en de gebeurtenissen in Miltons leven een schijnbare tegenstrijdigheid op te merken. Het is immers bekend, dat Milton een werkzaam aandeel heeft gehad in de zoogenaamde revolutionnaire beweging, die culmineerde in de executie van Karel I in 1649. Men zou dus, zoo op het oog, moeilijk in hem van een legitiem sentiment kunnen spreken. Toch was Milton in geenen deele een revolutonnair, en is er een fundamenteel verschil tusschen de Puriteinen, die in Enge-

land de partij der Royalisten sloegen en zelf de macht in handen namen, en de Republikeinen, die een kleine anderhalve eeuw later in Frankrijk het koningschap omverwierpen en daarna h u n s o n d a n k s een Napoleon te voorschijn broedden!

Deze laatsten immers - waarvan Rousseau als de leermeester en Rousseau's geschriften als de catechismus kunnen gelden - poogden juist met elk autoritair machtsbeginsel te breken, zij waren individualisten, en de basis van hun voelen, streven en handelen was Rousseau's uitspraak ‘De mensch is vrij geboren’. Dat dit in dien zin bezwaarlijk de opvatting des dichters van ‘Paradise Lost’ kan zijn geweest, behoeft nauwelijks vermeld te worden. Hij en de zijnen oordeelden echter dat de koning en zijn partij, de zoogenaamde Cavaliers, misbruik maakten van hun macht en dat hun die macht toekwam - en het zal dezen theologisch geschoolden volstrekt niet moeilijk zijn gevallen te bewijzen, dat de koning en de Royalisten afgezanten van den Duivel, zij daarentegen Gods afgezanten waren - dit hecht geloof deed ze dan ook slagen - terwijl de tegenpartij weer moest vallen juist door het ontbreken daarvan. Doch met de Fransche Revolutie heeft deze zoogenaamde Engelsche Revolutie slechts den naam gemeen - innerlijk verschillen ze, zooals Lodewijk XIV verschilt van Napoleon. In Frankrijk was het de werkelijke Revolutie - individualistisch vrijheidsbesef tegen maatschappelijken dwang - in Engeland was het een burgeroorlog, het pogen van een (zeer autoritairen) groep om een anderen groep te verdringen zonder schijn van eenigen individualistischen vrijheidsdroom. Integendeel, het ‘individualisme’ was eerder bij de tegenpartij, de epigonen van de Renaissance, die haar allerminst tot eere strekten. Bedenken we daarbij dat Milton opgroeide, terwijl die partijgeest reeds woedde, en dat hij,

gelijk het den ernstigen en vromen zeventiende-eeuwer betaamt, zich critiek-loos schaarde onder zijns vaders vlag, trouw aan vaders leer en vaders traditie, dan verdwijnt de schijn van tegenstrijdigheid tusschen den Milton van ‘Paradise Lost’ en den Milton, die als verdediger van een parlement van ‘Koningsmoorders’ zijn ‘Ikonoklasten’ schreef tegen den onthoofden koning en zijn aanhang.

De innerlijke overeenkomst tusschen Milton's ‘Paradise Lost’ en Vondels ‘Lucifer’ is bekend genoeg - beide zijn producten van denzelfden geest, den zeventiende-eeuwschen geest van gezagsonderwerping en autoriteiten-vereering, schoon deze in Vondels binnenste op heel wat (door hem zelf veroordeelde) individualistische eigenmachtigheid stuitte! Daar zien we pas duidelijk de tweespalt tusschen zelf-gevoel en collectief gevoel, waarin (en dit is hier het belangrijke) het collectief gevoel door den dichter zelf boven het weerstrevende zelfgevoel werd geprezen, gelijk uit zoo menige uiting, nader te noemen, blijkt. Zoo toont zich ook Vondel van zijns tijds geest doortrokken. Doch ten dezen opzichte in bijzonderheden af te dalen, zou ons stellig te ver voeren.

Het bankroet van het Autoriteitsbeginsel.

De Maximes Morales van De la Rochefoucauld.

Reeds vaker hebben we aangetoond dat de meest bruikbare maatschappelijke gemoedstoestand bestaat uit een verbinding van matelooze zelfoverschatting door zelfverblinding, met het vermogen tot critieklooze onderwerping, de combinatie van tiran en slaaf, die men dan ook, zij het onder de welluidende benaming van ‘man die door gehoorzamen

heeft leeren heerschen' in elke maatschappij hoort ophemelen en prijzen, en waarbij voor critisch vermogen, algemeen rechtsbesef en werkelijke fierheid geen plaats overblijft. Dat de zin voor humor - een ander woord voor 'zelfkennis' - in dit complex al zeer weinig te pas komt, heeft ons met het overige, de critische uiteenzetting van de beroemde zeventiende-eeuwsche drama's in voldoende mate getoond.

Dit alles nu is zedelijk, want eerlijk, zoolang de Wil in de gemoederen der menschen volkomen zegeviert over de Intelligentie, dat wil zeggen, zoolang de Eenheid in de collectiviteit zelfbehoud door zelfvergetelheid beoogt.

In de eeuwige beweging die Leven is, onweerhoudbaar als de wisselingen der seizoenen - ontwaakt de Eenheid weer tot de zelfherkenning, die, naar we zagen, in hoogste instantie 'zelfopheffing' is, en die zich onmiddellijk openbaart in het verschijnen van critische temperamenten, welke zich, daar het Eenheidsgevoel de vijand is van het uniformiteitsinstinct, noodzakelijkerwijs tegen de maatschappij en hare instellingen keeren. En zooals de bladeren saploos aan de boomen hangen, wanneer de herfstwind komt om ze af te rukken, zoo is ook de maatschappij in haar nedergang, uitgebloeid als een hoogbedaagd seizoen, waarin het nieuwe critische individualisme optreedt, als de dageraad van een zelfherkenningsperiode (zelfopheffingsperiode) der Eenheid. In dit verval der organisatie is dan het naïeve zelfvertrouwen der leden ontaard tot matelooze zelfverheerlijking en daar de besten altijd in de voorhoede gaan, zoo wordt in de beste voorhanden geesten het nieuwe critische besef geboren, terwijl de laffen en de krukken de maatschappij en hare instellingen blijven steunen, zooals ze tevoren door de vroegere voorhoede, door edelen en onbaatzuchtigen zijn ingericht en opgesteld. Een oude waarheid is steeds een leugen. Heiligheid is schijnheiligheid geworden, waar eerlijkheid

niet langer de zedelijke rechtvaardiging der maatschappelijke steunpilaren is - de zuiverheid van het maatschappelijk idealisme neemt af, waar het idealisme zich reeds weer als ‘critiek’ openbaren kan en mag - critiek, onderscheiding, die immer in de eerste en in de laatste plaats beteekent: zelfcritiek, zelfonderscheiding!

En het is gemakkelijk na te gaan, welke voedingsstoffen aldus ingestelde geesten puren uit de moraliseerende litteratuur en daarmee samenhangende gezindheden van hun tijd.

De oprechte moralist, die meenend zijn medemenschen een zedelijken steun te geven, hun volmaakte heldinnen en helden tot voorbeeld voor oogen houdt - doet in werkelijkheid niets dan ze hun zedelijken steun ontnemen, immers de eenige zedelijke steun is zelfkennis en geen schepsel is innerlijk zwakker, dan dat hetwelk, zelfkennis missend, vol ongegronde illusies omtrent zichzelf, niet tegen zichzelf op zijn hoede wezen kan. Want wel verre van te verzuchten ‘zoo zou ik willen zijn’ - vereenzelvigt zich de bekrompen egocentrische mensch onmiddellijk met de nobele figuren in zijn stichtelijke boeken en drama's en zegt veeleer, al erkent hij dat nimmer, ‘zoo ben ik’ - en op die manier verbeeldde zich elk 17e-eeuwsch zwaard-zwaaiend en gepluimd jonkman een Cid te zijn en spiegelde zich elke jonge maagd, die op haar stuk blijft staan, aan de nobele Chimène, gelijk elk Engelschman, die niet dronk en niet vloekte en niet al te grof speelde, zich Christen voelde in den trant van den jovialen Coverley, van den sympathieken Grandisson, van den braven Freeport en de andere nobele Spectatoriale verschijningen, welke ook overigens hun praktijken als koopman, kolonist of politicus mochten zijn.

Want tegenover de voortdurende behoefte aan zedelijke zelfverheffing, die zich in straffen hoogmoed tegen anderen keert, stond toen als steeds de werkelijkheid, de strijd om het

bestaan, de kamp van heerschzucht en winzucht, van belang en ijdelheid en wrok, de hang naar distinctie als noodzakelijkheid, in den wil om een ‘achtbaar man’ te worden, met een aanzienlijk fortuin, in ‘noesten vlijt’ verdiend. Het onrecht en de wreedheid, die dit streven en slagen noodzakelijkerwijs met zich bracht, kon niet worden aanvaard en mocht dus niet als zoodanig worden herkend. Tegenover gekleurde rassen volstond de superioriteit van den ‘Christen’, die recht gaf tot de grofste excessen, tegenover rasgenooten en landgenooten de superioriteit van den ‘man van geboorte’, maar ook die van den ‘achtbaren, eerlijken, vlijtigen’ man. Daarom moest de weg naar het Paradijs-der-redelijken, naar de zelfcritiek, de bevrijdende Waarheid, hun afgesloten zijn door het monster, dat Milton in ‘Paradise Lost’ als de Zonde beschrijft en in welks verwrongen en verdorven trekken geen gemiddeld zeventiende-eeuwer ooit zijn eigen zedelijke tekorten vermocht te herkennen. De maatschappelijke strekking van het kerkelijk dogma bleek ons daaruit ten volle, en zoo bleef de maatschappelijk-nood-zakelijke kloof tusschen ‘goed’ en ‘kwaad’ voor den lezer gehandhaafd, waar hij immers ook overal elders in zijn stichtelijke lectuur de ‘zonde’ (meestal zonder verderen, dus zonder eenigen werkelijken inhoud) of onder dezelfde geëxalteerde trekken van afgrijselijken uitzonderingstoestand geteekend òf zelfs geheel verzwegen vond. Vergelijk daarmee, nogmaals, de nuchtere uiteenzetting over het kweeken van het kwaad als gevolg van maatschappelijke instellingen, bij Montaigne, Thomas Morus en alle andere humanisten.

Deze instinctieve afkeer van, en dus het onvermogen tot zelferkenning werkt in elke collectiviteit onfeilbaar en keert zich in woeste woede tegen den man, die met onverbiddelijke waarheden aankomt en zijn tijdgenooten een spiegel voor

oogen houdt, en daar dit pas geschieden kan, als een maatschappij in haar nedergang is, daar juist als symptoom naast dien nedergang het critisch instinct zich openbaart, zoo is die ‘heilige’ verontwaardiging tegen den ‘cynicus’, den ‘pessimist’, den ontwijder van het ‘schoone’ leven, gewoonlijk van een tamelijk laag allooi en allesbehalve ‘heilig’.

De zuiver-maatschappelijke moraal is, zagen we, op de beoordeeling van daden, die van het redelijke individu op motieven gericht.

Daarom zal elk individualistisch mouvement het karakter dragen van een ontwrichting der (uniforme) wetten ten behoeve van de persoonlijke zedelijkheid en het persoonlijk rechtsbesef. Deze tendentie is duidelijk te bespeuren in de ethische voorschriften van het Christendom. Overal wordt de daad als bijkomstig, de zedelijke bedoeling als hoofdzaak - het uniforme beneden het persoonlijke gesteld. Bijzonder karakteristiek is in dit verband de uitspraak dat ‘niet wat ten monde ingaat, maar wat ten monde uitgaat,’ den mensch verontreinigt, als weerlegging van de nuttige, uniforme, in ethischen zin onbeteekenende spijswetten der Joden ten gunste van de waardeering van het persoonlijke woord als uiting van het persoonlijke gevoel. Niet wie overspel pleegt, maar wie een vrouw ‘aanziet om haar te begeeren’, die heeft volgens de eerder geciteerde uitspraak van Mattheüs overspel gepleegd. Niet in de daad, maar in de bedoeling ligt het zwaartepunt - hij, die uit louter vrees het overspel nalaat, is volstrekt niet zedelijker dan hij, die het pleegt.

Ook voor Sokrates was, gelijk vanzelf spreekt, het motief verreweg belangrijk boven de daad. Denken we aan de ‘Phaedon’ en schier alle andere dialogen, waar uitdrukkelijk voortdurend wordt vastgesteld en afgesproken, dat hij alleen ‘rechtvaardig’ zal heeten, die nimmer aan straf of belooning denkt, ja die, al bezat hij Gyges' ring, welke on-

vindbaar en onzichtbaar maakt, nochtans eens anders eer en eigendom zou ontzien en zijn naaste hulp verleenen. De man, die goed handelt, uit vrees voor straf, verdient in de Platonische waardeering den naam rechtvaardig niet.

En nogmaals ditzelfde zagen we in de Reformatie, ook deze doet zich voor als een ontwrichting van de Wetten, waar ze tegenover de uniformiteit der Goede Werken, de uitsluitende waarde stelt van het Geloof - d.i. de gezindheid aanmerkt boven de Daad. En niet alleen daarin, schoon dit als symptoom wel heel sterk spreekt, maar ook in de algeheele omzetting der zedelijke waardeering, die overal in de Humanistische litteratuur wordt geëischt en betoogd.

Dat daartegenover in de maatschappij alleen de daden en resultaten gelden, hebben we met overvloedige duidelijkheid bevestigd gezien bij de bespreking van Corneille's werk - heel curieus in ‘Cinna’, waar het zeer practische motief tot de clemente houding van Augustus voor niemand een beletsel vormt, die houding als een hoog-zedelijke daad toe te juichen, daar men eigenlijk in deze sferen daad en motief niet onderscheidt, niet onderscheiden mag.

Het uitsluitend beoordeelen van daden, zonder aanzien van motieven, komt het krachtigst aan den dag in het O.T., zooals we reeds eerder aantoonden en hangt samen met de nationale kracht en het nationale zelfgevoel der ‘kinderen Israels’ - het treedt dan ook te krasser op, naarmate een organisatie een sterker (tijdelijke of durende) behoefte aan aaneensluiting harer leden heeft, bijzonder steeds dus in een leger of in een oorlogvoerend land. Naar de motieven van een ‘deserteur’ wordt evenmin gevraagd als naar die van een ‘verrader’. En de leden van zulk een organisatie, spiegels van haar behoeften en verlangens, hebben dan ook zelf allerminst de behoefte en het verlangen naar beoordeeling van motieven boven daden, of zelfs maar naar het onder-

scheiden dier beide, zoodat we dan ook in de maatschappelijke (propaganda-) litteratuur van alle tijden en organisaties stuiten op de meest volkomen verwarring van ‘edel’ en ‘nuttig’, van ‘belang’ en ‘ideaal’.

In overeenstemming daarmee zal dus onder de allereerste symptomen van verval, ontbinding eener nog vol-bloeiende organisatie de spontane vraag, het plotseling verlangen naar een redelijker beoordeeling van goed en kwaad optreden, een scheiding tusschen ‘daad’ en ‘motief’ op den basis van zelfcritiek, gevoel van gemeene plichtigheid aan gemeen kwaad. Met de scherpe distinctie tusschen ‘brave’ en ‘zondaar’ verdwijnt dan ook het inhoudlooze geëxalteerde kerkelijk-maatschappelijke schrikbeeld van ‘de Zonde’.

In dat verband nu heeft een geschriftje als dat van Roche-foucauld een eigenaardigen zin en beteekent het heel wat meer en heel wat anders dan de persoonlijke boutade van een door het leven verbitterd en in de menschen teleurgesteld man. Het is veeleer een vroegtijdig teeken van ontwakend individualisme, een voorlooper van de algeheele omzetting aller moreele waardebepalingen, die zich in de achttiende eeuw ontplooien en in haar schijnbaren triomf dan weer bankroet slaan zal, een poging om tegenover de gangbare beoordeeling van daden de weer nieuwe beoordeeling van motieven te stellen.

Geenszins dus, omdat Rochefoucauld (gedurende de ‘Fronde’, getuige de mémoires van kardinaal De Retz) in vriend en tegenstander was teleurgesteld, geloofde hij niet meer in ‘ziele-grootheid’; deze teleurstelling had zijn ingeboren critischen zin slechts gescherpt; ook Corneille en Racine hebben hun deel aan 's levens tegenspoed en teleurstelling door snoodheid, ondank en zelfzucht ruimschoots ondervonden, zonder dat dit hun geloof in helden en heldin-

nen, in ‘belles âmes’ (als.... ‘le grand Condé’!) aan het wankelen bracht - er is een innerlijk verschil.

In dezelfde wereld, die voor Corneille's aanblik bevolkt is met brave, nobele lieden van beiderlei kunne, met ‘belles âmes’ in alle schakeeringen, en voor Addisons (minder zuiveren) aanblik nog met massa's ‘Christenen’ - ziet De la Rochefoucauld vrijwel alleen huichelarij, ijdelheid en zelfzucht en dit komt omdat Corneille oordeelt naar daden, als een echt-maatschappelijk en echt-kerkelijk temperament - zooals ook Bossuet niet beproeft de menschen tot innerlijke harmonie te brengen, maar ze eenvoudig-weg naar altaar en biechtstoel verwijst - en Rochefoucauld onderzoekt naar motieven. Een vrouw, die haar echtgenoot trouw blijft, is voor Corneille, is voor de maatschappelijk-voelenden van alle tijden een deugdzame vrouw; een vrouw, die haar echtgenoot trouw blijft, uit gebrek aan hartstocht, uit vrees voor de menschen, uit angst voor haar positie, is voor Rochefoucauld, voor de individualistisch-oordeelenden van alle tijden volstrekt niet altijd een deugdzame vrouw; handelt ze slechts uit kilheid van hart, uit hoogmoed of vrees voor haar ‘goeden naam’, zoo verliest haar gedrag in het oog van den individualist alle zedelijke waarde, terwijl daarentegen juist, naar we zagen, de angst voor de reputatie een oprecht erkend en legitiem gevoel, een krachtig motief is in de helden en heldinnen van Corneille, en van alle vroegere en latere Engelsche moralisten als een zuiver maatschappelijk sentiment.

Op deze wijze gezien is Rochefoucauld een voorlooper van Swift en van de geheele achttiende-eeuwsche reeks maatschappij-critici, die allen, elk naar zijnen aard - in het drama als Schillers ‘Räuber’, in het blijspel als Sheridan's ‘School for Scandal’ - het ontoereikende en ondeugdelijke van den maatschappelijken maatstaf, het vooze van maat-

schappelijk fatsoen, het schijnheilige van kerkelijk Christendom demonstreeren, met dien critischen geest, die als een splijtzwam (d.i.: o n d e r s c h e i d e n d) werkt en onafwendbaar tot opheffing (gezien als ontbinding) en Revolutie leidt.

En daarom mogen we op Rochefoucaulds geschriftje dan ook wel wat dieper ingaan, dan het belang er van schijnt te gedoogen, waar het reeds zoo duidelijk a l l e trekken vertoont van de wordende individualistische wereldbeschouwing, die men i n d e z e n v o r m zoo grif en gaarne tot de zijne verklaart, omdat men er de consequenties niet van overziet.

Ontwakend eenheidsgevoel en daaruit voortvloeiend besef van gemeenschappelijke aansprakelijkheid, zoo scherp afstekend bij de voorstelling der Engelsche puriteinen en moralisten (Milton, Addison) als zou ‘de zonde’ en ‘de zondaar’ een afzichtelijke uitzonderingstoestand en uitzonderingswezen zijn, essentieel verschillend van den ‘braven mensch’. ‘l'Orgueil,’ zegt Rochefoucauld, ‘est égal dans tous les hommes, et il n'y a de différence qu'aux moyens, et à la manière de le mettre au jour.’ En dit geldt volgens Rochefoucauld voor alle menschelijke eigenschappen. Alles is ons allen gemeenschappelijk, alleen verschillend in uiting, door verschil van omstandigheid.

Het inzicht der zedelijke gelijkheid van alle menschen (gelijk Spinoza die aantoont in zijn Staatkundige Verhandeling), dit oorspronkelijk Christelijk en ideëel-socialistisch en Humanistisch zondebesef, den maatschappelijke vreemd, wordt hier weer in eere hersteld. Overal blijkt de zelfkennis, die er aan ten grondslag ligt, in de voortdurende waarschuwing tegen exaltatie, zelfvergoding, zelfmisleiding - tegen datgene wat Rochefoucauld zoo scherp in zijn maatschappij naar voren zag treden, juist en voor zoover ze nog gezond

functioneerde, en valschheid waar ze al rottende was. Het gevoel van de relatieve waarde der dingen - zoo volkomen vreemd aan de egocentrische wereldbeschouwing, - blijkt uit ‘Maximes’ als ‘La vérité ne fait pas tant de bien dans le monde que ses apparences y font de mal’.

Ja, de verwerping van de zoogenaamde wilsvrijheid en de daarmee saamhangende afwijzing der zedelijke aansprakelijkheid (essentieel individualistisch) is alreeds voorhanden in een uitlating als ‘Comme on n'est jamais en liberté d'aimer, ou de cesser d'aimer, l'amant ne peut se plaindre avec justice de l'inconstance de sa maîtresse, ni elle de la légèreté de son amant’ - 't welk zich natuurlijk op alle andere gevoelens en daden laat toepassen. Het (individualistisch) critisch vermogen, en de kracht, de moed om het leven te aanvaarden ook zonder frazen, de afkeer van die frazen blijkt uit aforismen als ‘La clémence des Princes n'est souvent qu'une politique pour gagner l'affection des peuples.’ Denken we in dit verband eens terug aan de moraal van ‘Cinna’, dan is er hier toch wel duidelijk het gloren van een nieuwen dageraad, de geboorte van een nieuw geslacht, waarin Wil en Intelligentie (altijd maar gedeeltelijk) samenvallen, daar de Wil (het Universeele Moeten) voor een wijle datgene beoogt (de zelfherkenning van de Eenheid, die tot zelfopheffing leidt) wat de intelligentie naar haar wezen altijd beoogt - zelfherkenning en zelfopheffing, in beiderlei zin. De intelligentie kan en zal dus in dit komende geslacht zegepralen, omdat de Wil haar niet langer weerstreeft.

Overal blijkt in Rochefoucauld als symptoom en resultaat van zijn critische werkzaamheid datzelfde inzicht in de realiteit der dingen onder het masker van hun schoonen schijn: ‘Il est du véritable amour comme de l'apparitions des esprits: tout le monde en parle, mais peu de gens en ont vu!’

In het algemeen is in de Maximes betreffende de liefde een duidelijke afneming van de zeventiende-eeuwsche-middel-eeuwsche exaltatie, welke, uit gronden, die we reeds eerder bespraken, de liefde zooveel mogelijk boven haar diepste wezen van sexueelen drang zocht te verheffen; Rochefoucauld spreekt elders onomwonden over de liefde als over ‘une envie cachée et délicate dans le corps de posséder ce que l'on aime après beaucoup de mystères.’ Duidelijk is hier de overeenkomst met Grieksch en Renaissancistisch, de voorbereiding van achttiende-eeuwsch erotisch realisme (Rousseau!) te herkennen. Hoe volkomen achttiende-eeuwsch, critisch en rationalistisch klinkt dan verder deze uitspraak over de doodsverachting, die typische Middel-eeuwsche en zeventiende-eeuwsche critiek-loos opgehemelde, inhoudlooze deugd ‘peu de gens connaissent la mort: on ne la souffre pas ordinairement par résolution, mais par stupidité et par coûtume et la plûpart des hommes meurent parce qu'on ne peut s'empêcher de mourir.’ Hoezeer heeft Rochefoucauld ook reeds het verschil tusschen de zoogenaamde nederigheid, de ‘bescheidenheid’ en de ware nederigheid begrepen: ‘tout le monde se plait de sa mémoire, et personne ne se plait de son jugement’ - hoe zuiver voelt hij overal het wezen onder den schijn ‘nous nous persuadons souvent d'aimer les gens plus puissants que nous et néanmoins c'est l'intérêt seul qui produit notre amitié.’

We zouden met citeeren kunnen doorgaan en.... hadden het ook geheel achterwege kunnen laten: het individualisme van Rochefoucauld is.... individualisme en we weten dus alreeds op welke wijze dit de wereld beziet en wat het tegen de eveneens overal en altijd in wezen eendere maatschappelijke moraal te berde brengt.

Dat zijn werkje opgang en schandaal maakte en moest

maken, is bekend. Alleen de Jansenisten aanvaardden en exploiteerden het op hun manier als practische bevestiging van den droeven staat, waartoe de mensch vervalt, die van de goddelijke (Jansenistische) genade verstoken is - iets waaraan Rochefoucauld natuurlijk niet heeft gedacht. Vooral de vrouwen - over 't algemeen geestelijk nog zwakker dan de mannen en dus een constanter behoefte gevoelend aan illusies en zelfverteederingen, die dan ‘idealen’ heeten - waren diep gegriefd - het merkwaardige is ook hier weer, dat de beste onder Rochefoucauld's mondaine vriendinnen (die velen waren), Madame De Schomberg, juist niet verontwaardigd was en met droefenis beleed, dat er eigenlijk weinig tegen zijn stellingen in te brengen viel.

Wie de Maximes Morales ter hand neemt - ze loonen nog steeds die moeite - moet vooral niet de bij de latere uitgaven gevoegde ‘apologie’ overslaan - ze is weer een karakteristiek voorbeeld van het eeuwige misverstand tusschen den redelijken mensch en de redelooze collectiviteit. Op de beschuldiging van ‘cynisme’ en ‘pessimisme’ - de geijkte etiquetten, waarmee elke maatschappij haar werkelijke zedemeesters beplakt, van Sokrates af tot op Shaw - antwoordt Rochefoucauld, dat hij toch waarlijk den mensch niet zwarter heeft afgemaald, dan de kerkvaders het doen, dan hij, als Christen, vrijwillig zich heeft te belijden! De naïeve - alsof er in den zich zondaar belijdenden maatschappelijken Christen een levend en concreet zondebesef voorhanden ware! Zoo hij misschien van nature melancholisch is, noemt hij allicht die zwaarmoedigheid met den schoonen naam van ‘zondebesef’ - maar hij zal, zich niet zonder volupteit ‘zondaar’ belijdend, evenmin als de kruidenier van wien Multatuli vertelt, bekennen dat zijn beursgedobbel onbehoorlijk en zijn rijkdom onchristelijk is, of dat hij met zijn koffie knoeit. Kwistig met vage en gratuïte schuldbelij-

denissen, kan hij tot een waarachtig inzicht van eigen waarachtige tekorten nimmer komen.

Zoo is Rochefoucaulds argument evenzeer juist en zuiver als dat van Fichte, die zich verdedigde met de betuiging, dat zijn uiting ‘Er is geen andere God dan de zedelijke wereldorde’, overeenstemt met de uitspraak van Johannes: ‘God is Liefde’ - maar dit kon geenszins beletten, dat Fichte als ‘atheïst’ werd verjaagd!

Hartstochtelijke naturen zullen zich daar altijd over opwinden - ze vergeten dan, dat de collectiviteit maar in schijn argumenteert en dat ze zich, gelijk in ‘Le Cid’ en ‘Cinna’ duidelijk blijkt, slechts bij monde harer (zeer ‘zedelijke’ maar niet over-snuggere) steunpilaren van ‘beginselen’ bedient, inderdaad niet anders beoogend dan eigen gestelde orde en instandhouding en zich dus tegenover de ontbindende redelijkheid noodzakelijkerwijs redeloos en gewelddadig moet gedragen. Het denkende individu daarentegen tracht altijd weer, en dikwijls tegen beter weten in, door werkelijk argumenteeren een collectiviteit in haar vertegenwoordigers van haar onrecht en ongelijk te overtuigen - b.v. door ‘Open Brieven’ aan staatshoofden - omdat hijzelf, als individu, mogelijkerwijs daardoor overtuigd zou kunnen worden, en daarin ligt het eeuwige misverstand. En dit besef is het wat het lezen van aanklachten tegen de collectiviteit, van verdedigingen, apologieën zoo aandoenlijk-roerend maakt, te beginnen met die van Sokrates en te eindigen met die van madame De Stael. Want tegenover soortgelijke uitingen in onze eigen dagen - ‘Open Brieven’ aan staatshoofden en ‘Oproepingen’ aan volkeren om ‘in naam van rechtvaardigheid en christelijkheid’ dit of dat te doen of na te laten - voelt men onwillekeurig ietwat anders. Het is precies alsof men iemand hoorde betoogen tegen een paal of tegen den Westenwind - in het eerste geval uit verheven

naïeveteit, in het tweede geval uit vrij triviale en dikwijls ijdele onnoozelheid.

Zoo beteekent dus het boekje van Rochefoucauld een belangrijk keerpunt in de zedelijke waardeering van den tijd. Meer dan van Molière, die de menschelijke ondeugden in hun excessen ten toon stelt en bespot, als leelijke en dwaze uitzonderingsvormen, en daardoor op een ander plan, maar eigenlijk precies als Milton en de Spectatoriale moralisten ‘de Zonde’ buiten het gewone menschenleven schuift, aldus loochenend de gemeene plichtigheid aan het gemeene kwaad - meer dan van Molière is Rochefoucauld de geestverwant van Lafontaine! Minder precies, minder krachtig treedt toch ook in diens werk dezelfde tendentie naar voren. We moeten zijn interessante persoonlijkheid echter met stilzwijgen voorbijgaan, waar de feiten en de voorbeelden ons slechts spaarzaam mogen dienen tot toelichting en verheldering van datgene wat de Rede uit eigen werkzaamheid in ons als noodzakelijk heeft ontvouwd, en we dus uit het vele voorhandene slechts het meest karakteristieke kunnen kiezen.

Zeventiende-eeuwsch Individualisme.

Thomas Hobbes' ‘Leviathan’; Spinoza's Staatkundige Verhandeling.

We hebben indertijd, over Pascal sprekend, opgemerkt, dat de zeventiende eeuw voortdurend de neiging vertoont, dogma en verstand - autoriteitsinstinct en redelijkheid - met elkaar te verzoenen en door min of meer subtiele redeneeringen, dan wel wonderlijke oversprongen aaneen te klinken. Pascal staat hierin geenszins alleen. Waar het er ons echter aanvankelijk om te doen was, hem als overgangs-

figuur en contrastfiguur tegenover den zuiveren drager van het autoriteitsinstinct Bossuet te plaatsen, moesten we hem, hoe kort en onvolledig ook, even afzonderlijk stellen - hij is evenwel de vertegenwoordiger van een ganschen groep, die men kan achten de verbinding tusschen Renaissance en Revolutie te zijn - en die men naar believen nabloei van Renaissance-individualisme of voorbloei van achttiende-eeuwsch individualisme kan noemen. In hen leeft weliswaar een sterke maatschappelijke drift om dingen voor te staan ter wille van hun nut en bruikbaarheid, een instinct van in-stand-houden, een ingeschapen vrees voor uiteenvallen, met afkeer en angst van twijfel, van de open vraag, van het ‘non liquet’ der Ouden - maar tegelijk is het hun niet langer mogelijk zich altijd en alleen op de autoriteit der Schrift te beroepen - ze komen, als gedreven, steeds weer bij de Rede terecht. Dit is hun superioriteit en hun zwakheid - elke superioriteit is een zwakheid, want elk ding gaat ten gronde aan zijn superioriteit, zooals we overal beproefden aan te toonen. En in dit geval produceerde de redelijkheid der zeventiende eeuwsche denkers juist de methode waarvan zich eenmaal de niets-ontziende achttiende eeuw als van een wapen bedienen zou om hun eigen conclusies te vernietigen en van hun gebouw geen steen op den anderen te laten. We weten het: de zeventiende eeuw gaf de grondslagen, de richting van het moderne denken in het woord van Descartes, het ‘cogito ergo sum’ - 't welk pas door de achttiende eeuw, door Kant ten volle zou worden begrepen en naar alle richtingen gerealiseerd. Welnu, zoo vindt men ook in Thomas Hobbes (Descartes' tijdgenoot) de grondslagen van Rousseau's (Kants tijdgenoot) ‘Contrat Social’, 't welk den royalistischen zeventiende-eeuwer stellig met afgrijzen zou hebben vervuld. Aldus is het overal in de zeventiende eeuw, alom worden de groote formules van de achttiende

eeuw uitgesproken, nergens worden ze in de werkelijkheid tot werkelijkheid gemaakt. Dit geldt tot op zekere hoogte zelfs van Spinoza. Zelfs in hem zegeviert de Wil nog eenigszins over de Intelligentie, met andere woorden, ook hem belet vaak zijn maatschappelijk instinct tot de uiterste consequenties van zijn eigen inzichten te komen.

Dat de Intelligentie in de zeventiende eeuw deze dienende rol heeft vervuld van schijn-redelijken steun aan, grondslag voor dogmatisch, aprioristisch geloof, waardoor haar gevaarlijke aard niet onderkend werd, maakte dat ze ook niet is onderdrukt, zoodat de stroom des denkens niet gewelddadig werd gestuit, maar voortleven bleef, zij het in dienstbaarheid en vermomd, om eenmaal, opnieuw bevrijd, in een nieuw geslacht te zegevieren.

De groepen min of meer individualistisch gezinde zeventiende-eeuwsche theologen en mystici - Jansenisten, Cartesianen, Quiëtisten - laten zich derhalve eenigszins vergelijken met zoogenaamde bacillendragers. Zelf zijn ze immuun door de kracht van een ingeschapen geloof (stelligheidsdrang, autoriteitsgevoel) maar in een volgende generatie zal de door hen gesteunde en geliefde organisatie aan de door hen-zelf uitgezaaide kiemen van critische werkzaamheid ten gronde gaan.

De resultaten-zelf van deze zeventiende-eeuwsche werkzaamheid zijn dan weer anders te vergelijken met de kronkelige wortels van een plant, die op hun weg een onverzettelijken zwaren steen ontmoetten en daaromheen zijn gegroeid, aldus zich met dien steen ‘verzoenend’ doch zonder er één mee te worden, - zoo ‘verzoende’ zich de toenmalige intelligentie met de zware onverzettelijke steenen van ‘Gezag’ en ‘Schrift’ -; zonder daarmee één te zijn; haar gansche werkzaamheid is derhalve ‘kronkelig’ - uitgaande van zuivere premissen mondt ze voortdurend in

absurde conclusies uit, zich bedienend van een soort argumenten, door Kant, zooals we reeds zeiden, ‘evenzeer machteloos als subtiel’ geheeten.

Een merkwaardig en sprekend voorbeeld hiervan is de Staatstheorie van Thomas Hobbes zooals hij die in zijn hoofdwerk ‘Leviathan’ heeft ontvouwd. Zeer terecht rekent men ook Hobbes onder de wegbereiders van het moderne, zelfstandige denken en wel omdat hij zijn ontwerp voor een Staatsinstelling niet baseert op de door vorige geslachten steeds aangenomen autoriteit van de Heilige Schrift - zooals Bossuet het doet in zijn ‘Politique tirée de la Sainte Ecriture’ en zooals het, hoe ongelooflijk het schijne, in de negentiende eeuw nog eens door De Bonald zal worden beproefd, als de Revolutie heeft getoond, waartoe consequente redelijkheid voert! - maar op datgene, wat zijn ‘ervaring’ hem omtrent de menschelijke natuur heeft geleerd. En in dien kijk op den mensch legt hij dan ook wel een koelbloedige oprechtheid en een koelzinnig realisme aan den dag, die aan de Renaissance, aan Macchiavelli doen denken, en aan Rochefoucauld, schoon wel met een gansch ander oogmerk. In het ontkennen van den vrijen wil en het verklaren van de menschelijke handelingen uit drijfveeren van tegenzin en aantrekking over welke hij even weinig macht heeft als over zijn lichamelijke gesteldheid, toont hij zich materialistisch determinist en de voorlooper der achttiende eeuwsche Engelsche empirisch-sensualistische filosofen.

Omtrent de gedragingen van zijn aldus beschouwden mensch heeft Hobbes weinig illusies. Zoo men hem niet op alle wijzen ketent en bindt door wetten, zal hij zich slechts door eerzucht en ijdelheid laten leiden. Hij is volkomen vrij om dat te doen. Want - en dit is de groote formule welke Hobbes uitspreekt, maar die door Rousseau pas tot haar recht zal worden gebracht: De mensch is vrij gebo-

r e n . In zijn Natuurstaat heeft hij het recht op alles, heeft iedereen het recht op alles - het natuurlijk recht is dus: het recht van den sterkste. Dit natuurlijk recht van den een botst op tegen het natuurlijk recht van den ander, zoodat dus de natuurlijke staat noodzakelijkerwijs een staat van vijandschap is. Die staat van vijandschap acht Hobbes zelfs van nature te bestaan tusschen de moeder en haar zoon.

Op de onvolkomenheid van de menschelijke natuur, op de onafzienbare ellende van den natuurstaat, wordt nu een voortdurende nadruk gelegd en met een voortdurende, straf in het oog gehouden, bedoeling - want alles wat Hobbes schrijft, dient om met waarlijk bewonderenswaardig vernuft tot zijn vooraf aangenomen stelling als ware het tot een zich van nature voordoende conclusie te komen: tot de verheerlijking van het ongebreideld Absolutisme, van het 'régime du bon plaisir.' Men behoeft maar de hoofdstukken van het boek Job (40-41) waarin van de 'Leviathan' sprake is, op te slaan, om onmiddellijk te beseffen, dat Hobbes niet tot zijn conclusie k w a m , maar op zijn conclusie u i t g i n g , en dat zijn gansche verhandeling neerkomt op een met redenen omkleede ingeschapen bewondering, een met 'argumenten' gestaafde ingegroeide autoriteitenvereering, op dezelfde wijze verklaarbaar uit des tijds gesteldheid, zooals we dat eerder ten opzichte van Pascal hebben beproefd te doen. Hobbes' idealen - hij wordt niet moede het eerlijk uit te spreken - zijn dan ook weer de typisch-maatschappelijke idealen: rust, orde en veiligheid - ongeacht tot welken prijs ze gekocht zijn en ongerekend waar ze voor de maatschappelijk-zwakkeren noodzakelijkerwijs op moeten neerkomen. Een hooger, of laat ons zeggen, een ander, een individualistisch rechtsbesef ontbreekt in hem geheel en al. De 'ellendige natuurtoestand' maakt het noodzakelijk dat de menschen zich aaneensluiten

tot een Staat. Daartoe kiezen ze zich vrijwillig een Koning. Hier stuiten we reeds op de fictie van den met eenparige stemmen (of bij meerderheid) gekozen koning als onmiddellijk na den ‘natuurtoestand’ optredende regeeringsvorm, geschapen door het besef der menschen, dat die natuurtoestand, onhoudbaar is. Eenig elementair historisch inzicht leert reeds, dat een dergelijke overgang van den ‘toestand waarin iedereen ieders vijand is’, tot een uit het redelijk besef daarvan opzettelijk ingesteld koningschap nergens ooit heeft plaats gehad of zou kunnen plaats hebben - doch we zeiden het eerder: het historisch besef past niet in den egocentrischen geestestoestand; immers het leert van de dingen de herkomst, en daarmee de noodzakelijkheid van weer ten onder te gaan, dat is: de betrekkelijkheid, waarmee geen ‘heiligheid’ te vereenigen valt.

Het ondermijnt dus in het algemeen het geloof in de definitieve deugdelijkheid en de volstrekte houdbaarheid van deze of gene staatsinrichting - en in Hobbes' geval zou oprecht historisch besef al te duidelijk leeren, dat nimmer macht werd verkregen door een contract, maar wel door overweldiging en kracht. Macchiavelli is voor die waarheid eerlijk opgekomen, Hobbes gaat ervoor terug.

Nemen we met Hobbes aan, dat de mensch is vrij geboren en derhalve slechts noode van zijn vrijheid afstand doet - Hobbes bestrijdt naar we eerder zagen, zelfs de meening van Aristoteles, dat de mensch een ‘gezellig dier’ zou zijn en houdt staande, dat menschen elkaar alleen zoeken, voor zoover ze elkaar noodig hebben, om boven elkaar uit te munten - dan zou daaruit maar één ding kunnen volgen, en wel dit, dat die vrijgeboren, van nature op zijn vrijheid gestelde mensch zich ook niet meer zal binden dan volstrekt noodzakelijk is om uit de ellende van den natuurstaat verlost te worden en dat hij geen macht aan een ander zal overdragen

dan met behoud van zijn eigen waardigheid en onder zijn voortdurende contrôle - en dat is dan ook als zuivere conclusie uit de gegeven premisse de opvatting van Rousseau omtrent de Volkssouvereiniteit. Het lijkt in elk geval ondoenlijk om van een volkomen ongebreideld natuurrecht over te springen naar een staatsinrichting, waarin de menschen als slaven leven, zonder eenige zedelijke of geestelijke vrijheid dan alleen die van 'zichteverrijken voorzoover de openbare orde het toelaat' - Hobbes echter slaagt in dien oversprong door zijn brillant vernuft, zijn weergalooze behendigheid en de stuwkracht van zijn absolutistisch instinct. Hij houdt zich vast aan twee dingen. Ten eerste dit: Recht is er niet in den natuur-toestand - en ten tweede: recht ontstaat daar, waar contracten zijn gemaakt. Onrecht komt dus altijd neer op contractbreuk. Contracten worden gesloten uit vrees. Wie alleen in staat is zich tegen allen te verweren, behoeft geen contract te sluiten, kan er dus ook nimmer een verbreken, kan dus nooit onrecht begaan. Gods recht op alle dingen berust op zijn macht over alle dingen. Dit is de zuivere en zeer subtiele theorie van het recht van den sterkste. Elk heeft Recht, voorzoover hij Macht heeft.

De menschen nu verbinden zich om al hun macht over te dragen aan een koning, die dan als het ware de drager en uitvoerder wordt van hun gemeenschappelijken Wil - hij is de synthese van alle burgers tezamen. De schubben op het lichaam van den gekroonden Leviathan met het menschengelaat, den Koning, dien men op het schutblad van een oude Hollandsche vertaling van Hobbes' verhandeling aantreft, zijn dan ook als kleine menschenlichamen geteekend. De individuen sluiten met den 'Leviathan' een contract, en kunnen dus van dan af jegens hem door de overtreding daarvan voortdurend onrecht begaan. Hij echter

sluit met hen geen contract en kan dus jegens hen geen onrecht begaan uit tweeërlei hoofde: ten eerste omdat hij ‘vrij’ is, dat is: niet contractueel gebonden; den vrijen mensch nu is alles toegestaan (volgens de grondstelling), ten tweede, omdat zij hem hun aller wil onvoorwaardelijk hebben overgedragen.

O n v o o r w a a r d e l i j k . Nadrukkelijk betoogt Hobbes de formeele ‘onmogelijkheid’ van een constitutioneel koningschap. Immers de te kiezen koning kan met de (men bedenke het wel: steeds fictieve) ‘volksmenigte’ geen verdrag aangaan, want.... die volksmenigte is er niet als zoodanig en ontleent juist haar zijn van rechtspersoonlijkheid, haar ontstaan aan de daad-zelf van de koningskeuze, die dus zonder eenige voorwaarde geschieden moet, daar de eene partij pas ontstaat, nadat en doordat ze zich zonder restrictie of voorbehoud voor tijd en eeuwigheid aan handen en voeten gebonden heeft! Ook van den dood des konings kan de ‘volksmenigte’ geen gebruik maken om zijn opvolger (en de volstrekte noodzakelijkheid van het erfelijk koningschap wordt hiermee op dezelfde wijze ‘bewezen’) aan banden te leggen, want de wil des konings is overgegaan op den opvolger - en mocht deze er onverhoopt niet zijn (Hobbes kan in volle gerustheid het geval stellen, want zijn antwoord ligt immers al gereed) dan valt de Staat door 's konings dood tot ‘menigte’ uiteen - de ‘natuurtoestand’ treedt weer in, er is niet langer een contract, dus er is geen recht, dus er is geen rechtspersoon en deze ontstaat pas opnieuw door een natuurlijk weer volkomen onvoorwaardelijke koningskeuze!

Alles wat de koning doet vertegenwoordigt dus (ingevolge het fictieve contract) elks eigen wil en verkiezing: wie zich over den koning beklaagt, beklaagt zich over zichzelf, wat een dwaasheid is - wie door den koning wordt ter dood

veroordeeld, is dus feitelijk zijn eigen rechter, en heeft allerminst te klagen. Wie echter den koning zou willen afzetten en straffen voor wat hij deed, begaat een onrecht omdat immers de koning niets doet, dan wat hijzelf hem opgedragen heeft en nog eens dubbel, omdat de koning door geen contract gebonden is.

Een belofte van den koning aan een mogelijkerwijs door hem bijeengeroepen volksvergadering om deze opnieuw bijeen te roepen heeft geen bindende waarde - immers de ‘volksvergadering’ ontstaat en bestaat alleen en uitsluitend door 's konings wil - is ze eenmaal uiteengegaan, dan bestaat de persoon, aan wie de vorst de belofte deed niet langer en is hij dus, als ware het door den dood, van die belofte ontslagen.

Aldus wordt van de zoo veelbelovende stelling ‘De mensch is vrij geboren’ met bewonderenswaardige geslepenheid de keten gesmeed, welke hem aan handen en voeten gebonden overlevert aan één enkelen mensch, dien hij, we weten het maar al te wel, nimmer uit eigen beweging gekozen heeft. Immers om deze fictie eenigszins reëel te maken, zou men althans moeten toestaan dat na den dood van den vorst de volksmenigte opnieuw bijeenkwam of dat elk meerderjarig geworden burger opnieuw een stem uitbrengen mocht. Doch Hobbes heeft ook dit bezwaar bij voorbaat ondervangen door de verhouding van ouders tot kinderen voor te stellen als die van slaven tot hun meesters, waar door het ‘besluit’ van den vader van nature overgaat op den zoon. Ook hier is op ongelooflijk-vernuftige wijze partij getrokken van de stelling dat de mensch vrij geboren is en dat alleen c o n t r a c t e n verplichten, die men dan echter naar believen op anderen kan laten overgaan.

In de natuur is de moeder de eigenares van het kind. Ze zou het, daar immers de natuurverhouding tusschen mensch

en mensch op vijandschap berust, aan zijn lot kunnen overlaten - doet ze dit niet dan is het slechts om te beletten dat haar zoon, opgroeiend, haar vijand zal zijn - de zoon (het kind) zijnerzijds sluit als loon voor de verzorging en onderstand die hij van zijn moeder geniet, met haar een contract van algeheele en levenslange gehoorzaamheid, 't welk door de moeder op den vader wordt overgedragen: het kind is de slaaf van de, vrouw, de vrouw is de slavin van den man, de man van den koning, en dit zet zich voort van geslacht op geslacht, en het ‘contract’ van de vaders gaat aldus over op de zonen, gelijk de wil des konings onvoorwaardelijk en ongebreideld op zijn opvolgers!

In denzelfden toestand van contractueele verplichting bevindt zich de mensch tegenover God wegens zijn zwakheid tegenover Gods alvermogen. God immers behoeft niemand te vreezen, dus geen contracten te sluiten (volgens de grondstelling) kan dus geen onrecht begaan - de mensch echter heeft alles van God te vreezen en verbindt zich dus ‘contractueel’ tot onbeperkte gehoorzaamheid, opdat God hem sparen zal en zijn oogst laat gedijen.

Niemand in den Staat heeft eenig, ook maar het geringste recht naast en tegenover den koning - hij alleen is heer en meester over leven en eigendom, over leger en vloot, over kerken en scholen, hij is hoofd van de rechtspleging, hoofd van den Staat, hoofd van de Kerk. Noch godsdienstvrijheid, noch vrijheid van denken of spreken, noch zelfstandigheid van oordeel - niets rest er voor den mensch, die onder den Leviathan staat, dan de vrijheid ‘zich zooveel te verrijken als de openbare orde het toelaat.’

Het aristocratische, maatschappelijke, zeventiende-eeuwsche karakter van Hobbes' werk komt in vele trekken voortdurend duidelijk aan den dag, o.a. in eenige en voorzichtige, uit het verband liggende, restricties van de koninklijke macht

ten opzichte van het privaat-bezit - in de typisch-maatschappelijke geringschatting tegenover bezitloozen, 'boeven en gepeupel' die 'anderen den schuld geven van wat ze door eigen luiheid en onbekwaamheid bedorven hebben' (vergelijk hiermee nog eens weer de dialoog in de Inleiding van Morus' 'Utopia') en niet onvermakelijk ook in het remplaçanten-systeem! De 'algemeene verplichting' tot krijgsdienst wordt, ook al weer met verbluffende spitsvondigheid, ten behoeve van de bezittenden en hooggeplaatsten volkomen weggegoocheld.

Hobbes' staatstheorie is stellig een monument van juridische geslepenheid - boeiend van valsche spitsvondigheid - en daarbij de schitterendst-denkbare zegepraal van den Wil (het Moeten) over de Intelligentie - maar er zijn oogenblikken, dat de moderne lezer, als hem éven zijn redelijkheid ontglipt, met Hebbel verzucht: 'Einen Wahnsinnigen zu sehen oder einen Menschen, der mit Scharfsin und Verstand das Absurde zu beweisen sucht - ich weisz nicht, was einer schauerlicheren Eindruck macht.'

Zoo zien we het verschil tusschen Hobbes en zijn tijdgenooten teruggebracht tot een verschil in uitgangspunt, maar niet in conclusies. Want wat deze betreft had Hobbes zoo goed als Bossuet in zijn 'Politique tirée de la Sainte Ecriture' van de Schrift kunnen uitgaan. Dat hij het niet deed en als Pascal de redeneering en de overreding verkoos - om toch tot het Rome der Gezagsvereering te komen, waarheen toen nog vele wegen leidden - stempelt hem tot modernen geest, tot een dier merkwaardige persoonlijkheden, waaraan de zeventiende eeuw zoo rijk is, die met het kompas der twijfelende redelijkheid in de hand, ronddolen in het rijk der dogmatische stelligheid, omdat dáár alleen licht ontstoken is, en ook het scherpste oog niet in den nacht kan onderscheiden.

De tijdgenooten hebben het gevaarlijk karakter van Hobbes' grondstellingen niet ingezien, maar zich evenals ten opzichte van Pascal en Descartes en overeenkomstig den aard van elke collectiviteit, die slechts naar resultaten en niet naar motieven vraagt, met de bruikbaarheid der conclusies tevreden gesteld, voor zoover ze namelijk Hobbes' door de partijtwisten in Engeland op de spits gedreven royalistische inzichten van nature deelden. Hobbes was een groot man in, een woordvoerder van de Royalistische partij, gelijk zijn tijdgenoot Milton in die der Puriteinen; Hobbes de opvoeder van den prins van Wales, Milton de penvoerder van het parlement dat Karel I had laten onthoofden, die in zijn tractaat ‘Over Koningen en Magistraten’ de rechtmatigheid dierzelfde executie betoogde, waarvan Hobbes betoogt dat het een zwarte misdaad was; beiden bewijzen overvloediglijk wat ze stellen en zijn volmaakt overtuigend voor elkeen die bij voorbaat al overtuigd is. De oude Hollandsche vertaling van den Leviathan bevat een voorrede, waarin het boek wordt aangeprezen als stichtelijk en nuttig voor de instandhouding van het gezag. ‘Onvoldoende kennis van de mate waarin, en van de personen aan wie ze tot onderwerping verplicht waren is steeds van den ondergang der volkeren de oorzaak geweest’ doceert de ijverige inleider met dezelfde zekerheid als waarmee we tegenwoordig door geestdriftige ‘significi’ of opgetogen Freudianen hooren verkondigen dat een richtig gebruik der woorden of een openhartig uitspreken der sexueele gevoelens de ontwrichte wereld wel weer in haar voegen brengen zal. En evenmin als de bewonderaars hebben ook de bestrijders den waren gevaarlijken aard van Hobbes' stellingen begrepen - zij immers stuitten zich vooral, met name Swift, wiens ‘Tale of the Tub’ naar we zullen zien rechtstreeks tegen Hobbes' ‘Leviathan’ is gericht aan de door dezen voorgestanen

afhankelijken toestand der kerken, het lievelingsdenkbeeld van de Stuarts, en aan Hobbes' miskenning van de rechten der volkeren op een constitutie - in den grond echter verschillen Swift en Hobbes eigenlijk veel minder dan men uit de geschriften van den eerste opmaken zou.

Het loont in elk opzicht de moeite Hobbes' ‘Leviathan’ eenigszins van nabij te vergelijken met Spinoza's Staatkundige Verhandeling - zoowel om de overeenkomst als om het verschil. Men zal dusdoende tot de conclusie komen, dat het redelijk, individualistisch element in Spinoza's werk in veel hooger mate voorhanden is, daartegenover valt evenwel een sterk besef van de noodzakelijkheid van tucht en orde, het autoriteitsgevoel, 't welk hem ondanks alles tot zeventiende-eeuwer stempelt niet te miskennen - zoodat Spinoza's tractaat als het ware de overgang vormt van Hobbes' Leviathan naar Rousseau's ‘Contrat Social’, waarin eigenlijk pas alle consequenties zijn getrokken. Ook Spinoza gaat uit van de stelling, dat de mensch in de natuur vrij is, geen plichten of rechten heeft en dat elks recht wordt bepaald door zijn macht, door zijn vermogen. Evenals Hobbes leidt hij dat af uit het wezen van God, die alle vermogen heeft, alle vrijheid en dus alle recht. Doch evenzeer als Hobbes' monotheïstische anthropomorphe Godsvoorstelling verschilt van Spinoza's vergeestelijkte Gods-idee - evenzeer verschillen Hobbes' conclusies van Spinoza's conclusies. Vrij is hij, zegt Spinoza, die onder zijn eigen macht staat - God is dus volkomen vrij. Menschen zijn vrij, voor zoover ze God zijn - dat is te zeggen, voor zoover ze redelijk zijn, want God is de Rede, is de Wijsheid-zelf. Onvrij is hij, die door zijn begeerten en hartstochten wordt geleid. Macht is vrijheid, vrijheid is redelijkheid, redelijkheid is het besef van onvrijheid! Wijs is slechts hij, die weet dat hij niet wijs is -

aldus Sokrates - vrij is slechts hij, die waarlijk weet dat hij onvrij is - aldus Spinoza! Het Recht van den Sterkste is dus in Spinoza's opvatting het recht van den Uitnemende, van hem, die door de Rede wordt geleid, elk is ‘sterk’ zoover als zijn redelijkheid gaat. Hoog schat ook Spinoza dat vermogen niet. Deze zelf zoo vlekkelooze en voortreffelijke geloofde noch in den ‘vrijgeschapen wil’, noch in de ‘zedelijke hoogheid’ van den mensch; de blinde, matelooze zelfverheffing, de matelooze minachting voor den ‘zondaar’ die den maatschappelijken moralist van alle tijden kenmerkt, was hem volkomen vreemd - diep doordrongen voelde hij zich van de onvolkomenheid der menschelijke natuur en van de noodzakelijkheid zich onderling te verstaan tot onderling behoud. Doch daar hij redelijk was en bovendien niet tot een kerkelijken of staatkundigen groep behoorde, waarin hij voordeel en eer genoot, maar de noodzaak eener zoo groot mogelijke vrijheid gevoelend, alle maatschappelijk eerbetoon, 't welk banden knoopt en verplichting maakt, juist uit den weg ging (denk aan het Heidelbergsch professoraat en aan de hem vermaakte, door hem afgewezen erfenis, aan zijn eenzaam, afgezonderd, buiten-maatschappelijk leven, zoo verschillend van Hobbes' leven) daarom kon hij, dorst hij, dan ook de rechte consequenties uit zijn eigen stellingen trekken - maar daarom is het te merkwaardiger in dezen vrijen en edelen geest toch nog de trekken van autoriteitsgevoel en maatschappelijk utiliteitsbesef aan te treffen, die hier dus in hun zuiverheid boven elke verdenking staan van te zijn ingegeven door vrees of belang.

Macht is Recht - Macht is Vrijheid. Vrij is die redelijk, slaaf is die onredelijk is - onze macht gaat zoo ver als onze wijsheid gaat - God is de volmaakte macht en de volmaakte wijsheid. Daarom kan geen koning, mensch-zijnde, alle recht

bezitten, omdat hij niet alle macht (over zichzelven) bezitten kan.

Zoo een volk een koningschap begeert, laat het dan vooral een op alle wijzen beperkt koningschap wezen, want geen mensch heeft meer recht dan zijn 'macht' en elke mensch is beperkt. Dit is de eenige uit de vooropgeschoven stelling te trekken redelijke conclusie - die Spinoza dan ook trekt. Wie er niet toe wenscht te komen, omdat zijn instincten, of zijn belangen (steeds samenvallend in den maatschappelijken mensch) hem aan het absolutisme binden, zal altijd de persoon des konings tot een abstractie moeten maken, die dan als zoodanig een uitzondering vormt op alle regels en ten wiens opzichte dus niets van het omtrent de 'menschelijke natuur' aangemerkte toepasselijk gerekend wordt. Hobbes slaagt in dat abstraheeren van den koning door een gansche keten van subtiele geslepenheden - Bossuet (later ook De Bonald ten behoeve van Lodewijk XVIII en Karel X) beslist eenvoudig dat het koningschap 'uit God' is en heet (De Bonald althans) den Vorst met den dubbelnaam van 'Homme-Roi' waarvan de eerste helft 'feilbaar' (maar daarom geenszins strafbaar) de tweede helft zonder meer 'onfeilbaar' wordt geacht. Blijkens een korte uitlating in een zijner brieven op een desbetreffende vraag heeft Spinoza ook zelf het genoemde onderscheid als het principieele verschil tusschen zijn eigen staatkundige inzichten en die van Hobbes gevoeld.

Voor ons ligt er echter ook nog een bijzonder scherp onderscheid in beider omschrijving over het hoogste doel van den Staat - omdat dit zoo zuiver het onderscheid spiegelt tusschen collectiviteits-instinct en individualistisch instinct. Hobbes heeft dat doel zeer precies omschreven: inwendige rust, vrede met de naburen (zooveel mogelijk, tenzij oorlog voordeeliger is), en de gele-

genheid voor elkeen om zich te verrijken voor zoover de openbare orde het toelaat. Rust, Orde en Eigendom - de zeer reëele en zeer hechte grondslagen, waarop inderdaad alle maatschappijen berusten en steeds berusten zullen, waarvan men dan ook nog immer de beide eerste openlijk als heilige beginselen eert, en het laatste heimelijk aanbidt, vermomd als ‘algemeen belang’, verkleed als ‘oeconomische welvaart’. Waar de collectiviteit (ten onrechte ‘gemeenschap’ geheeten), het zwaarste weegt, zal men altijd deze zelfde gevoelloosheid jegens het (vooral het economisch-zwakke) individu aantreffen - waar voor het recht van elk individu wordt gevoeld, komt minder nadruk op de hooggeprezen ‘Rust’ en ‘Orde’, noodig om zich ‘zooveel mogelijk te verrijken.’

Spinoza betoogt dan ook onomwonden, dat Orde en Rust volstrekt n i e t het hoogste en eenige doel is van den Staat en dat ze reeds te duur zijn gekocht, als ze met de volkomen dienstbaarheid der individuen zijn gekocht.

‘Tusschen ouders en kinderen’, aldus Spinoza, ‘zullen allicht meer twisten rijzen dan tusschen meesters en slaven, daar de eersten den laatsten eenvoudig het spreken beletten - toch volgt hieruit volstrekt niet dat het wenschelijk zou zijn, van het gezinsleven een slavernij te maken!’ Hieruit blijkt dus al, dat ‘gehoorzaamheid’ voor Spinoza niet langer de hoogste deugd, en ‘orde’ - ‘Ordnung’ klinkt in Bismarck's ‘Gedanken und Erinnerungen’ van elke bladzij als een kazerne-vloek - niet langer het hoogste ideaal is. En duidelijker nog treedt dit aan den dag in zijn briefwisseling met den heer Van Oldenburg, waar hij op diens (geijkt-maatschappelijke) bezwaren tegen zijn meeningen nopens de wilsvrijheid antwoordt dat ‘deze redenen zijn uitgevonden door hen die er niet naar streven de menschen wijs, maar hen gehoorzaam te maken.’ Combineert men uitingen van

dezen aard met Spinoza's talrijke verzekeringen dat de wijsheid nimmer strijdig is met de w a r e deugd, dan ziet men maatschappelijke deugd (gehoorzaamheid) en ware deugd plotseling als tegendeelen in Spinoza's geest zich voordoen! Natuurlijk formuleert hij deze consequentie niet als zoodanig - voor ons is het echter curieus, ze te voorschijn te halen juist uit zijn onbevangen en spontane uitingen en te demonstreeren als de pure kiem van de komende Revolutie! Wat verder de echt-maatschappelijke stelling van Hobbes betreft, dat elk vooral de gelegenheid moet hebben zich zooveel te verrijken als de openbare orde het toelaat - het individualistisch rechtsbesef van Spinoza gruwt van de gevolgen, welke daaruit voor de zwakkeren en armeren moeten voort-vloeien. Hoe anders klinkt zijn toon over ‘het gepeupel’ dan die van Hobbes. Deze heeft het, echt-maatschappelijk, precies als de Heeren van den Spectator, altijd over de luiheid en eigen schuld der armen tegenover de braafheid en den vlijt der bezitters, over den nijd van den geringe jegens den hooggeplaatste - Spinoza daarentegen over de laakbare gewoonte der machtigen het recht krom te praten en zoodoende voor zich alleen de voordeelen te bedingen, die ze anderen niet gunnen! Wij zijn allemaal eenerlei van natuur, onvolkomen en ontoereikend - ziedaar de telkens weerkeerende waarschuwing van hem, die uitmuntte boven bijkans al zijn medemenschen - zóó zag alleen Sokrates zijn geestelijke ontoereikendheid, hij, die geestelijk, uitmuntte boven iedereen. Zóó leerde Rousseau (in de Confessions) dat de eenige zekerheid om niet eens anders dood te verlangen, berust in het feit, dat men geen belang bij de erfenis heeft - hij, belangeloozer dan verreweg de meesten!

En daarom, aldus Spinoza, moeten we dan ook niet onze hebzucht en heerschzucht ongebreideld den vrijen teugel laten, noch ons gebonden overleveren aan iemand, die uit

dezelfde stof is gekneed als wij. Met dezen bedoelt hij den vorst en wel ver zijn we hier van den eerbied voor den Gezalfde Gods, eerbied die als onerkende immanente beweegreden-onder Hobbes' subtiliteiten verborgen ligt! Altijd door tegen ons zelf op onze hoede te zijn, zelf de wetten stellen, die onze eigen snoodheid onschadelijk zullen maken - dat is in Spinoza's oog onze staatsburgerlijke plicht en dit alles beteekent toch in zijn consequentie: ontbinding, Revolutie. De vermaningen die de Staatkundige Verhandeling dan verder bevat tegen het toelaten van een aanmatigende aristocratische of militaire kaste schijnen als uit profetischen geest voor onzen eigen tijd geschreven en kunnen door onzen tijd ter harte genomen worden.

Duldt geen adel - duldt geen militaire kaste - de eerste zal zich op zijn macht als op verdienste, op zijn gemeenschappelijke ondeugden, luiheid en parasitisme als op uitnemende deugden beroepen en beroemen - de tweede zal daarenboven dwazelijk de waarde van de lichamelijke gehardheid en de vechtvaardigheid overschatten en omzetten in minachting jegens den rustigen en vlijtigen burger - en de koning zal zich bedienen van beide kasten, hetzij om veroverings-oorlogen te voeren, die alleen zijn en hun ijdelheid streelen en waarbij die burgerij geen belang heeft - hetzij om zich met behulp van de beide groepen, wiens belangen met de zijne nauw verweven zijn, tegen de burgerij te keeren! Daarom geen aanmatigende aristocraten en geen aanmatigende officieren. Macht leidt tot machtsmisbruik en demoraliseert zoowel beheerschten als beheerschenden. Elkeen is verplicht, zonder uitzondering - dus geen vernuftig remplaçanten-systeem als dat waardoor Hobbes de adellijke zonen van krijgsdienst vrij-redeneert - zorg te dragen voor de verdediging van den Staat. Soldij krijgt hij niet, want hij doet niets, dan waartoe elk mensch in den natuurstaat voort-

durend genoopt zou zijn: hij verdedigt have en goed. Ook is er niet de minste reden, hem voor zijn bedrijf meer te eeren dan een man, die (vaak ook met levensgevaar) een roover zijn deur uitgooit. Herkennen we niet dadelijk en duidelijk in deze geringschatting van het militaire beroep den geest van het eveneens zoo sterk anti-militaristische Humanisme, van alle individualisme? Vergelijk daarmee (Le Cid) de geëxalteerde vereering voor den krijgsheld in de Middeleeuwen, in de zeventiende eeuw en in het hedendaagsche Duitschland. Waar het collectief instinct krachtig leeft, daar wordt de verdediger der collectieve belangen, de soldaat, geëerd, waar individualisme ontluikt, daar neemt de krijgshelden-vereering af en wordt de (onmaatschappelijke) deugd der zedelijke hoogheid (zedelijke moed) geëerd. Aldus bevestigt ons duidelijk de letterkunde der verschillende perioden, die we thans onderling vergelijken, wat de rede uit zichzelf reeds omtrent deze dingen had ontvouwd!

Zoo vertoonen Spinoza's maatschappelijke inzichten en overtuigingen sterke achttiende-eeuwsche trekken - maar daarnaast blijft hij onderwerping en gehoorzaamheid jegens het eenmaal gevestigd gezag als een eisch stellen aan het individu, in de overtuiging, dat ‘orde’ tenslotte toch onmisbaar is, en daarin is hij zeventiende-eeuwer en daaruit blijkt meteen onmiddellijk, tot welke diep-ingrijpende concessies van eigen geweten, tot welk enorm moreel verlies ook maar de geringste mate van gezagsonderwerping voeren moet.

De houding van den redelijken mensch jegens de collectiviteit laat zich uitnemend toetsen aan de oude vraag: M o e t d e s l e c h t e w e t g e h o o r z a a m d w o r d e n ?

De redelooze in de collectiviteit stelt die vraag niet, daar voor hem ‘wet’ samenvalt met ‘recht’ en hij dus geen wetten ‘slecht’ kan achten.

De fanatische hervormer stelt ze eigenlijk evenmin, voor hem spreekt het vanzelf dat een wet, eenmaal als slecht erkend, niet meer wordlt gehoorzaamd.

De Grieken hebben in ‘Antigone’ de kwestie scherp gesteld - en zoo er iets het Grieksche denken als hoog-ontwikkeld, als scherp-onderscheidend kenmerkt, dan is het zeker dit vermogen om de collectiviteit in haar grondslagen te begrijpen en te critiseeren zonder haar nochtans aan te vallen en te verwerpen. De oude mannen in Athene prezen zich na een voorstelling van ‘Antigone’ gelukkig, dat ze Antigone's rechters niet behoefden te zijn, niet behoefden te richten in de zaak van haar, die ‘aardsche’ wetten vertrad, om ‘goddelijke’ te volgen. En ze vergaten dat het leven voortdurend ‘Antigone’ produceert en anderen forceert, haar rechter te zijn, zonder dat ontkomen mogelijk is, zonder dat ‘non liquet’ baat.

Dan kwam het Christelijk individualisme, dat de ‘slechte wet’ zonder voorbehoud verwierp. Wat gebruik en misbruik er ook door machthebbers en machtaanbidders van het ‘Geef den keizer....’ is gemaakt - dit verandert niets aan den onmaatschappelijken Geest van het Evangelie, 't welk juist hen zalig spreekt, die door de menschen worden vervolgd en gesmaad ‘liegend belasterd om Mijnentwil.’

En daarna de Middeleeuwsche mensch, die ten opzichte van de ‘wet’ geen goed en geen slecht onderscheidde - maar gehoorzaamde zonder voorbehoud en - op hem volgde de Renaissance-mensch, die zijn eigen Ik zocht uit te leven, onbekommerd om de collectiviteit en hare wetten, goede of slechte.

De verbinding van critiek jegens, en inzicht in het noodzakelijke en dus rechtmatige van de collectiviteit en haar dwang ontmoeten we, wat West-Europa betreft, ten aller-eerste male in Spinoza's geest. Maar hem, den zeventiende-

eeuwer, kan ten slotte een ‘non-liquet’ niet blijvend bevredigen. Het verlangen zijns tijds naar stelligheid, naar innerlijke ‘rust’ - zoo duidelijk merkbaar ook in zijn ‘Ethica’ - drijft hem tot de oplossing van het onoplosbare, drijft hem op het hellend vlak: de slechte wet moet toch gehoorzaamd worden! Angst voor anarchie, voor al te groote individueele vrijheid, doet hem voor de consequenties van zijn eigen stellingen terugdeinzen.

Zoo verklaart hij dan dat de mensch, ook wanneer hem wordt geboden iets onredelijks te doen, toch maar gehoorzamen moet, overwegend dat dit ‘kleine’ ongerief niet opweegt tegen het groote profijt, dat een goede staatsinstelling altijd voor hem oplevert. Zulk een argument is even weinig aanvechtbaar maar tegelijk even weinig overtuigend als de subtiliteiten van Hobbes. Het is in waarheid de uiting van het collectieve instinct, van het gezagsinstinct, waarvan Spinoza nog niet, maar waarvan Kant wèl was bevrijd, zooals duidelijk blijkt in ‘Die Religion innerhalb der Grenzen der bloszen Vernunft’, waar hij pertinent het tegendeel staande houdt: men moet allereerst en altijd zijn geweten gehoorzamen! Zuiverlijk spiegelt zich in dit onderscheid het onderscheid der tijden en der functies.

Nog krasser is een uitspraak als deze: Mijn vrijheid om God te dienen en te eeren naar mijn eigen opvatting kan niemand mij ontnemen; wat de uiterlijke vormen betreft, deze hebben met het wezen dier gevoelens zoo weinig te maken, dat men er de openbare rust niet om verstoren mag. Christus en zijn discipelen ontleenden hun recht om ter wille van de verspreiding des geloofs onrust te zaaien aan hun vermogen om duivelen uit te bannen - wij echter, die dit vermogen missen, moeten het regelen en verbreiden van den godsdienst aan de Overheid overlaten! Dit is een zuiver zeventiende-eeuwsch argument. Van één enkele heerschende

Staatskerk, zooals Hobbes die wenscht, wil Spinoza echter niet weten, hij bedingt steeds voor het individu wel zooveel vrijheid, als hem met orde en rust vereenigbaar schijnt.

Duidelijk openbaart zich dus in den kloeken, vrijen denker het verlangen zijns tijds naar positieve stelligheid (gesteldheid), de afkeer van het vervloeiende, zich slechts in onbestendigheid bestendigende, van den blijvenden twijfel en de open vraag: Ook uit zijn brieven blijkt telkens deze gezindheid - als de uiting niet van belang of menschenvrees, maar van een wortelvast, immanent instinct. Ook hij dus smeedt de wapenen, waarvan volgende geslachten zich zullen bedienen, maar die hij-zelf zorgvuldig anderen uit handen houdt, ook in hem zegeviert het tegengestelde moeten soms nog over de opheffende intelligentie.

We willen in een volgend hoofdstuk zien, in hoeverre ditzelfde met een anderen grooten zeventiende-eeuwer, met Descartes het geval is geweest, waarbij we ter wille van de redelijke volgorde, de ‘chronologische’ uitteraard hebben moeten verwaarloozen.

Zeventiende-eeuwsch Individualisme. Descartes en zijn Twijfel.

Het ware wel te wenschen, dat elk denker ons een biografische mededeeling had nagelaten waarin hij ons openbaart, uit welke drijfveeren en langs welke wegen hij tot zijn formulen en conclusies kwam, zoo uitvoerig en zoo oprecht als Descartes dat heeft gedaan in zijn ‘Discours de la Méthode. Veel van wat ons nu in vele apodictische en dogmatieke uitspraken duister en onduidelijk schijnt, zou zich ophelderen, als we omtrent het primaire instinct, de nooden der tijden,

de oorspronkelijke ingevingen, de ‘vormlooze vermoedens’ - omtrent dit alles, 't welk aan alle denken voorafgaat en waaruit alle denken voortkomt, beter waren ingelicht. Van hen, die de commentaren bij en de inleidingen tot bekende ‘philosofische systemen’ schrijven, behoeven we pogingen in die richting helaas niet te hopen - om 't zeerst beijveren ze zich de menschelijkheid des denkers van zijn leer en beide tezamen van den tijd te scheiden, als vielen ze gelijk meteoren uit de lucht, zoodat de leer zich aan den onontvankelijke voordoet als de willekeurige beweringen van een willekeurig man - aan den ontvankelijke als een onomstootelijk, rond-om-gesloten Evangelie, terwijl het karakter van betrekkelijke en voorbijgaande waarheid, van bijzondere functie tot, bepaald moment in de Eenheid, in 't kort, van phenomeen, noch den eenen, noch den anderen recht duidelijk wordt.

Descartes echter legt in zijn ‘Discours’ met grooten eenvoud en openhartigheid zijn ziel voor ons open; we herkennen de ziel, die onbewust zich naar de toekomst wendt, in onvrede leeft met zichzelf en met wat hij leerde, toch nog geenszins los van zichzelf en van wat hij leerde, en boven alles angstig en afkeerig van het veranderlijke, van den blijvenden twijfel, van het wisselende en beweeglijke, wanend met de geboden stelligheden geen genoegen meer te nemen, op nieuwe stelligheden uit en langs nieuwe wegen terugkeerend tot de oude. Er valt in vele opzichten een treffende overeenkomst aan te toonen tusschen Descartes' ‘Discours’ en Augustinus' ‘Belijdenissen,’ die ook zeer wel, wat het eerste gedeelte, de ‘Belijdenis van Schuld’ betreft, den naam ‘Discours de la Méthode’ zouden kunnen dragen - een overeenkomst in uitgangspunt, in werkwijze, in de keus der argumenten, zelfs soms in de keus van beelden en gelijkenissen. En deze overeenkomst ligt in de rede, wanneer we ons maar rekenschap geven van het moment dat Augus-

tinus was en van het moment dat Descartes was. De eerste verschijnt bij het uitbloeien van de oude Redelijkheid, de tweede bij het opbloeien van de nieuwe Redelijkheid - in den eersten gloeit nog het avondrood van de ‘Heidensche’ wijsheid, die twijfeling is en zelfbetwijfeling - in den laatsten gloeit het ochtendrood van de moderne philosophie, die opnieuw en anders hetzelfde zal zijn. Tusschen beiden ligt de nacht van het blinde geloof, van het blinde vertrouwen in het eigene, van den blinden haat tegen het andere - een nacht, zoo van allen gloor verstoken, dat het onderscheid tusschen ‘dwaling’ en ‘schuld’ er evenzeer in ligt verloren als dat tusschen de felste kleuren - noch het een noch het ander bestaat in den volmaakten nacht. Tusschen beiden, tusschen Augustinus en Descartes ligt, wanneer we voor 't oogenblik de half-ontwaking van het Humanisme ter zijde laten, de lange periode van der Eenheid zelfvergetelheid tot zelfbehoud, in den mensch zich voordoend als een noodzakelijkheid tot, een behoefte aan, dus een ongebreidelde liefde voor de collectieve stelligheid, het dogma, waarin de opheffende intelligentie een dienende rol vervult onder de beheersching van het tegengestelde moeten.

De innerlijke strijd, het worstelen en klagen van Augustinus is een getuigenis, dat die intelligentie, na in oudere en jongere Platonici en Stoïcijnen te zijn ‘vrij’ geweest - vrij om haar eigen rol te vervullen - nog niet zonder tegenweer zich in dienst stelt van dat overheerschende moeten, van dat blinde gelooven -; de innerlijke strijd in Descartes is een getuigenis, dat diezelfde intelligentie, bestemd om in Spinoza en Kant weer te worden vrijgemaakt, zich niet langer zonder tegenweer onderschikt aan datzelfde nog immer overheerschende moeten. Maar in beiden - gene geboren een kwart-eeuw na de groote vergadering van Nicaea, de eerste bevestiging van het Katholicisme als oppermachtige

organisatie, deze gestorven een kwart eeuw voor de opheffing van het Edict van Nantes, de laatste bevestiging van het Katholicisme als zoodanig, komt de stelligheid den twijfel, het bouwend geloof de opheffende intelligentie te boven, omdat het eerste in beiden het onuitroeibare, het onwrikbaar-ingeschapene is.

Descartes behoort tot de 'moderne wereld', tot de achttiende eeuw, omdat hij den twijfel belijdt en van den twijfel uitgaat - hij behoort tot de oude wereld, tot de zeventiende eeuw, omdat hem de twijfel nog zoo bitter is, zóó bitter als hij Augustinus was, die een innerlijk 'onderzoek' zou gaan instellen naar den oorsprong van het Kwaad, naar den vrijen wil en vooraf God smeekte hem er voor te behoeden, dat hij twijfelen zou aan bepaalde vaststaande leerstelligheden.

Hobbes gaat uit van de vrijheid - 'de mensch is vrij geboren' - en concludeert tot de gebondenheid, Descartes gaat uit van den twijfel en mondt uit in de meest leerstellige stelligheid. En zooals Hobbes zich bedient van de fictie der 'contractueele verplichtingen', zoo bedient zich Descartes van de theorie der 'ingeschapen ideeën', welke in haar algemeene toepassing evenzeer een fictie is. Ook Augustinus hecht aan de 'ingeschapen ideeën', aan het in het 'geheugen' voorhandene, die algemeene bewijskracht - ook voor hem is alle kennen, is alle leeren herinnering en wel: geordende herinnering, en het woord dat aan Descartes' naam onverbrekelijk verbonden is: 'cogitare' beteekent voor en volgens Augustinus (tiende boek, elfde hoofdstuk) dan ook: te zamen brengen. En ook daarin is de methode volkomen logisch, de conclusie - dat het aldus in eigen wezen opgespoorde voor altijd en voor elkeen 'De Waarheid' zou kunnen, ja zelfs m o e t e n zijn - volkomen absurd.

Tot hun zelfpijniging, hun moeizaam zoeken werden Augustinus en Descartes beiden gedreven omdat het geleerde

en ingeprente hen niet bevredigde -; Augustinus drukt dat natuurlijk in een, na de ‘bekeering’ geschreven ‘Schuldbelijdenis’, welke bovendien een zoo sterk polemisch en didactisch karakter draagt, geheel anders uit, noemt zichzelf om zijn aanvankelijke twijfelingen en dwalingen beurtelings ziek en schandelijk, hoogmoedig en verlaten, ellendig en schuldig, in dat wonderlijke goochelen met ‘genade’ en ‘vrijen wil’, de duistere en verwarde woorden hokus-pokus, die zich overal produceert, waar de diepe liefde tot het eigen moeizaam-verworven, uit den twijfel verlossende dogma een gevoel van dankbaarheid jegens den Begenadiger verwekt, maar de diepe haat tegen andersgezinden, tegen de vijanden van dat eigen dogma, van die eigen organisatie zich niet kan losmaken uit het gevoel, dat die anderen om hun dwalingen ‘schuldig’ zijn en ‘snood’. De blinde haat - de fanatische zelfingenomen onverdraagzaamheid, die kerken en organisaties opbouwt en in stand houdt - schendt liever eigen pas-aanvaarde logische grondslagen, dan dat hij den tegenstander vrij pleit van schuld. En ook den delenden broeder moet men immers met recht kunnen tuchtigen en dreigen, ook hij moet niet vrij uit kunnen gaan, als een splijtzwam anderen aanstekend, met een beroep op Gods gebleken onwil om hem de genade des geloofs te verleenen! Omdat deze dubbele gezindheid zich noodzakelijkerwijs binnen de grenzen van elke kerk voordoet en dus alle theologische ‘bewijsvoeringen’ en redeneeringen precies dezelfde redekunstige acrobatentoeren vertoonen, alle theologen als Augustinus halfweg redeneeren en halfweg aanroepen, halfweg verklaren en halfweg verdoemen, visioenen voor sluitredenen, en teekenen voor wijsheid geven, daarom heeft men groot gelijk, dat men Augustinus den vader van de Christelijke theologie heeft genoemd!

Toen Sokrates, toen Spinoza de vreugde van het ‘geluk-

kige leven' het Leven-in-God hadden leeren smaken, begrepen ze tevens, dat niemand dit 'gelukkige leven' willens van zich werpt, maar dat hij, die het niet smaakt, er door zijn onvermogen van verstoken is. Doch noch Sokrates, noch Spinoza waren bestemd om in en door dogmatische collectiviteiten de 'zelfontvlieding' van het Absolute te voltrekken - in hen juist kwam dat Absolute tot de zelfherkenning, die de zelfopheffing is. Daarom was hun intelligentie vrij en vloeide de zuivere gevolgtrekking uit de zuivere premisse: Niemand kan God haten. Wie heeft welsprekender dan Augustinus het 'gelukkige leven' bezongen, wie God vuriger geprezen, dat hij het hem na vele smarten beschoor? Wat was het, dat zich in hem te weer stelde tegen het zuivere besef, dat niet 'slecht', maar rampzalig en schuldeloos is hij, die het gelukkige leven niet kent? Het was, dat in hem de Eenheid zich zelf ontvlood, tot zelfconservatisme in een dogmatische collectiviteit, dat tot zijn 'functie' behoorde het voltrekken dier zelfontvlieding in het door alles heen steunen en verdedigen dier collectiviteit - daarom werd hij tot de redeloosheid verwezen, veroordeeld tot bochtig en kronkelig redeneeren, tot schelden en schimpen en smalen op Manicheeërs en Arianen en Pelagianen, die hij in redelijkheid niets zou hebben kunnen verwijten dan dat ze, van Gods licht verstoken, ongelukkigen waren.

In dit eene opzicht staat Descartes veel vrijer en het is juist die tweeslachtigheid, waarbij het niet om zuivere bewijsvoeringen, maar om rechtzinnige (of blijmoedige) conclusies is te doen, dat willekeurig en redeloos interpreteeren van feiten en gebeurtenissen tot 'teekenen' en 'goddelijke boodschappen', waarin zich alle 'Christen-filosofen' van Augustinus af zoo volkomen bevredigd hadden gevoeld, 't welk hem, naar zijn eigen zeggen dreef tot 'l'écart absolu et le doute absolu', tot het aanvankelijk verwerpen van alles wat

hem was geleerd - maar met het vaste en uitgesproken voornemen langs dien weg tot een nieuwe stelligheid te komen, in de vaste en uitgesproken overtuiging dat ‘De Waarheid’ te vinden en te formuleeren is. En hoewel hij zijn vermogen om te twijfelen ten opzichte van de blinde kudde als een superioriteit aanmerkt - voelt hij dien twijfel ten opzichte van God als een inferioriteit: het beroemde ‘bewijs’ voor Gods bestaan, afgeleid uit het ‘ingeboren begrip’ van Gods volmaaktheid, berust vooral op de overweging dat een niet-twijfelende God volmaakt is boven een twijfelenden mensch. En zoo onverdraaglijk, zoo ondenkbaar lijkt hem een leven zonder positieve grondslagen, dat hij gedurende den tijd, waarin hij bezig is, zijn op den twijfel gebaseerd geestesgebouw op te trekken - zijn intrek neemt in een soort ‘hulpgebouw’ (we volgen hier zijn eigen beeldspraak), opgebouwd uit de ‘gangbare dogma's en tradities van zijn tijd.’ Precies datzelfde doet ook Augustinus, naar zijn eigen zeggen, wanneer hij in Milaan Ambrosius heeft leeren kennen, en dan niet langer Manicheëer is, maar ook ‘nog geen Katholiek.’ Tusschen alles dobberend, besluit hij dan ‘op de manier der Academici, die beweren dat men over alles moet twijfelen’ als catechumeen in de Katholieke Kerk te blijven, die hem door zijn ouders was aanbevolen, totdat het licht der zekerheid ‘hem zou wijzen, waarheen de koers te richten.’

Noch in Augustinus - in wien de oude twijfel voor goed ondergaat - noch ook in Descartes - in wien de nieuwe twijfel pas opgaat - huist de ware levende zelfbetwijfeling, het gevoel van eigen gebondenheid en afhankelijkheid in ook maar eenig zelfwantrouwen tegenover het gemak, waarmee ze zich voegen en thuis gevoelen in hun ‘hulpgebouw’. Het komt niet in hen op, dat ze, wat ze meenen te zoeken, reeds gevonden hebben - geen van beiden zijn ze nog waarlijk

vrij gemaakt door het inzicht hunner innerlijke gebondenheid. Zooals Hobbes uit de volkomen vrijheid onmiddellijk tot de volkomen onvrijheid komt, zoo komt Descartes uit den twijfel-zelf onmiddellijk tot de stelligheid. Zijn eigen onvolmaaktheid doet Descartes aan een volmaakt wezen denken, eigen twijfel inspireert hem de gedachte aan alwetendheid, hij vindt dus ‘in zichzelf’ de Idee van een Superieur Wezen.

En besluit hieruit tot het bestaan van dat Superieur Wezen, 't welk zonder ‘bestaan’ aan de Idee der Volmaaktheid niet beantwoorden zou. Want zijn gedachten - aldus het betoog - omtrent andere dingen buiten hem om, hemel en aarde, licht, warmte ‘en duizend andere zaken’ wekken niet dat gevoel van eigen inferioriteit in hem op en kunnen derhalve, voor zoover ze ‘waar’ zijn als ‘dépendances de ma nature’ en voor zoover ze ‘niet waar’ zijn, als afkomstig ‘du néant’ worden aangemerkt - maar ze bewijzen niet hun bestaan door hun Idee.

Deze Idee in mij van het ‘Volmaakte Wezen’ kan - aldus het vervolg der redeneering - nimmer zijn gecreëerd door het onvolmaakte wezen, dat ik zelf ben, de Idee van God is dus klaarblijkelijk het werk van God en aldus het tweede bewijs van Gods bestaan. We moeten dus in Gods bestaan gelooven, omdat we in Gods bestaan gelooven. Juist zoo ook Augustinus: het bederfbare en veranderlijke kan de Idee van het onbederfbare en onveranderlijke uit zichzelf niet scheppen.

En dit geloof, aldus Descartes, is elkeen ingeboren.

Enkele hoofdstukken tevoren heeft Descartes op waarlijk veelbelovende wijze uiteen gezet hoe hij door vergelijkend lezen en aandachtig reizen tot het inzicht kwam van het betrekkelijke van alles wat hem geleerd is - ja hij geeft er zich reeds helder rekenschap van dat hij-zelf, ware hij onder

de ‘Chineezen of Kannibalen’ geboren, geheel andere opvattingen omtrent alle dingen zou hebben - maar aan de ‘algemeenheid’ van de Gods-idee (in Katholieke opvatting!) twijfelt hij niet. Deze is zijn groote stelligheid - dààrin is hem de twijfel, krachtens zijn bestemming, zijn functie tot de Eenheid, niet vergund.

Want nog immer niet is de mensch tot den onderscheidenden en opheffenden twijfel vrijgelaten - nog immer heeft het Absolute tot dit moment in zijn zelfcreatie de menschelijke stelligheid van noode. Maar hier als in alle geesten dezer periode wordt het woord gesproken, de weg gewezen, de methode aangegeven.

In het putten van het bewijs voor Gods bestaan uit het ingeschapen geloof aan God, dat ‘elkeen van nature in zich draagt als het kenmerk van zijnen Maker’ keert Descartes, met versmading van de in zijn tijd gangbare theologische spitsvondigheden en autoriteiten-aanroepingen tot het eigen Ik als tot de bron van alle kennis en van alle waarheid, tot het eigen Immanente Dogma als tot het eenige richtsnoer terug - en daarin is hij wel zoo modern mogelijk. Inderdaad is er geen andere, geen verdere kennis dan zelfkennis, geen andere arbeid dan dat ‘tezamen-brengen’, dat uit een ‘hulpgebouw’ van troebele meeningen en verwarde gedachten optrekken van een definitief huis, waarin de geest kan wonen, de arbeid, dien Augustinus onder ‘cogitare’ heeft verstaan. Doch onverbiddelijk volgt daaruit dan ook, dat de, volgens die methode van ordenen en uitpuren, waarbij het laag-subjectieve, egocentrische, wordt verworpen en het hoog-subjectieve, individualistische, wordt behouden, uit eigen wezen opgespoorde, in eigen geest blootgelegde ‘waarheid’ geen algemeene, maar een bijzondere, geen blijvende, maar een tijdelijke waarheid is, de openbaring van de eeuwig werkzame Rede in de denkende, werkzame

persoonlijkheid - en ‘De Waarheid’ in niets dan in dat proces, in het eeuwig komen en gaan, het eeuwig groeien en verwelken dier bijzondere waarheden, waarbij evenmin de waarheid van twee personen als die van twee achtereenvolgende momenten in den tijd volkomen samenvallen kan. Doch dit beseffen is individualisme, dit beseffen is de weerlegging van elke stelligheid, de opheffing aller dogmatieke gesteldheden, het is de zelfweerlegging, en dit besef in den mensch beduidt dan ook de zelfopheffing (in de opheffing van al het bijzondere tot een volledig opgaan naar, dat ondergaan in zichzelf is) van het Absolute. Omdat daarvoor de tijd nog niet gekomen is, vermag Descartes tot die uit zijn eigen methode zoo licht te vatten gevolgtrekking evenmin te komen, als Augustinus vóór hem. Beiden aan den opgang en aan den ondergang van dezelfde periode der zelfvergetelheid tot zelfbehoud van het Absolute, moeten ze, al of nog, de stelligheid belijden en in hun eigen stelligheden opgaan. Boven Descartes' ‘Discours’ kon als motto het woord van Heraklitus staan ‘De mensch is de maatstaf van alle duigen’ - en ook hij houdt er niets van over dan het oude, egocentrische: ‘Ik ben de maatstaf van alle dingen’ -. Duidelijk blijkt uit zijn weerleggingen van Gassendi's bezwaren tegen zijn ‘Méditations’ dat hij volstrekt niet van zins is uit het ongeloof der atheïsten eenig bewijs t e g e n Gods bestaan te putten, zooals toch redelijk ware, maar dat hij dat ongeloof eenvoudig toeschrijft aan hun minderwaardigheid en tegen hen optrekt zoo fel als Augustinus eenmaal tegen de Manicheëers.

De boven-dogmatische opvatting van het goddelijke aanvaardt ook het menschelijk ongeloof als een goddelijke openbaringswijze - gelijk de dood als deel van het Leven, de nacht als deel van den Dag, maar daarvoor moest vooraf het groote woord gesproken worden ‘God is alles’ - en de veelge-

bruikte spons van Augustinus (God is i n alles) voor altijd opgeruimd. Doch dit is pantheïsme en pantheïsme is individualisme, in de opheffing aller (diogmatische) scheidingslijnen, zoo goed die tusschen ‘geest’ en ‘stof’, als die tusschen ‘hun waarheid’ en ‘onze waarheid’ - tot ‘ons aller waarheid’, die dan in elk van ons allen anders is.

Daar dus Descartes altijd nog levend deel uitmaakt van een levende collectiviteit, zoo spiegelt zijn wezen niet een moment in de zelfontplooiing van het Absolute, maar het collectieve katholieke dogma, daar hij echter reeds door de moderne methode van het zelfonderzoek tot het blootleggen van dat eigen wezen vermocht te komen, verhief hij dat collectieve dogma tot zijn eigen waarheid - en zoo is hij dan het zeldzaam voorbeeld van een geest, waarin ‘Rede’ en ‘Openbaring’ tezamen vallen - iets dat wellicht alleen toen (en in overeenkomstige tijdsgewrichten) op die wijze mogelijk was.

Want gelijk Hobbes er in slaagt, met de vernuftige vondst der contractueele verplichtingen uit den vrij-geboren mensch den slaaf van den Leviathan te maken, weet Descartes van zoovele dingen die ‘krachtens hun evidentie’ ‘uit God’ zijn en ‘waaromtrent God ons toch niet zal willen bedriegen’ de onomstootelijke zekerheid vast te stellen, dat we ten slotte in stede van ‘l'écart absolu et le doute absolu’ een wereld vol gesteldheden, stelligheden voor ons verkrijgen, in hoofdzaak samenvallend met de gangbare stelligheden en gesteldheden van zijn tijd - en waarvan het aanvaarden, evenzeer overeenkomstig den geest zijns tijds, zelfs niet alleen als teeken van intellectueele volmaking, maar als een zedelijke plicht wordt aangemerkt, waartoe elkeen kan worden genoopt! Hier, als bij Augustinus, een voortdurend verwarren van ‘schuld’ en ‘dwaling’, voortspruitend uit eenzelfde collectivistisch tucht-instinct, 't welk geen (aan de

hechtheid der collectiviteit schadelijke!) dwalingen vermag te aanvaarden, zonder den dwalende te willen straffen. En ook deze onderscheiding zal o n m i d d e l l i j k worden gevoeld, zoodra het collectiviteitsinstinct (zin voor nut en tucht) gaat afnemen, en dan zelfs door vrij middelmatige denkers, doch ze kan niet worden gevoeld, waar het collectiviteits-gevoel nog bloeit, en dan zelfs niet door groote denkers! Want we zien (onderscheiden) slechts daar, waar licht is ontstoken en we steken zelf dat licht niet aan. We gelooven niet wat we zien, maar we zien wat we gelooven. Ook voor deze erkenning - waartoe we wel altijd bereid zijn, maar die we toch ook altijd weer verloochenen - is de persoonlijkheid van Descartes in zoo hooge mate leerzaam. Want wat voor hem geldt, geldt ook voor onzen eigen tijd en ook voor ons eigen denken - ook wij denken binnen gestelde perken, ook al vinden we in ons bewustzijn schijnbaar minder 'ingeschapen ideeën', ook ons denken reikt niet verder dan onze functie tot het Absolute gaat. Maar het onderscheid is steeds weer dit, dat wij het weten en dat Descartes (en zijn tijdgenooten) het niet wisten en aan hun 'ingeschapen ideeën' algemeene bewijskracht toekenden, omdat ze nog niet (ver)mochten zichzelf als moment op te vatten. Dit immers is zelfbetwijfeling, zelfonderscheiding - opheffing, ontbinding.

Over Hobbes sprekend zeiden we: hij had, zoo goed als Bossuet, van de Schrift kunnen uitgaan - op dezelfde wijze is de scherpzinnige Cartesiaansche theorie over de 'ingeschapen ideeën' terug te brengen tot de simpele uitspraak van den weleerwaarden Samuel Johnson: 'Sir, we k n o w our will is free, and there 's an end on it.' Want deze uitspraak, hoe ook geleerd en pompeus-wetenschappelijk ingekleed, is ten slotte de uitspraak van alle egocentrischen in alle tijden, die allen aan hun ervaringen, ontdekkingen, vin-

dingen en vondsten een dogmatieke ‘objectieve’ bewijskracht zoeken toe te kennen - zooals we dat in die latere hoofdstukken van dit werk, die over een lateren en onzen eigen tijd handelen, hopen uiteen te zetten. Want de wetenschappelijke natuurvorscher die het ‘relatieve’ van ethische en filosofische ‘waarheden’ wel toegeeft, maar tegelijk voor de waarheden op zijn eigen gebied algemeene, volstrekte erkenning eischt, als vielen hij en zij buiten het wezen en de functies van het Absolute, is ten slotte ook niet verder dan de weleerwaarde Samuel Johnson. En hij ook, omdat tot daartoe zich zijn functie bepaalt.

De ‘twijfel’ van Descartes is dan de twijfel van den geest, die niet blijvend kan, mag, durft twijfelen, die zich in den twijfel niet verheugt - het is de zeventiende-eeuwsche twijfel, de twijfel van hen, wien de stelligheidsdrang is ingeboren, met de gevoelens voor tucht en gezag, die tot hetzelfde complex behooren. Ook deze instincten zijn gemakkelijk genoeg in Descartes' werk op te sporen en bloot te leggen. Precies naar dezelfde mate, waarin Descartes meer dan Spinoza dogmatisch is, precies naar dezelfde mate is de plaats, der vrije persoonlijkheid vergund, kleiner bij Descartes dan bij Spinoza.

Niet alleen, niet in hoofdzaak vrees voor vervolgingen - schoon hij er reden toe zou hebben gehad: hij beleefde Giordano Bruno's verbranding, Vannini's pijnigingen, Galileï's vervolging, ook was zijn eigen positie precair genoeg - maar afkeer van scheuring, angst voor beroering deed hem dikwijls zwijgen of verbloemen. Het duidelijk bewijs dat eerbied en niet vrees zijn beweegreden was, ligt in zijn eigen herhaalde verzekeringen - in zijn ‘Discours’, in zijn ‘Méditations’, in zijn polemieken - dat hij alles wenscht te voorkomen wat twist en tweedracht te weeg brengen kan - ja dat hij liever een geschrift onuitgegeven zou laten,

dan de oorzaak zijn van andere beroering dan een ‘zuiver-filosofische en theologische’ - want evenals Spinoza, evenals zelfs Kant nog, waant hij dat de ‘zuiver filosofische en theologische’ tweespalt buiten het gewone leven kan worden geplaatst! Wie dit alles zoo openlijk uitspreekt, schaamt zich zijn motieven niet.

Over de menschen, die alles beter willen weten dan de bevoegde autoriteiten, is Descartes heel niet te spreken, zelf heeft hij manuscripten onder zich gehouden en plannen gewijzigd, en ten behoeve van zijn theorie over het licht een nieuwe Wereld gefingeerd om niet met Schriftuurlijke opvattingen in botsing te komen. De in hem werkende Wil zegevierde overal over zijn bewonderenswaardige Intelligentie en belette hem tevens de draagwijdte te beseffen van zijn groote formule, met behulp waarvan anderen zijn God en zijn maatschappij hebben omver gehaald.

En precies datzelfde kan worden getuigd van zijn tegenstanders, die al hun scherpzinnigheid hebben aangewend om zijn bewijsgronden voor het bestaan van God te ontzenuwen - niet om God te ontkennen, maar om hem op de Openbaring, als eenige bron van absolute zekerheid, terug te wijzen - alweer in hun argeloos egocentrisch voelen niet in staat, zich een geslacht te denken, voor hetwelk ‘Openbaring’ een klank zonder zin zal wezen en dat dus de volle scherpte van hun eigen vernuft, dat de toereikendheid van ‘bewijzen’ loochent - zooals Bossuet het heeft gedaan! - tegen hun eigen God zal keeren!

Overal, in de dogmatisch-geloovenden en in de heftig-critiseerenden, in de Arminianen en Gomaristen, in Coccejanen en Voetianen, leeft hetzelfde ingeschapen instinct, dezelfde waan: Ik ben de maatstaf van alle dingen. De goddelijkheid van den Bijbel, de goddelijkheid van Jezus (de twistvraag tusschen de professoren Roëll en Vitringa) - het wordt

alles min of meer in twijfel getrokken, maar elk dier twijfelenden, ook die het verst gaat, roept anderen een ‘tot hier en niet verder’ toe - 't welk beteekent: ‘Ik ben de maatstaf van alle dingen’ en gewaagt van de leeringen der algemeen-verfoeide Socinianen n i e t als van ‘onaannemelijke thesen’ maar als van ‘gevaarlijke nieuwigheden’.

Niet dus vóórdat de mensch waarachtig tot den levenden twijfel wordt toegelaten - niet vóórdat de twijfel waarachtig tot den mensch wordt toegelaten, niet vóórdat hij met den twijfel leven, den twijfel liefhebben kan, zal hij zichzelf als functie en zijn waarheid als betrekkelijk gaan begrijpen - leeren begrijpen, langzaam aan, moeizaam, stap voor stap, langs den weg der zelfbeschouwing, die zelfonderscheiding is, zelfcritiek, zelfbetwijfeling. Een critisch onderzoek naar zijn eigen kenvermogens en zijn eigen kenbronnen - naar de herkomst en de waarde van datgene wat hij ‘in zijn bewustzijn’ heeft aangetroffen - zal dus de eerste stap zijn, die het nieuwe geslacht gaat wagen op den weg tot de nieuwe waarheden. Langzaam aan begint het dan in hem te gloren dat zijn waarheid alleen voor hemzelf geldt - daar ze niets is dan het resultaat van zijn zelfonderscheiding - en dit groeiend besef, dat elk mensch aldus zijn eigen wereld schept, zal in de filosofie van Kant tot hoogste ontplooiing komen. Maar het is niet met en in Kant als een meteoor uit de lucht komen vallen - en het blijft dan ook een raadsel dat zoo velen zeggen die filosofie te begrijpen, en zelfs te belijden, zonder zich te hebben verdiept in haar wording en noodwendigheid als bekroning van een geestes-werkzaamheid, die organisch aansluit aan de zeventiende eeuw - van de zelfonderscheiding en de zelfbetwijfeling, welke zich in de geschriften der vroegste achttiende-eeuwers opsporen laten, onmiddellijk optredend wanneer voor het moment van der Eenheid zelfconservatisme, in het willen

behouden der gesteldheden, welk zich voltrekt door menschelijken stelligheidsdrang, in menschelijk dogmatisme, wederom een moment van zelfonderscheiding, zelferkenning, tot zelfopheffing in de plaats treden gaat, zich openbarend, zich voltrekkend in menschelijke zelfonderscheiding en menschelijken twijfel.

De Kentering.

Pierre Bayle en zijn Twijfel.

'Savoir douter, savoir ignorer', het beroemde woord van Fontenelle, is als het triomfantelijk klaroengeschal van de jonge achttiende eeuw, het is de zelfbevrijdingskreet van het Absolute, ontwakend tot de herkenning van zichzelve, de verloste roep van een menschengeslacht, dat in het zoeken-zelf het geluk, in de onrust de rust, in den twijfel den vrede zal vinden, in het betrekkelijke zijn stelligheid, krachtens de eeuwige, eene Noodwendigheid, die elk zijn functie toebedeelend, deze omzet tot lust, een geslacht dat voor geen conclusies teruggaan, door geen licht verblind worden, in geen ruimten duizelen zal, geen dogma's behoeft om staande te blijven. Wil en Intelligentie tezamen-werkend zullen het werk door de Renaissance - dat andere moment, waarin Wil en Intelligentie samenwerkten - opgezet, tot volle ontplooiing brengen - totdat dan weer voor den aanblik van het Absolute de 'zelfherkenning' zal blijken 'zelfopheffing', voor den aanblik der menschen de 'redelijkheid' zal blijken 'ontbinding' te zijn en de menschheid, tot het besef dier eeuwige tegenstrijdigheid in zware weeën eindelijk herboren, beladen met wat ze niet meer vergeten kan, opnieuw voor een nieuwe verhouding tot Leven en Eeuwigheid

te worstelen zal hebben, tot op en ver voorbij den huidigen dag. Maar we zijn nog pas aan den dageraad, in het begin van de achttiende eeuw.

Voor Fontenelle echter geldt reeds, wat Lessing later zoo bewust en scherp zal formuleeren - dat in het zoeken, niet in het weten het ware geluk, de ware vreugde is. Degene die, tot andere functie geboren, anders is ingesteld, kan zich een leven zonder stelligheid, zonder 'geloof' en 'hoop' niet dan als een gruwel denken - maar wie tot geen stelligheid is geboren, omdat juist bij middel van zijn twijfel het Absolute tot zichzelf zoekt te komen, zal derhalve ook geen stelligheid behoeven. De zeventiende-eeuwer behoefde tot zijn functie de stelligheid zóó onverbiddelijk, dat een absurd bescheid hem liever was dan géén bescheid, gelijk Pascal dat erkent en uitspreekt, waar hij den lof verkondigt van de 'Christelijke religie', die op elke vraag een antwoord klaarliggen heeft. En nog immer hoort men de aanhangers van kerken en secten tegen elkander in snoeven over het meer of minder 'troostrijke' van hun onderscheidenlijke leeringen - zelden of nimmer echter van het min of meer aannemelijke en redelijke gewagen - de gemeene man van alle tijden wordt liever in zijn egocentrische en anthropocentrische wanen en illusies gevleid, dan bevredigd in zijn redelijkheid.

Dat het veranderend inzicht op dit gebied samenhangt met een geheel veranderend wezen, dat we hier te doen hebben met functie contra functie, complex contra complex, blijkt uit den tweeden stelregel van Fontenelle 'Il ne faut pas craindre les nouveautés, toutes les vérités ont été neuf à leurs jours.' Vergelijk hiermee weer den term 'gevaarlijke nieuwigheden,' die den zeventienden-eeuwer vooraan in den mond lag, krachtens zijn ingeschapen conservatisme (projectie, spiegeling, van der Eenheid zelfconservatisme), welk conservatisme hem

tegelijk (en overvloedig) de drogredenen en subtiliteiten aan de hand deed om het woord van Fontenelle, dat zoo heel eenvoudig lijkt, en dat hij toch maar niet verduwen kon, te weerleggen, voor zoover het op zijn persoonlijke waarheden een aanslag poogde te doen.

Het volledige weerstrevend-individualistische geestes-complex ligt dus eigenlijk al in de beide genoemde ‘stelregels’ van Fontenelle uitgedrukt: de twijfel, die tot de opheffing van alle kerkelijk-maatschappelijke gesteldheden en stelligheden moet en zal voeren - en het waarachtig historische besef, 't welk, naar we zagen, den egocentrische van alle tijden, ook al is hij hoogleeraar in de geschiedenis, vreemd moet zijn, omdat het van zijn eigen instituten de voortdurende weerlegging en opheffing beduidt. Uit die beide, zoo ‘eenvoudige’ en ‘onschuldige’ uitspraken, kan het volledige achttiende-eeuwsche scepticisme en individualisme worden afgeleid.

Niet om dadelijk tot een oordeel te komen, maar om zich allereerst van vooroordeelen vrij te maken, ziedaar de zorg van den waren denker - van Sokrates, en ziedaar ook reeds weer Fontenelle's verlangen. Desnoods dan maar geen eindoordeel, doch althans geen verblinding. Juist andersom als Bossuet het leerde: desnoods een ongerijmdheid, doch althans geen onzekerheid! Dit beseffen van de moeilijkheid om tot een definitief oordeel te komen beteekent tegelijkertijd het optreden van het betrekkelijkheidsgevoel en van de verdraagzaamheid. Hij alleen is hoogmoedig en onverdraagzaam - dat is: een sterk en twijfelloos strijder in en voor zijn militante collectiviteit - die zich in het bezit eener absolute waarheid en daarmee saamhangende absolute zedelijkheid waant.

En verder brengen dan die gevoelens van betrekkelijkheid en verdraagzaamheid, tezamen met den aanblik van het

egocentrisch automatisme der anderen, die voortdurend zelf doen wat ze anderen verwijten, voortdurend van hun belangen idealen, van hun nooden deugden en van hun tekorten systemen maken - noodzakelijkerwijs den humor, de ironie weer in de geesten en in de litteratuur terug. De humor ontstaat immers steeds waar een gevoel van betrekkelijkheid, ook eigen betrekkelijkheid, zich wrijft tegen het fanatisme, de verblinding, den haat en de onverdraagzaamheid rondom - en toont dus in den 'humorist' de afwezigheid van dat fanatisme, die verblinding, haat en onverdraagzaamheid, dat is, de afwezigheid van collectivistisch dogmatisme. Daarom is de humor, we zagen het, anti-maatschappelijk, daarom heeft Bossuet de ironie instinctief 'in strijd met een Christelijke levensopvatting' gevoeld, daarom ontbreekt de humor in de 'groote klassieken' van de zeventiende eeuw, die zoo zuiverlijk de theologisch-militairistische (of kortweg: collectivistische, want elke collectiviteit is op haar wijze theologisch-militairistisch) instincten weerspiegelen. Ook Molière, we zeiden het reeds eerder, heeft den humor niet gekend, hij, de Jupiter-aanbidder, hij is het genie van de hoog-comische situatie, maar de ironie (van den Humanist en den achttiende-eeuwer, van Erasmus en van Voltaire) is hem zoo vreemd als Bossuet het maar verlangen kon. Alleen La Fontaine.... maar knopt niet reeds geheel en al de achttiende-eeuwsche geest in hem, den vriend en beschermeling van Rochefoucauld, wiens fabelen verfijnde en verbeelde 'maximes morales' zijn? Uitdrukkelijk heeft hij zelf een dier fabelen - 'Les lapins' - een dichterlijke interpretatie van Rochefoucauld's 'Maximes morales' genoemd. Welk een curieuse figuur vormt hij in zijn verhouding tot Koning en Hof (de collectiviteit) tusschen den afhankelijken Racine, die zich gracieus en waardig krommen kon ('Servir le Roi, c'est encore servir Dieu!') en den onafhankelijken Le Sage.

La Fontaine had wel gewild zich krommen, om wat er mogelijk mee te winnen viel voor iemand met twee zulke kostbare ‘faiblesses’: luiheid en vrouwen! - maar het lukte hem niet meer, omdat hij de echte zeventiende-eeuwer niet meer was. En wat om profijt en voorbedachtelijk wordt gedaan, dat kan nooit en nergens lukken, doch alleen wat doelloos van nature wordt gedaan - en dan volgt het profijt op den voet! En dan is er de leerzame anecdote van zijn twist met Boileau, over het al of niet redelijke van ‘ter zijde’, op het tooneel - waarbij La Fontaine zich zóó opwond, dat Boileau, vlak bij hem staande, luid en opzettelijk de onaangenaamste dingen over hem zei, zonder dat hij er een woord van verstond. Achttiende-eeuwsch instinctief realisme spreekt in La Fontaine's afkeer tegen de onnatuurlijke alleenspraak in presentie van anderen, die heeten niets te hooren - zeventiende-eeuwsche gewrongen spitsvondigheid en subtiliteit (als steeds van theologische herkomst) in Boileau's onmiskenbaar geestige weerlegging, die echter niets weerlegt en weliswaar bewijst, hoe een mensch zich soms zóó kan opwinden, dat hij niet hoort wat er vlak bij hem wordt gezegd, maar geenszins dat monologen en terzijde's op het tooneel in het algemeen redelijk zijn. Maar nog iets schuilt er in dezelfde anecdote: dat z e l f s Boileau zich niet meer eraf dorst maken met een schouderophalen of een verwijzen naar autoriteiten, doch de ‘redelijkheid’ te hulp riep om het absurde te bewijzen, als Milton en als Pascal!

Deze humor nu, die ironie van La Fontaine vindt zijn voortzetting in de ironie van Fontenelle, op dezelfde wijze en met dezelfde strekking. De dierfabel - of wel de satirisch-moraliseerende roman, welke het tooneel der handeling naar gefingeerde streken verplaatst, zooals Swift het doet in ‘Gullivers Travels’ en Voltaire in ‘Eldorado’, in ‘Candide’, in ‘Zadig’ en in ‘l'Ingénu’, zooals de satiricus van

Humanisme en Renaissance ook deed - heeft altijd de bedoeling den lezer als het ware te forceeren tot zelfonderscheiding, door de zeden, gewoonten, opvattingen, waarmede hij is vergroeid, tengevolge van het aan onze ontwikkeling zoo noodlottige menschelijke aanpassingsvermogen, die voor hem 'vanzelfsprekend' zijn, die hij even weinig voelt als de hand haar eigen temperatuur, als het ware van hem los te scheuren en ze over te plaatsen op andere figuren, in andere streken, waardoor ze in een nieuw licht verschijnen en, dank zij de menschelijke eigenschap, anderen te laken en te vonnissen tot eigen verheffing (distinctie-drang), in hun ware leelijke gedaante worden herkend. De aldus te werk gaande satirische moralist hoopt daarmee een blijvende onderscheiding tusschen den lezer en zijn tot dan voor hem 'vanzelfsprekende' handelwijzen (een blijvende zelf-onderscheiding) te bewerken, zoodat de lezer diezelfde dingen voortaan ook in zichzelf waarneemt, critiseert en verwerpt. Behoort die lezer tot de gelederen der kerkelijk-maatschappelijke 'steunpilaren', dan gelukt dat natuurlijk nooit: hem kan men zooveel 'spiegels' voorhouden als men wil, hij ziet toch altijd zijn buurmans aangezicht - doch het kerkelijk-maatschappelijk instinct i s al niet meer in zijn volle kracht, wanneer de satirische moralist verschijnt.

Wat La Fontaine, dikwijls althans, beoogt met de moraliseerende dierfabel, beoogt Fontenelle met zijn 'Histoire des Oracles'. In schijn is het een onschuldige bewerking der Latijnsche verhandeling van een Hollandsch theoloog, die daarin met zeer spitsvondige redenen de ongeloofwaardigheid der Heidensche Orakelen bewijst, - zonder dat het in hem opkomt, hoe elk zijner argumenten volkomen toepasselijk is op en tegen de Christelijke Mirakelen - en het is juist deze egocentrische geslotenheid, welke de ironie van Fontenelle in zoo hooge mate gaande maakt, zoodat hij overal

waar hij ‘Orakel’ zegt, eigenlijk ‘Mirakel’ bedoelt en, nog verder gaande, als het ware achteloos-weg in uitspraken van Plato de herkomst aanwijst van Christelijke leerstukken, ten einde aldus hun natuurlijke ontwikkeling (tegenover het nog algemeen geldige starre en invariabele karakter van ‘Goddelijke Openbaring’) aan te toonen, het aan anderen overlatende, daaruit de consequentie van hun betrekkelijkheid en vergankelijkheid te trekken.

Twijfel en humor, verdraagzaamheid en historisch besef verschijnen aldus onmiddellijk als uit den mensch merkbare symptomen van het nakend moment der zelfherkenning van het Absolute - maar de voltrekkers van het verloopend moment der zelfvergetelheid, de dragers van de oude dogmatieke, autoritaire levensbeschouwing, zij leven nog en weten niet van wijken, onvatbaar voor redelijkheid, en ze vechten voor hun bestaan en zoo zien we in de poort van de achttiende eeuw de worsteling tusschen het neergaande en het opgaande moment, bij middel van hun elkaar-hatende en betwistende voltrekkers, de kentering, als overal en altijd gekenmerkt door storm en geweld.

In den strijd tusschen Bayle en Jurieu treden, in de beide partijen, de beide complexen zuiver en volledig aan het licht, in dien strijd spiegelt zich dus de kamp tusschen dogmatisme en twijfel, tusschen de zelfvergetelheid tot zelfconservatisme en de zelfherkenning tot zelfopheffing van het Absolute.

Dat in dit tijdsgewricht de sceptische Bayle zedelijk en geestelijk de meerdere is van den autoritairen en rechtzinnigen Jurieu, spreekt evenzeer vanzelf als dat het een eeuw te voren juist andersom moest zijn. Altijd zijn de besten in de voorhoede, soms naar het scepticisme toe, soms ook van het scepticisme af. Er is dus altijd een tijd, waarin ‘recht-zinnigheid’ wijst op ernst en zedelijke hoogheid, maar

daarop volgt dan ook altijd een tijd, waarin dezelfde ‘rechtzinnigheid’ wijst op dofheid en egoïsme.

In Bayle herkennen we de trekken van den wijzen, den redelijken individualist: gematigdheid en verdraagzaamheid en zachtzinnigheid - een onmiskenbare afneming van het maatschappelijke instinct ook in het sterk afnemen van verlangen naar maatschappelijke waardeering en succes, het opgaan in eigen arbeid, om dien arbeid, afgezien van eenig ‘nut’ - het (onbewust) uiteenvallen van ‘belang’ en ‘ideaal’, 't welk het kenmerk van alle individualisme is. Want ons aller belang is in het opbouwen, het in stand houden, het stichten, en Bayle's ideaal is juist op het ondermijnen, het breken, het ont-stichten gericht. Uit het reusachtig materiaal aan scherpzinnigheid en spitsvondigheid, door de twistende theologen bijeengebracht om tegen de tegenstanders, nimmer tegen eigen leer te keeren, begint Pierre Bayle de algemeene consequenties te trekken, die dan op alle leerstellingen zonder uitzondering van toepassing blijken. De waarde van tradities, het gezag der autoriteiten, de betrouwbaarheid van ons oordeel, de gegrondheid van onze beweringen, ziedaar de onderwerpen van zijn voortdurende critiek, met als onveranderlijke conclusie en moraal: geen waarheid staat zoo vast, dat ge er elkaar om zoudt mogen vervolgen en haten, daarom: weest boven alles verdraagzaam. En deze nieuwe stem klonk op, juist terwijl het Edict van Nantes werd vernietigd en, onder de toejuichingen van Frankrijks grootste mannen, het onverdraagzaamst Katholicisme scheen te zegevieren - zoo beginnen juist op den dag, dat de winter invalt, de dagen te lengen!

Pierre Bayle is meer dan wat men hem gewoonlijk noemt: de vader van Voltaire (of de kleinzoon van Montaigne) hij is ook de vader van Kant - in zijn geest ligt de kiem, de knop van het volledige achttiende-eeuwsche voelen en

denken. Dat hij tegelijk nog vol zit van zeventiende-eeuwsche restricties en daarbij nimmer kwam tot een afgerond systeem van wereldbeschouwing, want zijn ‘Système abrégé de Philosophie’ is dat toch niet, maar zich spontaan uitstort, zooals hij is en gevoelt, maakt hem als overgangs-figuur zoo zuiver en belangwekkend.

Hoezeer de strijd tusschen de ondergaande zeventiende en de opkomende achttiende eeuw er een was tusschen utiliteitsbesef en redelijkheid, blijkt o.m. uit den heftigen strijd naar aanleiding van het verschijnen van een aantal kometen in het jaar 1680-'81, het jaar van Bayle's vestiging als predikant te Rotterdam.

Aan den eenen kant, in den filoloog Graevius, den theoloog-filosoof Bayle en den theoloog Balthazar Bekker het zuiver-redelijk verzet tegen het kometen-bijgeloof, om waarheidswil alleen - aan den anderen kant, in rechtzinnige predikanten als Cocq en Koelman (en ook de groote Voetius, de kwelgeest van Descartes, liet zich hierin niet onbetuigd) een uitgesproken onomwonden woede tegen de ‘nieuwlichters’, die hen willen berooven van een zoo werkzaam dreigmiddel en tuchtmiddel, een boeman-voor-groote menschen, om de gemeente klein te houden in de tucht en in de ‘Vreeze des Heeren’, waarmee natuurlijk vooral 's Heeren plaatsvervangers zijn bedoeld! Het redelijke tegenover het nuttige.

Bekker en Bayle hebben, we stipten het indertijd terloops reeds aan, onafhankelijk van elkaar hun geschrift tegen het kometen-bijgeloof uitgegeven en Bayle, in wien alle kiemen van achttiende-eeuwsche onrechtzinnigheid voorhanden zijn, achtte tegelijk Bekkers ‘Betooverde Wereld’ een radicaler opruiming van spoken en duivels, dan naar zijn meening rechtzinnig en richtig was!

Welk een moderne elementen daartegenover in Bayle's

eigen anti-kometengeschrift! ‘Temoléon, overtuigd dat zijn geboortedag zijn geluksdag was, begon altijd op dien dag en in volle vertrouwen zijn veldslagen, hij wist zijnen soldaten dat vertrouwen mede te deelen, en daarom, niet omdat er ‘geluksdagen’ bestaan, overwon Temoléon op zijn geboortedag.’ Denken we ons dat beginsel doorgevoerd - en de eeuw zou het onverbiddelijk doorvoeren - dan komen we rechtstreeks bij het pure filosofische individualisme: de mensch maakt zijn eigen wereld, wat hij buiten zich waant, is in hem, in zijn eigen creatie! ‘Het feit, dat velen iets lange jaren geloofden, e n d a t m e n h e t o o k z e l f g e l o o f t, bewijst volstrekt nog niet, dat het waar is.’

Dit is in zijn eenvoud niet alleen de genadeslag aan het autoriteitsgeloof, het is ook - en de uitspraak is zelfs vooral daarom zoo bij uitstek belangwekkend - de genadeslag aan de algemeene bewijskracht der ‘ingeschapen ideeën.’ In Pierre Bayle leeft de echte zelfbetwijfeling, die zich niet meer vergenoegt met het ‘Sir, we k n o w our will is free....’, die zelfs in Descartes nog ontbrak, en toch is Bayle geenszins ‘grooter’ dan Descartes! Doch deze werd nog wel, gene wordt niet langer door een onverbiddelijk moeten tot een egocentrisch critiek-loos opgaan in zichzelf gedreven, hij is van zichzelf verlost, door het heil der zelfonderscheiding. En ook anderen begeert hij van henzelf los te scheuren, door hun critisch vermogen te wekken, hun egocentrisch zelfvertrouwen te schokken, door hun wantrouwen in te boezemen jegens eigen op autoriteitsgeloof gedresseerde en daarin vastgegroeide wezen, jegens die autoriteiten, mogen het kerkvaders en heiligen zijn, die ten slotte toch ook ‘menschen waren, meer vervuld met wat ze geloofden, dan met wat ze zagen.’ Nergens de behoefte om te stichten, te verzekeren, te bemoedigen, te beloven, op te beuren - overal de drang en het verlangen tot waarheid te komen

en te brengen. In overeenstemming daarmee geen spoor meer van de zelfoverschatting - geheeten ‘idealisme’ - van de zeventiende eeuw, en de achterlijke Engelsche moralisten (niet die uit de realistische school van Fielding en Smollett, maar die uit de ‘idealistische’ school van Addison) der achttiende eeuw - overal een inzicht in de onmacht en de onwaarde van den mensch, welke een weerlegging is van het maatschappelijk optimisme, dat zich zoo gaarne een schoonen schijn geeft en een schoonen naam, maar in werkelijkheid beduidt een blind en koppig ophemelen van zichzelf en het bestaande, om zich met een schijn van recht op de hervormers te kunnen werpen, noodig voor alle collectiviteiten, daarom van alle tijden, en het duidelijkst uitgedrukt in de door Schopenhauer zoozeer verfoeide formule van het ‘Joodsche optimisme’: (En God zag) d a t h e t g o e d w a s .’ Op dit essentieele, onontbeerlijke optimisme van elke collectiviteit - steeds het luidste weergalmd door haar beste steunpilaren - en op de volledige weerlegging er van in de achttiende eeuw komen we uitvoerig terug. Het werkt nog onverflauwd en onverdroten, tot op den huidigen dag.

Maar Pierre Bayle heeft zich, om zijn ontwakend inzicht in de zedelijke onvolmaaktheid van den mensch, den naam ‘pessimist’ op den hals gehaald - het brandmerk van Sokrates en van Swift, van Rochefoucauld, van Ibsen en van Shaw, van elkeen die het waagt aan te toonen, dat het (zooals het is), niet ‘goed is,’ en ook daarin is hij modern.

Dit inzicht in eigen onvolmaaktheid tracht Bayle den menschen vooral te geven om ze tot verdraagzaamheid te stemmen (zooals de collectiviteit precies het tegendeel tot een tegengesteld doel beoogt). Wat weten we, dat we anderen onze waarheid zouden opdringen? Wie zijn we, dat we over anderen rechter en beul zouden durven zijn? Kunnen we ooit ‘De Waarheid’ vinden? Duidelijk blijkt het: Bayle

gelooft nog hartgrondig in ‘De Waarheid’ - wie in onze eigen dagen is zelfs van dat bijgeloof vrij? - maar hij admitteert nauwelijks nog, dat die voor menschen te veroveren zou zijn.

Monsterachtig zonder meer dunkt hem de toepassing van het ‘D w i n g t z e i n t e g a a n ’ -; met onverholen afschuw spreekt hij van het ‘corrigeeren van religieuze dwalingen met stokslagen.’ En bovenal, vraagt hij den lezer af: wat is de waarde van dergelijke geforceerde bekeeringen? Zoo ergens, dan blijkt wel uit een dergelijke vraag, met welk een volkomen veranderd gemoedsleven wij hier schier plotseling te doen hebben. Na de herroeping van het Edict van Nantes waren dwangbekeeringen met ijverige medewerking en onder volle goedkeuring van Bossuet aan de orde van den dag. Of deze tot het ‘ware geloof’ teruggebrachten, ook innerlijk overtuigd waren, was en is den mannen van het Bossuet-type (b.v. onzen modernen organisators) vrijwel onverschillig; voor de collectiviteit is dit (schijnbaar) van geen belang, het collectiviteitsinstinct houdt er dus geen rekening mee.

Het ‘Dwingt ze in te gaan’ waaraan, volgens Bayle, reeds Augustinus de rechtvaardiging voor geloofsvervolgingen en geforceerde bekeeringen trachtte te ontleenen, is in zonneklare tegenspraak met den geest van het Evangelie en klaarblijkelijk een overblijfsel van het Joodsche ‘Kaufien ousou ngad sjeaumeir routsei annie’, ‘men dwingt en tuchtigt hem (den weerspannige) totdat hij zegt: ‘ik onderwerp mij aan de wet,’ waaraan een kunstmatig-aangeblazen half-politiek modern-Joodsch nationalisme nu weer (als steeds) zijn barbaarsch karakter tracht te ontnemen, door het als een symbool van overreding tot ‘ethische en religieuse’ inzichten voor te stellen, als hield het Jodendom er eenig zelfstandig religieus inzicht op na! Neen, het is

het dwang-woord van alle collectiviteiten, en stuit dan ook geen enkelen collectief-voelende, dat is redelooze, maar wel elken redelijk, dat is individualistisch-voelende, tegen de borst. Pierre Bayle heeft het met onuitputtelijk geduld en onuitputtelijke naïeveteit in negen refutaties weerlegd, met naïveteit zeggen we, omdat al deze voor het redelijk gemoed zoo zonneklare en eerlijke overwegingen op den egocentrischen hoogmoed van den collectief-uitverkorene immers moeten afstuiten als op een pantser. Zoo is de 'troisième réfutation du sens littéral' gebaseerd op 'la raison qu'il bouleverse les bornes qui séparent la justice d'avec l'injustice et qu'il confond le vice avec la vertu'. En de vierde: 'qu'il fournit un prétexte très-plausible et très-raisonnable aux infidèles de ne laisser entrer aucun Chrétien dans leur pays et de les chasser de tous les lieux où ils les trouvent'. De zesde 'qu'il ôte à la Religion Chrétienne un fort argument dont elle se sert contre le Mahométisme.' De achtste 'qu'il rend vaines les plaintes des premiers Chrétiens contre les persécutions Païennes....' Alsof ooit de woordvoerders van Kerken of Staten hebben geaarzeld, in anderen te laken en te straffen, wat ze zelf naar hartelust doen - alsof ze er zich dus over behoeven te bekommeren aan welke pretexten ze de Heidenen helpen, of welke argumenten ze den Mohammedanen in handen spelen - en alsof ze zich dus ooit op een redelijk standpunt tegenover de tegen hen gekeerde 'persécutions Païennes' zullen plaatsen! Altijd hetzelfde misverstand: het individu, dat de behoefte aan een redelijk richtsnoer, een logischen grondslag tot zijn daden behoeft en maar niet wil begrijpen, dat de collectiviteiten - en dus ook weer alle individuen, voor zoover ze daarin opgaan - zich om het redelijke en het logische volstrekt niet bekommeren, want niet bekommeren mogen, daar in de redeloosheid ons aller bestaansvoorwaarde ligt.

Op dezelfde gronden verbaast en bedroeft Bayle zich dan ook, dat alle Kerken (en andere organisaties, als 'Vaderlanden' en politieke groepen) haar leden een vergrijp tegen de organisatie, (twijfel, ketterij of verraad, of 'gebrek aan solidariteit') zooveel zwaarder aanrekenen dan eenig moreel vergrijp. Naar hun leven, niet naar hun leer, naar hun zedelijk gehalte, niet naar hun rechtzinnigheid wil hij de menschen beoordeeld hebben. En in wezen is dit reeds weer een individualistische aanslag op dogmatieke strafwetten en uniforme tuchtmaatregelen. Bayle zelf was uitteraard een slecht partijganger - die zijn geloofsgenooten menig hard woord te hooren gaf over hun redeloos en kinderachtig tieren en lasteren tegen het Katholicisme. Zoo goed als in 'De Waarheid' geloofde hij in 'De Zedelijkheid' - maar een dwang-zedelijkheid was voor zijn oordeel even waardeloos als een dwang-waarheid. Beter eerlijk een 'dwaalleer' aan te hangen, dan rechtzinnigheid te veinzen - beter ter goeder trouw verkeerdheden te begaan, dan schijnheiliglijk de ware 'zedelijkheid' te beoefenen. En daarmede raken we aan het gewichtigste punt van Bayle's denken, bron van de felste botsing met de tegenstanders. De zeventiende eeuw vroeg slechts (als alles wat collectief gevoelt) w a t iemand deed - niet met welk oogmerk hij het deed - Pierre Bayle komt op voor de rechten van het Dwalend Geweten ('les droits de la Conscience Erronée'). Nog steeds gelooft hijzelf in een ware leer, in het 'gelijk' van sommigen, het 'ongelijk' van anderen, maar zijn niet te keeren redelijkheid dicteert hem reeds de stelling, dat menschen, eenmaal levend in een dwaalleer, ten opzichte van eigen geweten het recht, ja zelfs den plicht hebben, daarin te volharden, zoolang ze niet door kracht van redenen tot de 'ware' leer innerlijk zijn bekeerd. Alleen voor zijn eigen geweten zondigt de mensch. En zoo is dan de onderschei-

ding gemaakt tusschen ‘schuld’ en ‘dwaling’, die reeds in het schuchterst ochtendlicht der ontwakende redelijkheid wordt gezien, zóó evident als ze is en die toch niet kon worden gezien door Augustinus, die voortdurend zijn tegenstanders, de Manicheeërs, om hun ‘dwalingen’ beschimpt en veracht, niet door Dante, die Brutus met Judas tezamen tot de diepste hel heeft gedoemd, niet door Milton, die den Duivel geen enkele der rechten toekent, welke toch elke vijand tegenover zijn tegenstander heeft. En dat die onderscheiding in al haar zonneklare evidentie niet k o n worden gemaakt, dat is omdat ze niet m o c h t worden gemaakt, omdat ze een mokerslag is tegen elk kerkelijk-maatschappelijk gebouw, omdat ze in het algemeen het strafrecht der maatschappijen, het tuchtrecht der kerken op losse schroeven zet, en in dit geval rechtstreeks heenwijst naar de individualistische moraalfilosofie van Kant, naar de leer van den ‘categorischen imperatief’, die den mensch losrukt van e l k e collectieve moraal en terugwijst naar zijn eigen geweten, als een nieuwe interpretatie van het oude individualistische ‘Het Koninkrijk Gods is binnen in U.’

Het was om dit alles dat de oude rechtzinnigheid, o.a. in den persoon van den fellen Jurieu, zich zoo heftig tegen hem keerde en duidelijk spiegelt zich dan ook in elk hunner geschilpunten het conflict tusschen zeventiende-eeuwsch collectivistisch utiliteits-instinct en achttiende-eeuwsche redelijkheid.

Ook in een schijnbaar zuiver-theologische vraag, wie ‘slechter’ is, - de ‘atheïst’ of de ‘afgodendienaar’. De zeventiende eeuw (Jurieu) geeft instinctief den voorkeur aan den afgodendienaar, de achttiende eeuw (Bayle) aan den atheïst. En dit is van een doorslaande karakteristiek. Want een afgodendienaar is althans een dienaar, een vreezende, een onderworpene, een collectief-voelende, maar in

den ‘atheïst’ speurt en verfoeit het autoriteits-instinct den rebel, den hoogmoedige, die zich verstout op eigen gezag te keuren en te verwerpen! Juist andersom in Bayle - voor hem is de afgodendienaar in zijn stompe onderworpenheid de mindere van den zoekenden en dwalenden, daarmee voor eigen geweten gerechtvaardigden ‘atheïst’, die zijn eeuwig heil veil heeft ter wille van wat hij voor ‘waarheid’ houdt. Ziedaar het standpunt van den moralist-intellectueel.

Daarbij komt nog dit, dat het ‘atheïsme’ zich in Bayle's dagen meer en meer voordeed als verdraagzaam en beminnelijk modern epicurisme, waartoe hij zich, zelf verdraagzaam en beminnelijk, onbewust meer voelde aangetrokken dan tot de domme, drieste, onverdraagzame, aanmatigende (af)godendienaars; - de liefdelooze aanmatiging van zijn tegenstander Jurieu, die zich in zijn heeten ijver aan meer dan één vervalschte aanhaling uit Bayle's geschriften schijnt te hebben schuldig gemaakt, had hij aan den lijve ondervonden! En bovendien werd ook Spinozisme en zelfs Cartesianisme in sommige kringen als ‘atheïsme’ gebrandmerkt - zoodat het ‘ongeloof’ er vrij wat redelijker en sympathieker uitzag dan ‘het geloof’ - symptoom van het naderend verval der Kerken!

Ten slotte - want we kunnen over bijzondere personen niet te uitvoerig wezen, er wacht ons nog zoo veel - willen we dan nog even de aandacht vestigen op het geijkte misverstand tusschen persoonlijke redelijkheid en collectivistische redeloosheid in de weerlegging, die Bayle met het hem eigen phlegma placht te geven van Jurieu's aanhoudende aanklachten en aantijgingen tegen zijn ‘ketterijen’ - de weder-aanklacht tegen Jurieu's allergrootste ketterij: zijn onchristelijke liefdeloosheid. Als ware liefdeloosheid (tegen andersgezinden) niet juist het wezen van alle rechtzinnigheid!

Het optreden van figuren als Fontenelle en Bayle bewijst met onmiskenbare duidelijkheid, dat de geest van Humanisme en Renaissance, van Petrarca en Montaigne, tegelijk critisch en verdraagzaam, nederig en fier, rechtstreeks heen-wijzend naar den geest van Lessing en Voltaire, Goethe en Kant, weer in aantocht is, als de zichtbare verwezenlijking van der Eenheid zelfonderscheiding tot zelfopheffing, waarvan we in de volgende hoofdstukken de ontplooiing zullen pogen te schetsen.

Aldus leert ons reeds deze korte uiteenzetting, wat we ook in de voorafgaande hoofdstukken voortdurend hebben kunnen opmerken, dat het gevoel voor de Eenvormigheid (voor de collectiviteit, de zichtbare, tastbare 'gemeenschap') afneemt, naarmate het gevoel voor de Eenheid (de onzichtbare, ontastbare) toeneemt - en hoezeer dus Eenheid en Eenvormigheid elkaars vijanden zijn! Niet in den hooggeprezen Staat of Kerk openbaart zich het Absolute aan zichzelf, maar in het individu, dat zich dan juist altijd van Staat of Kerk afkeeren zal en moet. Dit aan te toonen, is de bedoeling van onzen geheelen arbeid en we hopen in den nu volgenden ontwikkelingsgang duidelijk de bevestiging er van te geven.

Achttiende-eeuwsch Individualisme.

Opkomst. Algemeen Overzicht.

Wanneer mannen van de kracht en het gehalte van Pierre Bayle niet meer stellen, maar opheffen - van buiten gezien: niet meer bouwen, maar breken, niet meer stichten, maar ontwrichten - dan ligt daarin een duidelijk teeken, dat de

tijd voor het stellen, het bouwen, het stichten weer verloopen is, dat voor de maatschappij, waarin ze werken en leven, de ontbinding, de opheffing nadert, als symptoom van der Eenheid vernieuwde zelfonderscheiding onder deze categorie - en dat zij het zijn, in hunne geestelijke nakomelingschap, die haar ontbinden zullen. We brengen in dit verband nog even in herinnering, wat van de Middeleeuwen tegenover de Renaissance werd gezegd: niet de 'fouten' van de Middeleeuwen wekten de critiek der Renaissancisten, deze critiek beduidde eenvoudig als individualisme, de 'zelfherkenning' der Eenheid, die in de eeuwige wisseling der dingen de 'zelf-vergetelheid', uitgedrukt in collectiviteitsgevoel, vervangen kwam. Zoo ook hier. De critische zin, het scepticisme van een man als Bayle kwam niet voort - komt nimmer voort - uit wat hij rondom zich zag; ze was eenvoudig een nieuwe gemoedsbehoefte; teeken van een nieuwe noodzakelijkheid. Deze zelfde critische zin zou weliswaar, doorwerkend, de geheele Fransche staatsinstelling sloopen, maar Bayle zelf was naar dien kant en naar eigen gevoelen allerminst revolutionnair - zijn sympathieën lagen bij het koningschap, al behoeven we de hooggestemde lofrede op Willem III 'Favori de Dieu' in zijn 'Avis aux Réfugiés' niet al te letterlijk op te vatten, en mocht hij al geen fanatisch absolutist als Hobbes wezen, van wiens 'Leviathan' hij in zijn 'Nouvelles de la République des Lettres' getuigt, dat hij den mensch verlaagt tot den rang van redeloos beest, hij ging, blijkens hetzelfde 'Avis....' op den weg naar de 'volkssouvereiniteit' lang niet zoover als bijvoorbeeld reeds Locke zou willen gaan. Ook van een aan den Renaissance-dichter Theodore de Bèze - dezelfde 'ketter', ter wille van wien Montaigne bijna zijn Romeinsch burgerschap misliep - toegeschreven, onder den naam Junius Brutus gepubli-

ceerd geschrift, waarin het recht van de Revolutie wordt bepleit, heeft hij niets willen weten.

Het in aanleg reeds anti-maatschappelijke critische instinct brengt dus lang niet steeds tot een bewust anti-maatschappelijk optreden, ja, het kan samengaan met de meest uitgebreide concessies aan de maatschappij of aan de kerk, door een verstandelijk inzicht in de bruikbaarheid van maatschappij of kerk dan wel een (hoezeer ook verzwakt) instinct voor collectiviteit en autoriteit. Duidelijk zagen we dit bij Spinoza. En toch blijkt uit Spinoza's concessies zelf, dat hij de collectiviteit niet meer begrijpen kon en daar, waar hij haar meende te dienen, haar eerder schaadde, door haar instellingen, met de beste bedoelingen, te ontmaskeren als n u t t i g , terwijl de fictie van hun heiligheid de voorwaarde is tot hun duurzaam en ongerept behoud.

Reeds eerder wezen we op de plaats, die Spinoza het maatschappelijk strafrecht, zonder het ‘heilig’ te achten, niettemin toekent, het vergelijkend met het recht van den mensch, een ‘dollen hond neer te schieten.’ Welke soort ‘misdadigers’ in aanmerking komen om door een in haar wezen ‘misdadige’ collectiviteit als dolle honden te worden neergeschoten, laat hij in het midden; het zwaartepunt van zijn ware belangstelling lag elders. Maar de concessie-zelf toont, hoe weinig Spinoza de eischen en ficties van een hechte organisatie heeft begrepen, d.i. hoezeer verzwakt in hem het maatschappelijk instinct vergelijkenderwijs reeds was. Men vindt immers (onder de waardigen) geen rechters, die hun ambt willen gelijkgesteld zien met het neerschieten van dolle honden, de maatschappij heeft tot de uitoefening van haar regelend of bestraffend recht de fictie dat dit ‘goddelijk’ of ‘heilig’, althans ‘verheven’ is van noode en geen enkele waarlijk-collectief voelende, die dan ook niet instinctief die fictie overeind houdt, die er niet zelf de dupe van is!

Een aardige bevestiging hiervan verschaft ons een uiting van Cicero (Catilina's fellen bestrijder!) waar hij het rechts-leven van de Romeinen met dat van het oude Griekenland vergelijkt - en vol trots constateert dat in z i j n land de voornaamsten en edelsten zich met de uitlegging der wetten bezig houden, terwijl dat (naar zijn zeggen) in Griekenland door den minderen man voor een gering loon werd verricht. En ten overvloede legt hij dan nog Crassus de woorden in den mond, dat er voor een oud man geen edeler en waardiger arbeid bestaat dan de bestudeering van het Recht. Dat de Grieken voor het redelijk oordeel 'het beste deel' kozen, zoo ze het filosofeeren prefereerden en de zorg voor het sluwe, platte, kronkelige, altijd over belangen handelende en in belangen vastzittende 'Recht' mèt het andere 'vuile werk' aan den minderen man overlieten, behoeft nauwelijks betoog. En dat elk geslacht, zoo gauw als het maar van collectivistische instincten en van collectivistische wanen is ontdaan, er precies zoo over oordeelt, - maar elk maatschappelijke oordeelt als Cicero - blijkt uit Goethe's verzuchting:

> 'Es erben sich Gesetz' und Rechte
> Wie eine ew'ge Krankheit fort....'

die overal in de achttiende eeuw (en vroeger in het Humanisme) weerklank heeft gevonden. Maar wie Cicero's oordeel met dat van Spinoza vergelijkt, die ziet duidelijk welk een afneming van collectieve instincten (en collectieve exaltaties) er reeds zoo lang vóór de Revolutie te constateeren valt!

Soortgelijke misvatting omtrent de eischen en pretenties van de collectiviteit vinden we nog bij Kant terug. In de voorrede van zijn 'Kritik der Reinen Vernunft' beklaagt hij zich bitter over de oppermacht der theologen en over de Overheid, die hen in hunne aanmatigende voogdij over alles en allen voortdurend stijft - hij acht dit opvijzelen van de

waarde en de waardigheid der theologie overbodig. Waarom zoude ik ‘God’, ‘Vrijen Wil’, ‘Onsterfelijkheid’ niet mogen weg-redeneeren - aldus is Kants gedachtengang - waarom zou ik de stupide subtiliteiten der theologen niet mogen weerleggen, daar de goe-gemeente ook zonder hun ‘hokus-pokus’ uit de kracht van het spontane geloof aan ‘God’, ‘Vrijen Wil’ en ‘Onsterfelijkheid’ gelooft en evenmin aan hun argumenten steun als aan de mijne twijfel ontleenen kan! Laten de theologen zieleherders zijn, maar laten ze afblijven van de filosofie. Hetzelfde misverstand als bij Spinoza. Rechters willen geen ‘dolle-honden-schieters’ en theologen geen politiemannen worden genoemd, al z i j n ze het beiden! Beiden moeten minstens gelooven dat hun ambten verheven en hun waarheden onomstootelijk zijn, aan minder kunnen zij zich niet staande houden. En hoe weinig kende die naïeve Kant de ‘goe-gemeente’, wanend dat haar leden zich kunnen tevreden stellen aan een eigen innerlijke overtuiging, niet beseffend, dat juist de massa's, zonder de bewijzen te willen begrijpen of controleeren, altijd de hokus-pokus het meest van noode hebben, die hun illusies tot waarheden en hunne ficties tot dogma's verheft. Bovendien is de theologie er ook niet voor de geloovigen, voor de onderworpenen, maar voor de weerspannigen en weerstrevenden. Dat weet ze zelf het best en daarom toont ze nog immer als Janus haar dubbele aangezicht en spreekt uit dubbelen mond, één tot de gemeente gekeerd, die van ‘geloof’ en ‘vertrouwen’ gewaagt, geen woord rept over ‘bevoegdheid’ en de grofste geestes-armoe het grifste zalig prijst - en één tot den denkende gekeerd, die bij een begin van twijfel, een begin van scepticisme tegenover de kromste exegese, de willekeurigste redeverdraaiing met ‘oerteksten’ en documenten, handboeken en preekenbundels rammelt. Van een heele kudde ‘geloovigen’ eischt geen zieleherder een uitgebreider ‘bevoegdheid’ dan

die met de ‘belijdenis’ begint en eindigt, noch heeft hij tot zijn eigen geloof iets meer van noode - en de gansche geleerdheid van den theoloog, de gansche theologie is en was immer een dressuur voor de apologie tegen en de polemiek met het denken, en van jongsaf leert de theoloog krompraten, om het kromme recht te praten.

Tot het eigenlijk geloof is de theologie overbodig, zoo goed als in onze dagen die andere theologie: het historisch materialisme. Juist zooals Pascal den ongeletterden geloovige mijlenhoog verheft boven den geleerden scepticus, die misschien wel, misschien niet te overtuigen zou zijn - juist zoo volstaat het onvervalscht ‘proletarisch sentiment’, waar elk inzicht en elke ontwikkeling ontbreekt. De ‘argumenten’ zijn er, om de tegenstanders nog niet eens zoozeer te overtuigen, dan wel te overbluffen en te intimideeren.

Maar precies andersom staat het met de dialectiek van den wijsheid-begeerige, van den wijsgeer: deze is vorm-en-inhoud beide van zijn wijsheid, welke daar zonder ondenkbaar zou zijn en draagt nimmer het polemisch en apologetisch karakter van de ‘redenen’, waarmee instincten en verlangens, illusies en ficties worden ‘omkleed’.

Dat Spinoza de fictie van het heilig recht verstoorde en Kant die van een alwetende en hoogst-bevoegde theologie, bewijst dat ze de vijanden van de collectiviteit waren, ook waar ze zich als haar vrienden meenden te gedragen. Zoo toont zich de ‘onmaatschappelijke gezindheid’ in eersten aanleg niet in bewuste anti-maatschappelijke daden of uitingen, maar in een verzwakken en afnemen van het maatschappelijk instinct. Geen menschelijk opzet, maar universeele noodzakelijkheid werkt hier als elders.

Zulk een maatschappij, tot welker instandhouding het beste intellect, het braafste gemoed instinctief niet langer

meewerken kan (wil), zal spoedig de teekenen van haar uiterlijk verval vertoonen. Deze worden dan gretig opgemerkt door het opkomend geslacht, met critisch gevoel en vrijheidsbegeerten toegerust zoodanig, dat ze zelfs een gezonde en bloeiende maatschappij op aristocratisch-theologischen grondslag zouden haten, zoo ze in haar konden ontstaan. Zoo is er weer de dubbele wisselwerking: er i s verval, en er zijn geesten die dit vermogen te onderscheiden, en die het dus niet dulden kunnen. Want alle vertrouwen is blind, doch wie heeft leeren zien, die critiseert en kan niet langer lijdelijk dulden. Dezen gaan dan weer in de voorhoede - terwijl de verdedigers van de bestaande tradities en instellingen de 'achterhoede', de geestelijk en zedelijk achterlijken en baatzuchtigen vormen. Lodewijk XIV kon in zijn goddelijkheid gelooven en toch in zijn soort groot zijn - na hem is dat geloof geen levende overtuiging meer, maar een leus, waarmee platte ijdelheid haar wanen, eerzucht haar begeerten, machtswil zijn doeleinden dekt. Den besten, in dit tijdsgewricht: den sceptischen, is over deze dingen een nieuw licht opgegaan. En zoo is de beërver en handhaver van de absolute monarchie op den ouden grondslag in de achttiende eeuw noodzakelijkerwijs òf baatzuchtig en lichtzinnig, zonder grootheid, zonder idealen: Lodewijk XV; òf krachteloos, achterlijk en hulpeloos-passief: Lodewijk XVI. De grootste vorst van de achttiende eeuw, Frederik de Groote, heeft zichzelf 'de dienaar zijns volks' genoemd en hij had ook blijkens andere curieuze uitlatingen, waarop we terugkomen, met het dogma zijner goddelijkheid gebroken. Na Lodewijk XIV is er in diens stijl geen groot heerscher meer geweest.

Ditzelfde kan gezegd worden van den zeventiende-eeuwschen geestelijken monarch: Bossuet.

Nimmer predikte Bossuet de heiligheid van het kerkelijk

en wereldsch Gezag voor een bewust doel buiten de zaak om, ook in hem was de doelloosheid, was het ‘l'art pour l'art’, het geheim van den gloed en de welsprekendheid, die hem triumfeeren en slagen deden. Onmiskenbaar blijkt zijn volmaakte goede trouw uit zijn onvoorzichtigheid, uit de verheven argeloosheid, waarmee hijzelf de onvereenigbaarheid van geloof en rede bepleitte, overtuigd dat toch nooit iemand het geloof zou kunnen missen of willen verwerpen! Hij leerde niet de onderworpenheid om menschen ‘klein te houden’ met de een of andere enghartige, politieke bijbedoeling, zooals de 19e eeuwsche ‘School van Bossuet’ (De Bonald c.s.) dat zou doen, maar omdat hij onderworpenheid den natuurlijken plicht achtte voor de ongetitelde en ongefortuneerde ‘massa’, waarin hij, als zijn gansche theologisch-aristocratische maatschappij, niets anders dan een minderwaardige kudde kon zien. Zulke inzichten bestaan nu nog wel, doch alleen bij een troep stupide stuipekoppen en ze zijn sinds lang onvereenigbaar met grootheid van geest en hoogheid van karakter. Ze worden daarom ook niet meer openlijk en eerlijk beleden, doch geniepig weggemoffeld onder omhaal van frasen en teksten. Tot in de achttiende eeuw zijn ze door eerlijke menschen eerlijk beleden; d.w.z. waren ze deel van de levende werkelijkheid. In ‘Clarissa Harlowe’ nog heet het van een tevoren als hoogst ongunstig en immoreel gekenschetst man: ‘we behandelden hem met den eerbied aan zijn ouden naam en zijn groot fortuin verschuldigd.’ Niet alleen de eerbied voor den naam, maar ook voor het fortuin werd rondborstig beleden. Richardson's ‘Pamela’ vindt haar deugd beloond door haar huwelijk met een schavuit van goeden huize, een man, dien geen meisje van heden het aanzien waard zou achten. Doch dit neemt niet weg dat dezen toch ook al waarlijk niet tot de ‘voorhoede’ behoorden. En wie in het een héél eind

in de avant-garde marcheerende Frankrijk nà Bossuet nog de onderworpenheid van de rede aan het blinde autoriteits-gevoel hebben gepredikt, waren òf minderwaardige geesten òf minderwaardige karakters, van geen kansel donderde meer het 'Soyons soumis' met het vuur van Bossuet's eerlijke overtuiging. In de grooten en eerlijken werkte de geest van critisch onderzoek, de geest van Fontenelle en Bayle - en geen stumpers, al meenen ze het nog zoo goed, en geen huichelaars, al maken ze zich nog zoo dik, en geen baatzuchtigen, al zijn ze nog zoo geslepen, kunnen een organisatie of kerk voor den ondergang behoeden, daartoe behooren oprechtheid, geestdrift en zielegrootheid en juist die ontbreken, want de oprechten en geestdriftigen en grooten behooren tot het nieuwe kamp, spiegels van den nieuwen Geest, dragers van de nieuwe Gedachte. Lebt das Wort, so wird es von Zwergen getragen; ist das Wort todt, so können es keine Riesen aufrecht erhalten. En als er dan tegelijk geen reuzen meer zijn! Want Rollin is al geen Bossuet - en na Rollin, niets meer, dan, in den loop der eeuw de machtelooze pogingen van het orgaan der Jansenisten 'Les Nouvelles ecclésiastiques' en dat der Jezuïeten 'Le Journal de Trévoux', om met bulderen en dreigen den wassenden geestesstroom te keeren.

Zooals zich bij het verloopen der Renaissance de nadeelen deden gevoelen, aan het vrije individualisme noodzakelijk verbonden, zoo laten zich bij het verloopen dezer periode de nadeelen van het centraliseeren van alle macht in één persoon gevoelen.

Beiderlei waren ze er steeds. Onafscheidelijk aan de voordeelen zooals zijn schaduw aan den mensch - maar zooals de schaduw nauwelijks gezien wordt als de zon hoog staat, doch langer en duidelijker wordt tegen het ondergaan van

de zon - zoo werden ook deze schaduwen niet opgemerkt, zoolang de zon van het Absolutisme hoog aan een helderen hemel stond - en ook in dezen zin pas opgemerkt, toen de zon daalde.

Wie over het verwordend en vervallend Absolutisme de uitgebreide mededeelingen leest in Taine's ‘Origines de la France Contemporaine’ - in Carlyle's ‘French Revolution’ - in het desbetreffend werk van Jaurès of elders, proeft overal duidelijk in de verschijnselen de ‘verstarring’, de ‘verwisseling van middel en doel’, welke we als het wordings- en verwordingsproces van elke collectiviteit hebben gepoogd te schetsen. Er is geen enkele der voorrechten en voordeelen, waaraan zich een verwende en verwaten kaste om hunne waarde als distinctiemiddelen vastklampte, die niet eenmaal rechtmatig en redelijk was geweest als uitdrukking der levende zelfonderscheiding in het Absolute - maar is dat hardnekkig vastklampen aan het gestorvene, dit met egocentrisch automatisme blijven treden in de ‘voetstappen der vaderen’, dit volkomen loochenen van een nieuw pad door nieuwe voeten bereid - is het wel iets anders dan de consequentie van die blinde gehoorzaamheid, van dat critiekloos hooghouden der traditie, zóó lang en zoo herhaald door voorgangers en woordvoerders als de beste deugd geprezen? Niets is eigenlijk dwazer dan dat wij, in andere tradities opgegroeid, van ander licht doorschenen, persoonlijke verwijten zouden gaan doen aan deze tot lediggang gedoemde epigonen van een uitgebloeide maatschappelijke orde, in wie de simpele zelfbehoudszucht als distinctiezucht de drijfveer werd tot excessen van een uitdagende hooghartigheid, welke ons nu bijkans ongelooflijk voorkomt. Maar wat moet er voor o n z e zelfbehoudszucht al niet wijken!

Een curieus voorbeeld van dat ‘verwisselen van middel en doel’ - waarvan elke collectiviteit er in de critieklooze

daden en opvattingen harer blinde leden overvloediglijk te zien geeft - is de verheerlijking van de wolvenjacht als bij uitstek nobel bedrijf. Eenmaal was door de edelen de wolvenjacht beoefend met de rechtmatige en redelijke bedoeling de akkers der boeren van wolven te zuiveren. Wat wonder dat de boer voor den in den wapenhandel bedreven ridder, die leven en oogst hem spaarde, gaarne zijn aandeel opbracht in de algemeene kosten? Nu er, door meer wegen en drukker verkeer, geen wolven meer waren, nu moesten de boeren dulden, dat ze opzettelijk in hun akkers werden gekweekt en moesten ze tweemaal jaarlijks zes weken lang hun eigen gronden mijden, om het gebroed niet te verstoren, mochten ze geen heggen zetten, om de jacht door dik en dun niet te hinderen, moesten ze hun bedrijf verwaarloozen, om de fazanten niet te verontrusten. Want wie nobel was, jaagde op wolf en fazant en daarvoor moest alles achterstaan. Dit kleine voorbeeld kenmerkt de gansche maatschappij, kenmerkt elke maatschappij als uitdrukking van der Eenheid zelf-conservatisme in zelf-vergetelheid: wat eenmaal was gegroeid door een momenteele noodzakelijkheid, werd om zich zelfs wil in stand en in eere gehouden, ook nadat de noodzakelijkheid reeds lang verdwenen was. Want de (redelooze) collectiviteit kan slechts bij de door een voorafgaande individualistische creatie voortgebrachte onderscheidingen blijven, die dan, in een min of meer machtig conflict met de nieuw-ontwaakte individualistische redelijkheid, realisme, weer worden opgeheven, vernietigd, hetzij weerlegd door het scepticisme van den denker, dan wel vervangen door uit het persoonlijk rechtsbesef van den moralist voortvloeiende natuurlijk-zedelijke onderscheidingen. En zóó blind, zoo van alle critiek gespeend waren de nakomelingen van een geslacht dat nimmer een andere superioriteit had gekend dan die van roode hakken en blauw bloed - nu zijn ze het nog,

zoo goed als toen - dat ze zelfs niet bemerkten hoe er een nieuw licht was opgegaan, hoe er een nieuw geslacht was geboren, redelijk, dat is realistisch, over-scherpzinnig, over-critisch en ten gevolge van andere zedelijke en maatschappelijke waardeeringen zelfbewust en prikkelbaar.

Want het proces der zelfherkenning van de Eenheid, waarvan we in Rochefoucauld, in Fontenelle, in Bayle de eerste teekenen waarnamen, - werkt onweerhoudbaar verder, en het Absolute bedient zich daarbij van den mensch, van zijn twijfel, zijn werkelijkheidszin, welke immers na opheffing van alle gesteldheid en stelligheid tot het besef van de Eenheid voert. In het meerendeel der medewerkende individuen kan het daartoe natuurlijk niet komen, zij zijn zich van de strekking hunner geestelijke werkzaamheid niet bewust; de Noodzakelijkheid, de Wil der Eenheid, die in dat moment eigen zelfherkenning beoogt en dus niet langer in het weerstreven der menschelijke intelligentie zichzelf weerstreeft, zet zich in hen om tot lust en overeenkomstig dien lust handelen zij; zoo Bayle en Fontenelle. Zij voltrekken de eerste phase in het moment der zelfherkenning, zooals we die in onze Inleiding als noodzakelijk hebben ontvouwd. Aan de gangbare dogma's immers kan het Absolute niet tot zelfopheffing komen - de zelfonderscheiding moet voorafgaan en de redelooze dogmatische distinctie, die buiten ‘het werkelijke’ staat, zooals en in zooverre als een mummie buiten ‘het levende’ staat, daartoe vooraf worden vervangen door redelijke, individueele onderscheidingen. Dit doen, naar we zagen de her-stellers, die niet tegelijkertijd ook opheffers kunnen zijn, hetzij omdat zij tot de taak van het her-stellen het vertrouwen in eigen stelligheden (gesteldheden) van noode hebben - dan wel omdat ze tegen de consequenties van hun eigen stellingen nog niet opgewassen zijn. Aan de door hen her-stelde, tot levende onderscheidin-

gen her-vormde redelooze dogma's kan dan het Absolute, bij middel van den denker, pas tot de volkomen zelfopheffing komen. En deze aanvankelijke werkzaamheid stempelt hen dan, meer dan hun daden, tot individualisten.

Dit achttiende-eeuwsche individualisme te beschrijven, in zijn opkomst, zijn bloei en zijn bankroet - samenvallend met zijn schijnbare zegepraal, de Fransche Revolutie - is al een zeer netelige taak. Hoe gecompliceerd deed zich reeds het Renaissance-individualisme aan ons voor, en hoeveel te meer dan dit nieuwe mouvement, dat weliswaar volkomen dezelfde trekken vertoont, maar waarin al het voorafgaande, de Reformatie, is opgenomen en verwerkt en waarin de gansche zeventiende eeuw met haar wetten en instellingen weerlegd en opgeheven moet worden. Welk een eindeloos aantal wegen kon het achttiende-eeuwsche individualisme inslaan, is het ingeslagen, in hoevele elkander in onderling misbegrip tegenstrevende groepen konden de menschelijke spiegels en dragers van der Eenheid zelfherkenning en zelfopheffing uiteenvallen, zijn ze uiteengevallen - en hoe weinig, zeggen we maar steeds, kunnen we daarbij van onderlinge invloeden spreken of bepaalde factoren aanwijzen als meer en eerder dan andere oorzakelijk. Ja, hoe geheel en al verdwijnt bij deze beschouwing het begrip ‘oorzakelijkheid’ in de gangbare opvatting, die noodzakelijkerwijs de bijgedachte aan een redeloos en grillig toeval wekt, om plaats te maken voor coïncidentie met een, als we het woord onder voorbehoud mogen gebruiken, ‘wetmatige’, redelijk-geregelde, in het ‘plan’ begrepene wisselwerking.

Waar we de Renaissance kunnen noemen, van menschelijk standpunt beschouwd, een aanloop ter bevrijding van de persoonlijkheid uit de collectiviteit, door een nieuw vermogen zichzelf daarin te onderscheiden, dat zij tevoren had gemist, daar voltrekt de achttiende eeuw de taak der defini-

tieve emancipatie van het Ik. Want al hebben beide perioden, van de Eenheid uit, dezelfde beteekenis, er is niettemin een hemelsbreed onderling verschil tusschen de medewerkende individuen en wel het eenige verschil dat tusschen mensch en mensch reëel mag heeten: het verschil in bewustheidsgraad, dat wil zeggen, in zelf-onderscheidingsvermogen. We zagen het in den aanvang: elke geestelijke ontwikkeling is een verdieping van dat zelf-onderscheidingsvermogen. Het zichzelf onderscheiden, om daarna door de opheffing aller onderscheidingen weer tot zichzelve in te gaan, zichzelf op te heffen, totdat dan de zelfbestendigingsdrang weer de overhand krijgt als een zucht om bij eenmaal gestelde onderscheidingen te blijven - daarin verwerkelijkt zich het gansche proces der aldus eeuwig tegen-zichzelf-gekeerde Eenheid. Welnu, van hoevele onderscheidingen, reëel, want redelijk, zich ook het Renaissance-denken bewust geworden was, niet nog van die tusschen 'Ik' en 'Collectiviteit' - wel onbewust maakten ze de scheiding, maar niet bewust de onderscheiding. Ze keerden zich tegen een maatschappij, die ze verachtten, hetzij om die te trotseeren, dan wel om ze te verbeteren, maar de fundamenteele tweespalt tusschen 'persoonlijkheid en 'collectiviteit' hebben ze niet gevoeld.

De hoogere graad van bewustheid in den achttiende-eeuwschen individualist van den allerhoogsten aanleg - Goethe bijvoorbeeld - doet hem den zin van zijn streven verstaan en de werkzaamheid der Eenheid in haar waren aard, haar ware beteekenis onderkennen. In den Renaissancist ook streefde de Eenheid naar zichzelf, maar het passief-actieve, het werkend-aangewende individu was zich daarvan niet bewust en zag den zin van zijn streven niet verder dan het nabijliggend oogmerk - de achttiende-eeuwer wordt zich, in hem wordt zich de Eenheid volkomen van de strekking harer werkzaamheid bewust en de mensch leert daarvan het

voor zijn ik-heid onbereikbare, aan zijn persoonlijk bestaan noodlottige verstaan. De jonge Goethe heeft zijn streven naar het Absolute herkend en als onvervulbaar ervaren - daarin ligt de grondslag van de achttiende-eeuwsche melancholie, de Weltschmerz, zoo menigmaal zich uitend in zelfmoord, die dan ook niet beduidt een tekort aan, maar een overmaat van vitaliteit, welke wetend te streven naar het onbereikbare, aan het ondraaglijke besef van eigen ontoereikendheid ten gronde gaat. In latere geslachten, in hartstochtelijke temperamenten, zal dit streven naar het Absolute, dat streven van het Absolute naar zichzelf in den mensch, waarin de mensch voortdurend zichzelf weerstreeft, zal dit m o e t e n willen van wat men eigenlijk niet m a g en niet k a n willen, somwijlen worden gevoeld als een boosaardige duperie, het duivelsche drijven van een wreede, duistere Macht - dan zal de Weltschmerz zich versomberen en verdichten tot een hartgrondig pessimisme, en zoo zullen we het in Hebbel zien.

Die hoogere graad van bewustheid toont zich naar den anderen kant als een versterkte zelfbewustheid in iederen zin. Het individu dat in zich weet den drang naar het Absolute en dien drang, gelijk zoo duidelijk uit ‘Werther’ blijkt, weliswaar als een zwaren last, maar tegelijk als het blijk van zijn hoogheid voelt, moet heftig lijden in een maatschappij, waar alleen de distincties van geboorte en rijkdom gelden en hij, moge hij zich in zijn smachten tot het goddelijke voelen reiken, alleen naar zijn naam en zijn geboorte wordt geacht, als ‘rôturier’, geminacht door een verwaten en holhoofdige aristocratische kaste. Zoolang het maatschappelijk instinct tot de levende werkelijkheid hoorde, de maatschappelijke distincties als realiteiten werden gevoeld, dus realiteiten w a r e n , kon het genie voor den edelman buigen zonder iets van zijn geluk en iets van zijn waardigheid

in te boeten. Doch een nieuwe maatstaf, nieuwe onderscheidingen zijn gegroeid in een nieuw geslacht, dat de vernieuwde drang van de Eenheid naar zichzelf, die doods-drang is, reproduceert en dat dus het instinct, 't welk aan de dingen om hun nut en om hun eenmaal daar-zijn hangt, geheel en al mist. Als de Eenheid eigen zelf-conservatisme prijs geeft, dan is er in de (uitnemende) menschen geen conservatisme meer, geen instincten-van-behoud, maar al feller een drang naar redelijkheid, naar het toetsen van alle gangbare waardebepalingen aan de redelijkheid, het stellen van onderscheidingen op redelijken grondslag die daarna, buiten het toedoen en ver voorbij het oogmerk van hen, die ze stellen, altijd opgeheven kunnen en zullen worden. Een der eerste resultaten is de erkenning van de persoonlijke superioriteit op grond van de persoonlijke waarde, als eenige maatstaf, zonder aanzien van rang en fortuin - iets waaraan de zeventiende eeuw eenvoudig niet dacht - en dat gevoel tezamen met het diep besef van ontoereikendheid tegenover het Goddelijke, vormt het dan zoo veelvuldig voorkomende Werther-temperament, saamgeknoopt uit de fierheid en de zelfverguizende melancholie, hoogheid tegenover de grooten der aarde en deemoed jegens God, die zoo duidelijk blijken in het relaas van Werthers zelfmoord en zijn begrafenis.[1)]

1) Dat de wijze waarop Werther volgens eigen besluit ten grave werd gevoerd - ‘handwerklieden droegen den baar, geen priester heeft hem begeleid’ - niet als de gril van een overspannen jonkman, maar als een belangrijk symptoom van den tijdgeest moet worden opgevat, vindt, behalve in het voelbaar gewicht der woorden-zelf, nog een eigenaardige bevestiging in Goethe's ‘Dichtung und Wahrheit’:
Von Ochsenstein, der altere jener drei Brüder, deren ich oben als unserer Nachbarn gedacht, war, bei seiner eingezogenen Art zu sein, während seines Lebens nicht merkwürdig geworden, desto merkwürdiger aber nach seinem Tode, indem er eine Verordnung hinterliesz, dasz er morgens früh, ganz im stillen und ohne Begleitung und Gefolg, von Handwerksleute zu Grabe gebracht sein wolle. Es geschah, und diese Handlung erregte in der Stadt, wo man an prunkhafte Leichenbegängnisse gewöhnt war, groszes Aufsehn.’ ‘*Ich - führe diesen Umstand an, weil er eins der frühern Symptone jener Gesinnungen von Demut und Gleichstellung darbietet, die sich in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts von oben herein auf so manche Weise gezeigt haben und in so unerwartete Wirkungen ausgeschlagen sind.*’ De laatstc woorden toonen duidelijk, hoezeer Goethe den algemeenen zin van zulke schijnbaar-bijkomstige feiten en gebeurtenissen heeft gevat. (Cursiveering van ons).

Bij die algemeene verhooging van den zelf-bewustzijnsgraad, die het achttiende-eeuwsche individualisme in aanleg tot iets veel gecompliceerders maakt dan dat van de Renaissance, voegt zich dan nog de erfenis van de zestiende en de zeventiende eeuw, van de Reformatie. We hebben gezien, hoe de autoritaire latere leiders van de Reformatie, in wie de zelfbehoudswil der Eenheid over de ontbindende Intelligentie zegevierde, de zuivere grondslagen der Reformatie hebben geknot en verstard, waar deze zich deden kennen als opheffend (ontbindend) en verwarrend - maar aan de formules hebben ze niets kunnen veranderen en den Bijbel, dien ze den mensch tot eigen onderzoek in handen gaven, hebben ze nimmermeer terug kunnen vorderen. Zoolang de gemeente daarin alleen las, wat de voorgangers wilden dat ze lezen zouden - en dit geschiedde, zoolang het autoriteiten-geloof levend was en de autoriteiten hunnerzijds blind - werd het ‘gevaarlijke’ van dat erfdeel even weinig gevoeld als het gevaarlijke van Plutarchus, als het gevaarlijke der formule van Descartes, maar het openbaarde zich, toen een nieuw geslacht er niet meer in las wat anderen wilden, maar wat de eigen oogen bij voorbaat zagen en het eigen hart bij voorbaat beleed - zoodat ze dan ook overal elders de bevestiging daarvan zouden hebben gevonden. Zoo begonnen dan ook in het achttiende-eeuwsche individualisme de door de Reformatie in letterlijken zin v a s t g e l e g d e gedachten

van zedelijke aansprakelijkheid op christelijken grondslag zich wederom los te werken - van star-uniform weer beweeglijk, vloeiend, veelzijdig, individualistisch te worden - en nam het individualisme in zeer velen, o.a. in Lessing en in Rousseau, een ethisch, christelijk karakter aan.

Zoo zullen we, aan de hand van verschillende personen en feiten, nog andere karakteristieke verschillen kunnen opsporen, houden we ons voorloopig bij de groote overeenkomst tusschen de beide mouvementen.

Zoo goed als het vroeg-christelijke individualisme, in zijn neiging tot opheffen van dogmatieke gesteldheden, de 'Verzoeningsleer', het Deïsme van Philo - en daarna het Renaissance-individualisme, in gelijksoortigen opheffingsdrang het Deïsme van Pico heeft voortgebracht, zoo brengt de achttiende eeuw reeds in haar aanvang het Deïsme van Toland en Shaftesbury voort. Philo trachtte, als Jood, de Mozaïsche voorschriften allegorisch en symbolisch te verklaren, uit te heffen boven hun aard van begrensd-maat-schappelijke wet van onwrikbare stelligheid, tot een openbaringswijze van de Goddelijke Wijsheid, in wezen één met de wijsheid van Plato en met die tezamen dan ook in de Wijsheid op-te-heffen. Het maatschappelijk-kerkelijk instinct verfoeit van nature zulk een 'verzoening', verzet zich uit een innerlijke aandrift, die de drager volgt, maar niet begrijpt, tegen alles wat naar 'verlegging van de grenssteenen', naar opheffing van gesteldheden, dat is naar zelfopheffing, zweemt! Het fundamenteel onmaatschappelijke karakter van de achttiende eeuw verraadt zich dus weer onmiddellijk in de behoefte van een Lord Shaftesbury om te 'verzoenen', om te symboliseeren, om bijvoorbeeld het voor de rede onverteerbare en onbegrijpbare - maar als distinctie en merkteeken eener collectiviteit niets te minder bruikbare en daarom niets te

minder gretig aanvaarde en verdedigde - dogma der Drie-Eenheid op-te-heffen tot een Drie-Eenheid van Waarheid, Goedheid en Schoonheid - een bijzonder stoute gedachte voor een tijd, die toch nog steeds met beide beenen vast zat in het moeras van de theologie.

Overal wordt het begrensd-dogmatische vervangen door het onbegrensd-symbolische en dit is in zijn onbegrensdheid dan ook wel zoo algemeen, dat het zich in vele verschillende temperamenten tot vele verschillende karakters vormen kan, zooals de individualistische periode, welke wij thans gaan beschrijven, ons overvloediglijk te zien geeft.

In de eerste plaats werd Deïsme het aangewezen geloof van de velen, die eigenlijk geen ‘geloof’ in den ouden zin meer van noode hadden, en in wie de zeventiende-eeuwsche theologische belangstelling reeds plaats maakte voor de achttiende-eeuwsche natuurwetenschappelijke belangstelling, dat is weer: het zeventiende-eeuwsche kerkelijk-maatschappelijke instinct, voor het achttiende-eeuwsche individualistische instinct. De Natuur, we zagen het en zeiden het herhaaldelijk, is de vijandin der kerken en collectiviteiten; in de kerk, van de theologie, leert de mensch, dat hij (en de zijnen) alleen boven anderen gelijk heeft, dat hij (met de zijnen) alleen boven anderen uitverkoren is, door het aannemen van bepaalde dogma's, het volgen van bepaalde wegen. ‘Opdat het u wel ga’ is de eenige leus; hier als overal in de collectiviteit is het slechts te doen om ‘to be easy here and happy afterwards’, waarvoor gehoorzaamheid, volgzaamheid de voorwaarden zijn. De kennis van en de liefde tot de natuur (die veel later op haar beurt gedogmatiseerd zal worden en dan ook in dien zin geen baten meer afwerpt!) verlost den mensch van die pretenties en die wanen, maakt hem vrij in een besef van zijn onvrijheid, hoog in een besef van zijn nederigheid en

nietswaardigheid, waaruit geen volgzaam nakomen van bepaalde wetten hem tot beteren staat verheffen kan, maar alleen het persoonlijke streven naar persoonlijke volmaking op individualistischen grondslag. Doch dit is alreeds pantheïsme en daartoe reiken slechts de weinigen. In het algemeen verhoudt zich het achttiende-eeuwsch Deïsme tot de zeventiende-eeuwsche dogmatieke theologie als het midden-negentiende-eeuwsch positivisme tot de vroeg-negentiende-eeuwsche Roomsche romantiek. De belangstelling is verlegd. Het 'hiernamaals', met zijn 'loon' en 'straf', de Schrift, waaruit een iegelijk zijn 'gelijk', dat is zijn recht op gehoorzaamheid van anderen en macht voor zichzelf komt puren, is er niet langer het zwaartepunt van, doch het hier-beneden, met zijn leerrijke wonderen en onontgonnen schatkameren vol kostelijke kennis. Men eert nog vagelijk den Schepper als den grooten Bouwmeester, maar wijdt zich dan verder aan wat kenbaar en doorgrondbaar schijnt. Aan deze weinig-speculatieve zijde van het Deïsme beantwoordt de weinig-speculatieve, materialistisch-sensualistische filosofie van Locke. Zij is de filosofie voor een geslacht van ontdekkingsreizigers en natuurvorschers. Want ook hier is weer een trek van gemeenschappelijkheid tusschen achttiende-eeuwsch en Renaissance-individualisme; beide perioden zetten zich in met groote ontdekkingsreizen, beide beteekenen ook in dien zin: Ontdekking van Mensch en Wereld. En dezelfde practische geesten, die in een periode van theologische belangstelling hun 'leiddraden tot de Eeuwigheid' schrijven, komen in een deïstisch-natuurweten-schappelijke periode tot een materialistische filosofie.

Het Individualistische, anti-maatschappelijke karakter van het Deïsme werd in Engeland onmiddellijk onderkend en derhalve werd het van overheidswege onderdrukt. Vrome lieden lieten legaten na voor de bekeering der Joden en

voor de bestrijding der deïsten en atheïsten. De Engelsche zin voor den ‘gulden middenweg’, waardoor Engeland noch de uitersten van autoritairen dwang, noch die van revolutionnaire eigenwilligheid in hun volle scherpte heeft gekend, schoon het groote rhythme zich daar zoo goed als elders liet gelden - hield de Kerk als nuttige instelling in stand en in eere bij velen, die door hun inzichten de Kerk ruimschoots ontwassen waren. Voltaire stond verbaasd, toen hij vernam dat Newton een ‘Ariaan’ was geweest en de groote Deïstische filosofen, Locke en Hume konden zich evenmin van het maatschappelijk instinct, dat de Kerk als een nuttige noodzaak voelt, geheel vrijmaken en deden in die richting herhaaldelijk concessies.

Die zin voor het gematigde en evenwichtige, waarbij mensch en maatschappij beiden tamelijk gezond kunnen blijven, blijkt wel heel duidelijk uit den geest der toonaangevende moralisten van die dagen, de Spectatoriale grootheden Addison en Richardson. Tusschen het verheven Spinozistisch Pantheïsme en de daarmee samenhangende moraal, het latere idealisme van Rousseau en zijn geestverwanten eenerzijds - de glimlachende corruptie en gewetenlooze lichtzinnigheid gedurende de Restauratie der Stuarts anderzijds, is deze soort nuttigheidsgodsdienst, deze zedelijke eerste hulp bij ongelukken, met als hoogste oogmerk ‘to be easy here and happy afterwards’ - de moraal van de gematigdheid en van het fatsoen, van de Christelijkheid, die succes en rijkdom geenszins buitensluit, deze juist in het uitzicht stelt, als loon voor vlijt en braafheid, zooals Addisons eigen lofzangen op den schelm Marlborough, zijn vleierij van den hofpoéet Dryden, zijn op die wijze verkregen jaargeld van den koning en zijn staatssecretarisschap van Ierland hem volstrekt niet hebben belet van zichzelf op zijn doodbed te getuigen: ‘Hier sterft een Christen.’

Waar nu dit soort maatschappelijk Christendom de overhand hield in Engeland, daar kan het niet verbazen dat hetzelfde land, 't welk de Fransche revolutionnairen bij wijze van spreken hielp aan hun filosofie, later de wijkplaats werd voor de verdreven Fransche aristocraten. De zin voor het nuttige, het maatschappelijke zegevierde over het revolutionnaire individualisme, in hoe glorieuze vlammen het later ook oplaaien zou. Anders ging het in Frankrijk.

Indertijd, over de Renaissance sprekend, zagen we de door het Humanisme opgezette taak noodzakelijkerwijs in tweeén vallen, in Renaissance en Reformatie. Het optreden tegen de toenmalige almachtige Kerk-Maatschappij was zulk een levensgevaarlijk werk, dat dit alleen door de voor het leven en zijn verlokkingen onverschilligen, door de geboren martelaars-temperamenten kon worden verricht. In de onartistieke geringschatting voor uiterlijke schoonheid, weelde en praal die Thomas Morus als karaktertrek van zijn Utopiérs noemt - en roemt; want elk maakt van zijn nood een deugd - herkenden we reeds in aanleg den man, die voor Hendrik VIII later niet wijken en als martelaar rustig sterven zou - in Erasmus' levenslustigen aard, zijn aesthetische verfijning, zijn zin voor tafelgeneucht en geestigen tafelkout zijn ongeschiktheid tot dat martelaarschap.

Deze scherpe verschillen laten zich in het onderhavig individualistisch mouvement niet in die mate meer gelden, het voeren van oppositie was niet zóó levensgevaarlijk meer. De Renaissance had ‘verdraagzaamheid’ ervaren en geformuleerd, de zeventiende eeuw had deze weliswaar geloochend, maar het woord, de Idee kon niet uitgewischt worden; juist als de Idee van gewetensvrijheid, was die van verdraagzaamheid slechts ‘vast-gelegd’ - kon zich weer loswerken, en behoedde zelfs in haar verstarden staat de vijanden van de Kerk voor haar allerergste excessen. De opheffing

van het Edict van Nantes spreekt niet bepaald van verdraagzaamheid, maar een Bartholomeusnacht was toch in 1685 niet wel denkbaar. Ongetwijfeld heeft menig Jezuïet Voltaire hartgrondig naar folterbank en brandstapel verwenscht - maar menigeen ook was geneigd zich te schamen over diezelfde driften, die anderen eenmaal in trots en oprechtheid hadden beleden en uitgevierd. Dat was het verschil. Doch opjagen, verontrusten, verbannen en belasteren waren en bleven het deel van wie zich verzetten dorsten, en zoo vinden we dan dezelfde onverschilligheid voor het leven en zijn genietingen, die de kracht was van den oudsten Christen-martelaar en van den lateren Reformator, in verband met hunne bestemming, toch weer terug in temperamenten als Lessing en Rousseau, die dan van het Luther-type - tegenover Goethe en Voltaire, die meer van het Erasmus-type zijn, meer intellectueel en minder apostolisch, in wezen dus toch hetzelfde verschil.

Maar in dit nieuwe mouvement is er een ander verschil, een andere lijn waarlangs de werkzame geesten uiteenvallen in verschillende kampen: één kamp dat de groote geestelijke vrijmaking voltrok en een dat de groote maatschappelijke vrijmaking voltrok, een dat de grondslagen legde tot het moderne denken en voelen - dat is: waarin zich de Eenheid het eerst onder deze vormen aan zich zelf openbaarde - en één dat, op dezelfde wijze opgevat, de grondslagen legde van de moderne rechtsopvattingen, de groep van de Duitsche Hamlets, en de groep van de Fransche Don Quichotte's - de laatste de groep, die (her)-stelt, de eerste de groep, die opheft.

De algemeen-individualistische begrippen en opvattingen van betrekkelijkheid en verdraagzaamheid, van gelijkheid en vrijheid namen derhalve in Frankrijk die zoogenaamd materialistische vormen aan, omdat Frankrijk van ouds het

land van de daden, de Fransche geest de tot daden meer dan tot bespiegelen aangelegde, als de Romeinsche meer dan als de Grieksche schijnt te moeten wezen - wat in een tijdperk van algemeen anti-maatschappelijk streven dan leidt tot het aanstoken van revoluties - waartegenover de Duitsche geest meer tot bespiegelen, minder tot daden schijnt geneigd, meer tot veelzijdig peinzen dan tot eenzijdig handelen, een verschil 't welk bij fundamenteele overeenkomst van levensopvatting bij lange na niet zoo groot is als het schijnt en als propagandisten van nationalistische denkbeelden en idealen het wel willen doen voorkomen en reeds een veel geringer verschil dan er bijvoorbeeld bestaat tusschen een Duitscher van 1750 en een Duitscher van 1918. We komen hierop terug.

Als men dus van Engeland kan zeggen dat de filosofie er wordt neergehaald tot het practische leven, tot een catechismus en een leiddraad ‘to be easy here and happy afterwards,’ dan kan men van Frankrijk zeggen dat men daar dat practische leven tracht op te heffen tot de filosofie en met het daarin goed en geldig geachte in daadwerkelijke overeenstemming te brengen - terwijl dan in Duitschland filosofie en leven uit elkaar gehouden worden, in het zuivere begrip, dat het een zich niet zonder scha tot het ander opheffen, noch het ander tot het een zich neerhalen laat - een zuiver begrip vol netelige consequenties.

In overeenstemming met die ‘arbeidsverdeeling’ werd het oorspronkelijk Deïsme in Frankrijk: materialisme, overwegende belangstelling in het ‘geschapene’ zonder veel bekommering omtrent den Maker, belangstelling in mensch, maatschappij en natuur, drang om te kennen, te doorgronden, te weten en vooral om in overeenstemming daarmee en op de aldus verworven basis te handelen. In Engeland zakte het hoe langer hoe meer tot Kerkverband en Kerkbelijdenis

terug - in Duitschland daarentegen hief zich het Deïsme tot pantheïsme op, aanvankelijk onbewust, dan onbeleden, ten slotte bewust en beleden. Dit kon niet uitblijven. In de vaag-monotheïstische opvatting van het Deïsme, waar 'God' zich eigenlijk nergens bevindt, kan de doordenkende geen vrede vinden, evenmin in het materialistisch atheïsme, dat voor 'God' onverschillig is, omdat het een andere taak te verrichten, een andere functie te vervullen heeft - en zoo moest het dan door de formule 'God is i n alles', die het onderscheid tusschen Schepper en Schepping, de laatste, de groote, fundamenteele distinctie niet opheffen kan, noodzakelijkerwijs komen tot het pantheïstische 'God is alles', waarin de volkomen Eenheid is bereikt, alle dualisme weggevallen, alle distinctie opgeheven, zelfs die tusschen Schepper en schepsel, tusschen Geest en Stof, en daarmee tusschen Goed en Kwaad, tusschen 'minder' en 'beter'.

Zoo beleefden het de Duitsche Hamlets, dichters en denkers, min of meer volledig, naar de mate hunner geestelijke krachten. Want altijd en in alles 'pantheïstisch' te voelen, is den uit distinctie-wil ontstanen, krachtens distinctie-drang levenden mensch een ondoenlijkheid, hij mag niet, kan niet voortdurend de Eenheid begrijpen, dit begrijpen ware z i j n , ware de dood van den mensch als individu. Het gaat hem op het allerbest zooals het Faust met den Aardgeest ging:

> 'Hab' ich die Kraft, dich anzuziehen besessen,
> So hatt' ich dich zu halten keine Kraft.'

Daarbij stond iedere collectiviteit, kerkelijke en maatschappelijke, dreigend tegen het bewuste en beleden pantheïsme gekant. Want pantheïsme en atheïsme golden gelijkelijk verderfelijk en beteekenen in de collectiviteit ook beide inderdaad een afwijzen van algemeene moraal, waartegenover de 'atheïst' onbewust en de pantheïst bewust

de uitsluitende zedelijke aansprakelijkheid van den mensch tegenover zijn eigen innerlijken God, zijn eigen geweten belijdt. Zóó weinig dorst men dit uiterste van individualisme, waarin God-en-Ik samenvallen, waarin alle gedachte aan straf en belooning is opgeheven in de formule ‘deugd is geluk’ - zoo weinig dorst men dit aan, want zoo weinig begreep men het eigenlijk zelf, dat Mozes Mendelssohn - zelf om zijn Talmud en Thoracritiek de Joodsche Luther geheeten! - zijn vriend Lessing na diens dood meende te moeten verdedigen tegen de ‘beschuldiging’ dat Lessing pantheïst was geweest. Bewust en rijp pantheïsme is dan ook wel het einde van den weg, van de keten der onverbiddelijke consequenties, waartoe de onbelemmerde Rede, eenmaal zich aan ‘geopenbaarde Waarheden’ ontworsteld hebbende, waartoe de Eenheid, eenmaal uit zelfvergetelheid tot zelfherkenning ontwaakt, noodzakelijkerwijs zichzelf moest voeren, het volmaakte Eenheids-besef, 't welk als Spinozistisch pantheïsme de Eenheid van Schepper en Schepping, als Kantiaansche filosofie de Eenheid van Subject en Object ervaren en beleden heeft.

Doch ineens kon het daartoe niet komen. Het uitspreken eener formule valt licht genoeg, maar een formule te begrijpen, uit te bouwen, toe te passen, tot werkelijkheid te maken, zoodanig dat niet voortdurend de zoekende onbewust zichzelf weerspreekt (de bewuste zelfweerlegging is juist de echte redelijke werkzaamheid) daartoe was toentertijd een menschenleven, een enkel menschengeslacht niet toereikend. Elk volgend geslacht voegde dus bij de tot gemeengoed verwerkte erfenis van het vorige geslacht de resultaten van eigen, gestadige overdenking - dit proces, naar zelfopheffing wijzend, ging gepaard met een afneming der collectieve instincten en zoo konden, durfden dan pas de achterkleinkinderen de gedachten hunner overgrootvaders

ten volle realiseeren; de Eenheid, in de eersten tot een dageraad van zelfontdekking gekomen, klimt in de laatsten tot den vollen dag. Descartes sprak het woord uit van den twijfel, door velen, elk naar zijn aard, overgenomen en herhaald, Bayle en zijn geestverwanten bezaten de formule van de betrekkelijkheid - beide waren ook reeds het deel der Renaissance geweest - doch pas de volslagen filosofen der latere geslachten konden, mochten die wegen ten einde toe gaan. Wie de sterk-pantheïstisch-getinte beschouwingen van Schiller over ‘God’ en ‘Natuur’ leest, stuit telkens op monotheïstische ketterijen, op een onvermogen ‘God’ en ‘Wereld’ werkelijk, voortdurend en natuurlijk (dat is: zonder gespannen verstandelijke zelfcontrôle) als één te begrijpen en niet te scheiden - Schiller voelt zich zelfs nog en noemt zich nog bij ettelijke gelegenheden: Protestant! In hem is het pantheïsme nog maar zeer onrijp - in de geesten van Kant en Goethe nadert het pas de grenzen van het menschelijk vermogen om de Eenheid natuurlijkerwijs te vatten en te beleven, vermogen, waarvan we moeten vreezen, dat het ook in de grootsten toch nimmer heel groot kan zijn.

De geestesbeweging, welke aan dien vollen bloei voorafging, heeft men zeer eigenaardig ‘Aufklärung’ genoemd - ze is, van de Eenheid uit, een afrukken van oude blinddoeken, ze is als het breken van ijskorst en eierschaal, waar-onderuit het verstolde en verstilde leven tot nieuwe beweeglijkheid ontwaakt. Dat de ‘poëzie des levens’ het daarbij zwaar te verantwoorden kreeg, dat de ‘wieders’ van het onkruid des bijgeloofs ook de bloempjes des geloofs hebben uitgerukt, zooals Heine het uitdrukt, dit alles kon niet uitblijven. Hoogelijk onbillijk zou het zijn, den mannen van de Aufklärung te verwijten dat ze het leven ontluisterd hebben - maar die onbillijkheid was weer billijk in hun directe

nakomelingschap. Tegenover de theologische absurditeit en der theologen tyrannie van de zeventiende eeuw stelde de Aufklärung, die later vooral in Berlijn tot bloei kwam, waar ‘de boekhandelaren Nicolaï en Frederik de Groote, het gekroonde materialisme, den schepter zwaaiden,’ om met Heine te spreken, de negatieve, heilzame werkzaamheid van weerspreken, bespotten en loochenen. Was ze daarin niet ‘te ver’ gegaan, dan was ze ook niet ver genoeg gegaan. Om iets te kunnen uitroeien, moet men het haten en wie iets haat, ziet er de deugden, de voordeelen, de goede kanten niet van. Liefde en haat zijn de werkdadige krachten, waaraan de gematigdheid van nature vreemd moet zijn. De matiging bewerkstelligt zichzelf in hun resultante, zij-zelf kunnen, mogen die niet betrachten. De zoogenaamde pedanterie van de leiders der Aufklärung is van alle tijden - want altijd en overal hebben menschen zich ingebeeld dat zij-zelf het Licht ontstaken, waarin ze het absurde en verdraaide van andermans redenen herkenden - wij voor ons begrijpen echter, dat er geen sprake was van een persoonlijke superioriteit van elken achttiende-eeuwschen twijfelaar, boven elken zeventiende-eeuwschen geloovige; de eerste was eenvoudig in de vernieuwde zelfherkenning en zelfbestreving van de Eenheid buiten eigen toedoen innerlijk bevrijd. De zeventiende-eeuwer was niet minder groot in zijn geloof dan de achttiende-eeuwer in zijn twijfel - maar in de achttiende eeuw beduidde geloof op den ouden grondslag wel inferioriteit, gebleken onvatbaarheid om in de voorhoede te gaan, de Eenheid in haar nieuwe bestreving te weerspiegelen. In de zeventiende eeuw was men tot het geloof, in de achttiende tot den twijfel de ‘uitverkorene’. Wanneer we lezen, dat de goede Nicolaï het woord ‘engel’ als koosnaam in zijn huis verbood, omdat het hem aan ‘barbaarsch bijgeloof’ herinnerde, dan kunnen we den afkeer van het geslacht dat na

hem kwam, van den jongen Schiller en den jongen Goethe begrijpen, ook nog den haat van de daarna komende vroeg-katholieke Romantische school, die immers juist weer zoo iets geheel anders zoeken zou - totdat dan Heine, de groote vertegenwoordiger van de laat-Romantische, de zoogenaamde Protestant-Romantische school, de samenvatting van al het voorafgegane vóór- en tegen, ja en neen, de humorist en bewonderaar van Hegel, de Aufklärung dan eindelijk haar recht heeft doen wedervaren. Haat noch liefde konden hem meer dienen, die aan andere bronnen zijn natuurlijk wezen bekrachtigen moest, daarom was hij van haat en van liefde bevrijd. De taak der vorige geslachten was, elk zijnerzijds een afzonderlijk deel te vervullen in het groote proces, de emancipatie van het Ik, en ze moesten daartoe, juist omdat en in zoover ze werkdadig waren, het inzicht in den onder-lingen samenhang der elkaar schijnbaar-weerstrevende en bestrijdende groepen missen. De achttiende eeuw heeft nog geen geesten voortgebracht, die volharden kunnen in wat ze zelf een eenzijdigheid weten en wier hartstocht ook zonder illusies toereikend blijft - daartoe moest een nog weer verder tijdperk zijn vervulling krijgen. Daarom konden de jonge pantheïsten in de Aufklärung-mannen niet hun eigen wegbereiders, hun noodzakelijke voorloopers zien. Evenals de Renaissance toont de achttiende eeuw voorbeelden te over van menschen die elkaars in wezen overeenkomende werkzaamheid niet begrepen en niet waardeerden, omdat ze alleen hun eigen deel in het algemeene vrijmakingsproces als het eene-noodige, en eenig-belangrijke beschouwden. Zoo hebben Lessing en Voltaire, de beide ‘pioniers voor verdraagzaamheid’, elkaar gehaat om hun verschillende aesthetische inzichten. Lessing vond in Shakespeare, de ongebonden, vrije menschelijkheid, zijn eigen ethisch-aesthetische idealen terug, Voltaire, in ander opzicht vrijgemaakt, maar

in aesthetisch opzicht aan de oude orde verkleefd, bleef blind voor de innerlijke overeenkomst tusschen eigen geest en Shakespeare's geest. Hij schimpte Shakespeare een Engelschen clown en noemde ‘Hamlet’ en ‘Romeo’ nauwelijks duldbaar voor een gehoor van Italiaansche matrozen! Frederik die Groote, als Voltaire en onder diens leiding - slechts mogelijk door eigen aard - evenzoo aan de zeventiende-eeuwsche Fransche aesthetiek verkleefd, weerstreefde in de opkomende letterkunde en filosofie van zijn land - weerstreving zoo duidelijk blijkend uit de fameuze brochure van 1781, waarin hij o.a. den jongen Goethe lesjes geeft en de les leest! - een deel van zijn eigen wezen. Want ook zijn eigen wezen was individualistisch en hij behoort als vorst tot het type van Lorenzo de Medicis, niet tot dat van Lodewijk XIV. Hij was redelijk en in menig opzicht realistisch. Voor zoover hij leefde en leven wilde, dus ‘distinctie’ als zelfbehoud van noode had, zocht hij de onmaatschappelijke intellectueele en zedelijke, de persoonlijke distinctie. Tegenover de hofpraal en het hofceremonieel stond hij veel meer als een Lodewijk XI dan als een Karel van Bourgondië, veel meer als een Renaissance-vorst dan als een zeventiende-eeuwsch vorst, een maatschappelijk vorst, die zich alleen in en door praal en dogmatisch ceremonieel in de uniformiteit, waartoe hij behoort, van zijn onderdanen onderscheidt, zooals dezen zich onderling ook alleen daardoor onderscheiden en wiens wezen-van-vorst dus daaruit als het ware is opgebouwd, voor wien praal en ceremonieel derhalve realiteiten zijn. Redelijk besef van verhoudingen deed hem breken met het dogma zijner goddelijkheid: hij heeft zich ‘den eersten dienaar van zijn volk’ genoemd. Redelijkheid, realisme deed hem het fictieve, onwezenlijke der menschelijke majesteit tegenover het reëele, wezenlijke der goddelijke majesteit onderscheiden; hij verbood, dat men hem in de

officieele gebeden ‘Majesteit’ zou noemen, het officieele gebed moest luiden: ‘Zegen den Koning, Uwen knecht’. Welk een verschil met den geest van de zeventiende-eeuwsche Fransche koningen, die God bijna als h u n knecht beschouwen, de bekrachtiger van hun besluiten, de heiliger van hun daden! De groote trek van Renaissancistische-achttiende-eeuwsche verdraagzaamheid spreekt ook in hem: laat elkeen in mijn rijk op eigen wijze zalig worden. Uit het feit dat hij als jongen vaak een Franschen roman mee naar de Kerk nam, dien hij in zwart marokijn had laten binden om zijn strengen vader te doen gelooven dat het een Luthersch gezangboek was, blijkt volstrekt niet dat hij een minder religieus man was dan de ‘goed-katholieke’ Lodewijk XIV, wel, dat in hem het autoriteits-instinct, collectiviteits-instinct als kerkelijk instinct verminderd was. Dat Frederik de Groote Lessing zóó miskende, dat een zijner vurigste bewonderaars, Gleim, er ‘wild’ bij werd, en hem passeerde als koninklijk Pruisisch bibliothecaris ten gunste van een middelmatig Franschman is wellicht het helderste bewijs hoezeer menschen in hun tijdgenooten voortdurend hun eigen wezen weerstreven moeten!

Het is van algemeene bekendheid dat Frederik de Groote zijn landgenooten de wetten wilde voorschrijven op taalkundig, litterair en natuurfilosofisch gebied, dat hij het Duitsch wilde Italianiseeren en zoo meer, maar hij deed dit niet in zijn hoedanigheid van heerscher, maar in die van man, die het beter meent te weten dan anderen. Zijn apodictisch optreden was niet op een besef van maatschappelijke, maar op een besef van persoonlijke superioriteit gebaseerd. In den van nature hoogmoedige doet zich individualisme voor als zelfoverschatting en zelfverheerlijking, zoo goed als het den van nature immoreele of amoreele tot een overweldiger maakt - maar deze hoogmoed en deze ‘slechtheid’ zijn weer

in zooverre redelijk, dat ze erkend en verantwoord worden, dat ze berusten op realiteiten, terwijl in den egocentrische de hoogmoed berust op de collectieve fictie van de superioriteit der geboorte of van het fortuin, en de slechtheid gepaard gaat met een mateloos gevoel van zedelijke meerderheid.

Om al deze individualistische, redelijke trekken - waartoe we ook een ingeschapen afkeer van juridische en theologische subtiliteiten rekenen en een sterke neiging den onaf-hankelijk-zoekenden, ruim-denkenden geest boven den vakman de voorkeur te geven - heeft Carlyle, we zeiden het eerder, Frederik den Grooten een ‘gekroonde realiteit’ genoemd - en dit sluit volkomen op wat we naar aanleiding van Macchiavelli indertijd van realisten en realisme hebben gezegd. Den Vorst van het andere type, den maatschappelijken vorst bij ‘Gods Gratie’, waarvan Lodewijk XIV de meest markante vertegenwoordiger is, hebben we dan ook met het volste recht een ‘gekroonde fictie’ genoemd.

Zoo zien we dus de gesteldheden in het godsdienstige (de dogma's, die niet zoozeer ‘geloofsartikelen’ dan wel distinctiemiddelen zijn, waardoor de kerkelijke collectiviteiten zich van elkaar onderscheiden, waardoor ze dus bestaan), omgezet, versmolten, opgeheven worden tot Deïsme en pantheïsme - en de met hen samenhangende moreele dogma's moeten krachtens hetzelfde proces deelen in hetzelfde lot. We zeiden en toonden eerder aan, dat een individualistisch mouvement altijd inzet met de vervanging van de in de uniformiteit bestaande gesteldheden en stelligheden op ethisch gebied, waarbij ‘nut’ het werkende richtsnoer is, waarbij op daden en niet op drijfveeren, op uitkomsten en niet op oogmerken wordt gelet - door nieuwe waardeeringen (nieuw en altijd oud) op den grondslag der beoordeeling van motieven en oogmerken. Dit verschijnsel deed zich reeds voor in Rochefoucauld en stempelt dezen tot achttiende-

eeuwer. In Pierre Bayle vindt het voortzetting, waar hij onderscheid maakt tusschen schijn-Christenen en Christenen en liefdeloosheid noemt als de ergste ketterij. Dat die uiting in hooge mate ‘onrechtzinnig’ is, en op zichzelf een doodelijke ketterij in het oog van elken kerkelijke, dat liefdeloosheid en harteloosheid zich immer verdroegen en nog steeds uitnemend verdragen met strikte ‘rechtzinnigheid’, behoeft geen betoog. De door Bayle gemaakte onderscheiding geldt in orthodoxe kringen nog steeds als een even erge ketterij (en volkomen terecht) als het antwoord, dat in onze dagen een dominee gaf aan een ‘rechtzinnigen’ boer op zijn vraag of hij wel lid van een coöperatie mocht worden en of met het ‘Teeken des Beestes’ in de Openbaring niet is bedoeld het lidmaatschap van een coöperatie - dat hij maar liever zijn rogge en tarwe behoorlijk aan de regeering opleveren moest! Zulk een antwoord heeft met ‘zaligheid’ en ‘godsdienst’ niets te maken en zou door elken ‘atheïst’ gegeven kunnen zijn - het bewijst dan ook alleen, dat alle modernisme slecht gedurfd en onrijp atheïsme of pantheïsme, en de moderne dominee een tastbare tweeslachtigheid is.

Het veranderd inzicht in de natuur van de zonde, het besef dat niet dogma's, maar daden iemand tot Christen maken, voert dan in een verder stadium, tot een gevoel van gemeenschappelijke medeplichtigheid aan gemeenschappelijk kwaad; daarmee samenhangend openbaart zich afkeer van maatschappelijk-kerkelijke schijndeugd en vooral ook afkeer en walging van het maatschappelijk optimisme. Het scherpe ageeren tegen ‘officieel optimisme’ is, we zeiden het reeds, een opvallende trek in het anti-maatschappelijk individualisme van de achttiende eeuw. Er is gedurende den oorlog veel en scherpelijk over dit ‘officieel optimisme’ gesproken, in de natuurlijk ook in dit opzicht vlekkelooze ‘neutrale pers’, die er zelf bij toeval niet toe was verplicht! In alle

oorlogvoerende landen verbloemde de regeering mogelijke fouten der legeraanvoerders, en verheelde de zware wonden, land of leger of beiden geslagen, met geen ander doel dan der critiek den mond te snoeren en eigen standpunt ongehinderd door te zetten.

Ook hier blijkt weer duidelijk, dat de oorlog niets is geweest dan de brand in een altijd smeulend huis, dat het ‘à la guerre comme à la guerre’ niets anders is dan het ‘les affaires sont les affaires’ en dat de fundamenteele tyrannieke redeloosheid van elke collectiviteit alleen wat scherper dan in vredestijd naar voren treedt, maar niet in en door den oorlog is ontstaan. Holland kende het ‘officieele optimisme’ evengoed in den tijd van Max Havelaar, als Frankrijk het kende in den tijd van generaal Foch! Het ‘optimisme’ toch is de mooie naam voor den onwil (de onmacht) van den maatschappelijke van alle tijden om het ware wezen en de noodlottige uitwerking der maatschappelijke dogma's en moreele maximen te doorgronden en eigen corruptie te aanschouwen, optimisme is dus altijd ‘officieel’. De maatschappelijke kunstenaar is optimistisch: hij laat steeds de deugd beloonen - den heldenmoed zegevieren, denken we aan Corneille. Dat ook Molière ‘optimist’ is, blijkt het best uit zijn ‘Misanthroop’. Het pessimisme is daar als een anomalie, een afwijking, een ziekte voorgesteld. Shakespeare, de onmaatschappelijke Renaissance-kunstenaar, is pessimist; het blijkt uit zijn ‘Timon’, wiens pessimisme geenszins een ‘ziekte’ is - het blijkt uit ‘King Lear’, wiens pessimisme evenzeer door de gebleken slechtheid van anderen wordt teweeggebracht. De socialistische kunst, voor zoover ze niet critisch tegen de bestaande maatschappij is gericht, maar zich bezighoudt met een te s t i c h t e n nieuwe, dat wil zeggen, voor zoover ze s t i c h t e l i j k is, is evenzeer optimistisch, maatschappelijk. Elk goed lid van een maatschappelijke collecti-

viteit moet ‘optimist’ zijn en het leven ‘schoon’ heeten, waarvan hij niets weet noch iets weten wil - daar hij immers elkeen, die hem tracht naar waarheid in te lichten, als ‘cynicus’ de deur wijst - om dengeen, die van dat ‘schoone leven’ niets terechtbrengen kan, als misdadiger te kunnen aanklagen en straffen, of wel als ‘slecht’ en ‘gemeen’ te verachten. Het volkomen onvermogen, de onwil om het kwaad te erkennen als fundamenteel - en den ‘misdadiger’ als een noodzakelijkheid - is het kenmerk van den maatschappelijke en doet zich voor als optimisme. De slaafsche gehoorzaamheid aan, de laffe vrees voor een naar eigen beeld geschapen stamgod, het in verband daarmee buitensporig ophemelen van materieele weldaden en aardsche zegeningen, is evenzeer een uiting van optimisme. Daarom en in dien zin is het materialistische, nationalistische, monotheïstische (dit alles is hetzelfde) Oud-Testamentische Jodemdom optimistisch.

Van dat ‘obligate optimisme’, (zooals Schopenhauer het uitdrukt), is de zelfmoord de meest krasse weerlegging en dit versterkt nog den afkeer, dien de West-Europeesche monotheïst er reeds uit anderen hoofde tegen gevoelt. Wij voor ons achten den hoofdzakelijken grond van dien afkeer gelegen in het feit dat de zelfmoord een eigenmachtige handeling is, waardoor het individu bezit neemt van zichzelf, elke onderworpenheid opzegt, zoodat hij dus vooral als symptoom van individualisme wordt aangezien en gevreesd. Maar daarnaast speurt het maatschappelijk instinct in den zelfmoord een aanval op het maatschappelijk optimisme, 't welk staande houdt, dat ieder in dit schoone leven slagen kan, die maar ‘braaf’ en ‘vlijtig’ is, om zich boven den niet-slagende te kunnen verheffen. Daarom geldt ook nog immer, zoo vertelt ons Galsworthy, het aanroeren van ethische en sociale vraagstukken, anders dan in het heel vage en con-

ventioneele, in de Engelsche society als ‘bad form’. En dit systeem van doodzwijgen alleen, maar dit dan ook volkomen, stelt den zwakken maatschappelijke in staat, met een variant op Spinoza's formule, tot ‘kwaad doen en blij-zijn’.

De onmaatschappelijke achttiende eeuw leerde het maatschappelijke optimisme - in dat tijdsgewricht uitteraard vervallen tot platte gemakzucht en botte zelfzucht - gegrond op de maatschappelijke schijndeugd van maatschappelijke Christenen als Joseph Addison en de zijnen, doorgronden en hartgrondig haten. En de hem ingeboren critische, individualistische zin sloeg in een man als Jonathan Swift jegens zijn Christelijke tijdgenooten tot een razernij van menschverguizing en zelfverguizing over, die in de befaamde schildering van de Yahou, het menschbeest, haar meest krasse uiting gevonden heeft. Niets van wat het zich noemende idealistische optimisme in zijn ‘nobele verontwaardiging’ tegen het realisme van Ibsen en Shaw heeft ingebracht, haalt in felheid bij wat deze achttiende-eeuwsche boetprediker van zijn ‘Christelijke’ tijdgenooten heeft moeten hooren! Lilliputters schiep hij, om de kleinheid van onze deugden, Brobdignac'sche reuzen om de grootheid van onze misdrijven te demonstreeren. Voltaire's spotlach was de glimlach van een zuigeling bij den bitteren grijns, waarmee Swift zijn recepten geeft voor het klaarmaken van kleine kinderen - die men beter vetmesten en eten kan, dan ze in Ierland van honger te laten sterven. Haat en walging tegen een maatschappij, waar elkeen ‘Christen’ heet en naar niets dan eer en rijkdom streeft, waar de kinderen worden dood-gebeuld of doodgehongerd, weezen geronseld, menschen verkwanseld, zwakken vertrapt en de Coverley's, de Sentry's, de Freeports en de Honeycombs, hartig drinkend, stevig etend en jolig dansend, mooi en vroolijk want weldoorvoed en welgesteld, beschaafd en vriendelijk, want goed-gedres-

seerd, stichtelijke boeken lezend, trouw ter kerke tijgend, de waardige, navolgenswaardige Christenen voorstellen moeten - haat en walging tegen een maatschappij waar hij-zelf, zich groot wetend, in zijn opstandige jeugd de secretaris mocht wezen van een hooggeplaatste onbelangrijkheid: William Temple, wien het lustte voor Epicurus te spelen in zijn tuin en zijn dienaar te vergasten op andermans geciteerde wijsheid, haat en walging hebben in Swift die hel van pessimisme en menschenhaat gestookt, waaraan en waarin hij is te gronde gegaan. In een anderen tijd zou hij, de man van nederigen huize, zijn lot gedragen hebben, doch de menschen waren veranderd, maar vóórdat het hardnekkig maatschappelijk conservatisme gebroken was, zou het nog menigeen tot wanhoop drijven. Doch in Swift moge het critisch instinct, het individualistisch pessimisme meer dan in anderen verwoestingen hebben aangericht, in zijn w e z e n was het geheel van den tijd. Hoe sterk blijkt de spot met autoriteiten en hun bevoegdheden, dien we reeds in de Renaissance-litteratuur aanwezen als een symptoom van innerlijke bevrijding, in zijn ‘Tale of the Tub’. Want al werd het geschreven als weerlegging van Hobbes' ‘Leviathan’ (‘The Tub’ is het vat, dat walvischjagers uit hun sloep werpen om de aandacht van het dier af te leiden; zoo werpt Swift den ‘Leviathan’ zijn ‘Tub’ toe om hem voor de lezers onschadelijk te maken) en al is het, door de voort-durende toespeling op toenmalige en speciale toestanden niet meer tot in onderdeelen voor den hedendaagschen lezer te genieten, de soort van critiek en datgene waartegen ze te velde trekt, de bijtende en ongeëvenaard-geestige sarcasmen tegen de redeverdraaiende theologen, de felle parodieën op de waaarde van de Autoriteit als zoodanig - Rechter en Bisschop worden beurtelings als een pak kleeren beschreven! - is van alle tijden, en herinnert, gelijk gezegd, aan de cri-

tisch-satirische litteratuur van de vroege Renaissance. De ‘bewijzen’, die de drie gebroeders (Peter, Martin en Jack ofwel Katholieken, Lutherschen en Puriteinen) aanvoeren om hun vervalschingen van het testament huns vaders (de Heilige Schrift) goed te praten en de hun nagelaten ‘jassen’ (levenswijze, zedelijk gedrag) naar belang en believen te veranderen, is één voortdurende bespotting van de spitsvondigheid der theologen, waarin met vlammende openhartigheid de dingen niet worden bij hun ruwsten naam genoemd, maar uitgeschreeuwd, als walgend protest tegen maatschappelijk optimisme en maatschappelijk fatsoen, dat alles verdraait en van alles volhoudt dat het goed is, om klagers te kunnen hangen en hervormers te kunnen steenigen. Geen persoonlijke grieven, hoe zwaar ook, geen gekrenkte ijdelheid, hoe schrijnend ook, kunnen een mate van haat-hartstocht inspireeren als die welke Swift heeft bezield; daartoe behoort een belangeloos realistisch idealisme, dat zich tegen levensvervalsching en levensverkankering gillende verzet.

Hoezeer alles wat naar optimisme zweemt den critischen achttiende-eeuwer ondraaglijk was, blijkt op curieuze wijze uit Voltaire's afkeer tegen het optimisme van Leibnitz, dat als ‘filosofisch optimisme’ toch niet meer geheel met het ‘obligate optimisme’ van den maatschappelijken monotheïst is gelijk te stellen.

Voltaire's ‘Candide’ is een bijtende weerlegging van dit ‘optimisme’, waarin de filosoof Pangloss (die Leibnitz voorstellen moet) de vreeselijkste avonturen beleeft, maar na elken ramp, die hem huid of kleeren kost, onveranderlijk verklaart, dat ‘alles dat is goed is.’

Indertijd, bij onze uitteraard slechts vluchtige bespreking van het Renaissance-individualisme, zagen we hoe reeds de Renaissance, in Montaigne, het ‘maatschappelijk optimisme’ en daarmee de veroordeeling van den zelfmoord geheel te

boven komt, en we stipten toen almede aan, dat Renaissance en achttiende eeuw elkaar ook hierin naderen en verstaan. De achttiende eeuw heeft om zoo te zeggen de praktijk, de apologie en de filosofie van den zelfmoord gekend, het eerste in Goethe's ‘Werther’ - het tweede in Rousseau's ‘La Nouvelle Héloise’ en het derde in Hume's ‘Essay on Suicide’ - 't welk pas na zijn dood verscheen en toen nog met alle macht van Kerk en Gouvernement in Engeland werd onderdrukt, zoodat het slechts in zeer weinig exemplaren, en die weinige zeer moeilijk te vinden, behouden bleef, totdat er in Zwitserland een herdruk verscheen. Zoo formuleerde ook hier de filosofie de gevoelens en inzichten, welke algemeen voorhanden lagen; de filosoof ‘vond ze niet uit’, zijn geest spiegelde slechts zuiverder en scherper dan andere geesten een algemeen inzicht, dat was: algemeene noodwendigheid.

Dat het vonnissen van den zelfmoord volkomen samenhangt met den monotheïstisch-collectivistischen gemoeds-aard, blijkt uit het bekende feit, dat de Ouden den zelfmoord nimmer veroordeeld hebben, ja, dezen eerder prezen en aanmoedigden. Plinius beschouwt als een der beste gaven der natuur het vermogen van den mensch om zelf een einde aan zijn leven te stellen, als dit hem ondraaglijk wordt, en het schijnt, dat in sommige deelen van Griekenland, o.a. op het eiland Keos, de gewoonte bestond om hem, die deugdelijke gronden tot zijn besluit aanvoeren kon, in het openbaar door den Magistraat den doodelijken scheerlingsdrank te doen toereiken. De Stoïcijnen, Seneca o.a., prezen eveneens den zelfmoord - en ook de Indiërs, de Chineezen en de Japanners voelen er niets van den kerkelijk-maatschappelijken afkeer der West-Europeanen van.

Dat het - vaak weerlegde - praatje over de lafheid van

den zelfmoord een praatje is, door schoolboekjes en dominees instinctief gecolporteerd - zal ieder erkennen, die op dit punt eigen gemoed doorzoekt - en het voorstellen van den zelfmoord als een misdaad, gelijk dat in Engeland geschiedt, druischt zoo kras in tegen het moderne rechtsgevoel, dat de wetgever zelf eigen wet voortdurend weerstreeft, sinds het persoonlijk oordeel althans eenigermate het blinde maatschappelijke instinct vervangen heeft.[1)]

Maar het groote 'officieele' zedelijke motief van kerken en maatschappijen tegen den zelfmoord is en blijft dan toch dit, dat het den mensch niet toekomt, over eigen leven te beslissen, dat hij niet wekte, dus ook niet eigenmachtig dooven mag. Wat God schonk, kan God alleen ontnemen. En zoo iets, dan is deze redeneering, waarvan elke kerkelijk-maatschappelijke de dupe was en is, het meest krasse bewijs van hun volslagen stekeblindheid. Immers, met welk een gemak beschikken deze zelfde lieden, die van den zelfmoord zouden afzien uit de hoog-zedelijke overwegingen, dat niet menschen mogen vernietigen, wat God heeft gemaakt - met welk een gemak beschikken ze over het leven van anderen! Juist daar en in dien geestesstaat, waar de zelfmoord wordt afgekeurd, wordt het duel goedgekeurd, geprezen, aangemoedigd, het duel, die uiting van aan waanzin grenzende ijdelheid, welke bloed vergiet om een woord of een klap. En juist daar, en in dien geestesstaat, waar de zelf-moord strafbaar is, staat de doodstraf op het geringste vergrijp -; in Engeland in de negentiende eeuw stond ze op niet minder dan tweehonderd delicten - gezwegen nog van foltering, deportatie, slavenhandel, vivisectie - gezwegen heel en al van het op andere wijze, in mijnen en fabrieken,

1) En ook weer niet, sinds het collectivistische instinct in en door den oorlog opnieuw overheerscht, gelijk blijkt in een van Galsworthy's nieuwste vertellingen: 'The Juryman.'

beschikken over levens, die God schiep en waarover ‘Hem alleen’ het meesterschap toekomt!

‘Death is Nature's remedy for all things, and why not Legislation's?’ vraagt Dickens in de ‘Tale of two Cities’ met grimmigen spot. Alle collectieve leugens zijn doorzichtig, voor wie maar eenmaal tot critiek (onderscheiding) is ontwaakt, maat de leugen over het ‘misdadige’ van den zelfmoord is de doorzichtigste van allemaal. En hoe zuiver komt het uit: waar, op redelijke gronden, de zelfmoord wordt aanvaard als het supreeme recht van den mensch over eigen leven, als zijn laatste uitkomst uit rampen en smarten, teleurstellingen en moeiten - zoo zegt het Plinius, zoo zegt het ‘Werther’ - waar de mensch de beschikking over zichzelf eerlijk en openlijk herneemt, daar wordt ook onmiddellijk het duel afgekeurd, daar wordt onmiddellijk voor verzachting van de wreede rechtspleging, voor vermindering van doodstraffen gepleit, en daarin ligt dan pas eenige waarachtige eerbied voor ‘het leven dat God schiep’ - te weten het leven van anderen, en dat dit niet in een duel om een klap, niet aan de galg om een paard behoort te eindigen -. Ja, daar verdwijnt zelfs het genot in het onmenschelijk jacht-vermaak en daar verandert de verhouding van mensch en dier ten gunste van dit laatste. Montaigne begreep en billijkte den zelfmoord, maar niet de jacht en niet het duel en niet den oorlog en niet de wreede rechtspleging en niet de hoogmoedige minachting van mensch jegens dier zijner dagen - Rousseau verdedigt den zelfmoord, maar verfoeit het duel, den oorlog en het geweld van elken aard, het een gaat met het ander samen: redelijkheid, individualistisch inzicht, onderscheidend in het inconsequente en onware der schijnsedelijke maatschappelijke dogma's, die altijd, uitsluitend op nut en behoud en tucht zijn gebaseerd - en zich ontplooiend tot nederigheid en fierheid tezamen: nederigheid,

die afziet van de beschikking over eens anders leven, en zich niet, als de eerste de beste dievenvanger, ‘Gods werktuig’ waant; fierheid, die zich het recht om over eigen leven te beschikken, met geen theologische drogredenen en juridische subtiliteiten laat ontpraten.

Maar ook op andere wijze dan in het aanvaarden en verdedigen van den zelfmoord heeft de achttiende-eeuwsche individualist het maatschappelijk-kerkelijk optimisme weerlegd, en het aloude ‘Dat het goed was....’ gelogenstraft. In de maatschappelijk-moralistische litteratuur van de vorige geslachten waren de ‘sympathieke’ karakters steeds de brave, fatsoenlijke menschen in maatschappelijken zin, veelal de nobele jonkman - denk aan Hendrik Edeling uit ‘Sara Burgerhardt’, - die er in slaagt, met noesten vlijt en stipten levenswandel, trouw kerkgaan, een ordentelijk huwelijk en wat daar meer bij hoort, ‘to be easy here and happy afterwards’ - en dit alles met het verborgen, halfbewuste oogmerk, de maatschappij voor te stellen als de meest geschikte plek voor brave menschen om te slagen, gelukkig en tevreden te zijn, met daaruit voortvloeiend het recht, de ongelukkigen en ontevredenen te verachten en voor hun mislukken aansprakelijk te stellen. Daartegenover vertoont de critische achttiende-eeuwsche litteratuur eveneens meer of minder bewust, de duidelijke tendentie, om de maatschappij zoodanig voor te stellen, dat list, bedrog, slechtheid en valschheid er lichtelijk slagen, maar dat de ware deugd er wordt miskend en vertrapt. Dit beoogt reeds Rochefoucauld, dit beoogt Swift, dit beoogt elk op zijne wijze. In Sheridan's blijspel ‘The School for Scandal’ is de man, die de maatschappelijke achting geniet, Joseph Surface, schijnheilig en verdorven, de man, die in maatschappelijken zin mislukt, Charles Surface, de losbol en speler, is inderdaad de drager van waarachtig-edele eigenschappen: niet de brave slaagt, maar de

slechte slaagt, niet de deugd wordt beloond, maar de ondeugd wordt beloond. Tendentie, opzet, speelt bij Sheridan gewis geen rol, als zooveel te spontaner en oprechter treft de overtuiging, dat de maatschappelijke maatstaf ontoereikend en de maatschappelijke deugd ondeugdelijk is. Dit is een enorme verandering van inzicht na de zeventiende-eeuwsche deugdzame en gehoorzame helden! Maar toch is in Sheridan nog lang niet het besef der principieele onvereenigbaarheid van Christelijke deugd en Maatschappelijke deugd.

Daartoe nadert Schiller in zijn ‘Räuber’ - 't welk aldus zulk een eigenaardigen tegenhanger vormt van Sheridan's ‘School for Scandal’, daar het immers ook twee broeders te zien geeft, één maatschappelijk en verdorven, één bijzonder onmaatschappelijk en niettemin in menschelijken zin nobel. Schiller's bedoeling is dieper, maar de conclusie geldt niet voor elke maatschappij doch, naar hij meende, voor z i j n maatschappij. Want zoo er iemand was, die in de mogelijkheid van een ‘Blijde Wereld’ geloofde, dan zeker Schiller. Maar dit toekomst-optimisme, berustend op een diep besef dat het heden door en door ondeugdelijk is, een Augias-stal, tot welks reiniging krachtige Hercules-armen vereischt worden, heeft niets gemeen met het kerkelijk-maatschappelijk optimisme, 't welk volhoudt, ‘dat het goed is’, juist precies omdat het van geen ingrijpende verandering weten wil. Het is er derhalve bijkans het tegendeel van, berustend op inzicht en op hoop, zij het dan op een onvoldoend inzicht en op een ongegronde hoop.

Het vervangen van maatschappelijke moraal door persoonlijke moraal, zooals we dat in het voorafgaande beschreven, lijkt op het eerste gezicht volstrekt niet onvereenigbaar met de bestaansmogelijkheid eener collectiviteit als zoodanig en is dat ook niet onmiddellijk - doch het staat

nimmer op zichzelf, en het treedt alleen op als symptoom van een geestesgesteldheid, die bij dit enkele vervangen en her-stellen niet blijven kan, doch vroeg of laat, in een volgend geslacht, zichzelf verwerkelijkend, tot het opheffen van alle gesteldheden en hersteldheden komen moet. Her-stellen is ook nog stellen en kan dus niet blijvend zijn. Nadat de redelijkheid, het realisme tusschen schijn-Christelijkheid en Christelijkheid, tusschen schijn-heiligheid en heiligheid grondig onderscheiden heeft, kan ze niet anders dan, doorwerkend, de beginselen zelf van Christelijkheid en heiligheid als bloot-relatief gaan opvatten, gelijk we dat eerder hebben aangetoond. Het verlangen naar een individueele moraal van Rochefoucauld, Swift, Bayle en hun geestverwanten leidt dus onverbiddelijk tot het opheffen van elke vaststaande moraal, tot de zoogenaamde Hellenistische wereldbeschouwing van Goethe, waarin voor de oude Joodsch-Christelijke moraal in het geheel geen plaats meer is.

Het kerkelijk-maatschappelijk dogma, juist omdat het buiten de redelijkheid staat, kan niet overdacht en dus niet opgeheven worden - het wordt als distinctie, als merkteeken van een collectiviteit aanvaard, verdedigd en ‘bewezen’ eenerzijds, verworpen, aangevallen en ‘weerlegd’ anderzijds, doch zoowel pro als contra staan de argumenten, zoo goed als hun object, geheel en al buiten de redelijkheid. Maar dit onaantastbaar karakter, dat alleen een ‘ja’ of ‘neen’ - geen ‘betrekkelijk’ - toelaat, is juist de kracht van het dogma - alles wat denken is, beduidt opheffen; in de Eenheid is alle zelfherkenning reeds zelfvernietiging.

In elk gebied leidt dus de vervanging van een maatschappelijken, dogmatieken, redeloozen maatstaf door een persoonlijken maatstaf tot het opheffen van elken maatstaf en toont het denken zijn ‘gevaarlijk’, ontbindend karakter.

De echt-maatschappelijke critiseert zijn koning niet -

dit blijkt duidelijk uit ‘Cinna’ en uit ‘Le Cid’ - hij eert in den koning de Goddelijke Macht en aanvaardt verdrukking en onrecht, zooals hij hagel en misgewas aanvaardt; algemeen-zedelijke eischen stelt hij den Heerscher niet. Hobbes op ‘juridische’ gronden, in de negentiende eeuw nog De Bonald op ‘schriftuurlijke’ gronden, ontkennen het recht van den onderdaan, zich over de daden van den Vorst een oordeel aan te matigen; Dante admitteert in zijn fanatische vereering voor de Romeinsche keizers geenerlei critiek, en dit alles vloeit voort uit eenzelfde onfeilbaar instinct, 't welk speurt, dat het critiseeren van den Koning alreeds in aanleg beduidt de opheffing van het koningschap. Het is wel waar, wat Michel Angelo aanvoert bij de apologie voor zijn Brutus-verheerlijking, dat zelfs Dante in zijn hel een plaats heeft voor de tyrannen, doch dit beteekent niets. Elke maatschappelijke uit zijn afkeer van dieven en dwingelanden in het algemeen, maar hij gaat door zijn blindheid den grofsten diefstal en de meest krasse dwingelandij in de doorzichtigste vermomming, ja zelfs onvermomd, voorbij, zonder ze op te merken, wanneer ze zich maar voordoen in de maatschappelijke verhoudingen en vormen, die hij ‘vanzelfsprekend’ vindt.

De mensch in de Renaissance begon zijn Vorst eischen te stellen, zonder daarom nog steeds zoo ver te gaan als ‘Junius Brutus’ en als Luther, die onder bepaalde voorwaarden het verzet tegen tyrannie en machtsmisbruik voor geoorloofd hebben verklaard. Philippe de Commynes bijvoorbeeld, gezant van Lodewijk XI aan het Florentijnsche Hof, daarvóór vertrouweling en dienaar van Karel van Bourgondië, een merkwaardige overgangsfiguur in zijn wankelen tusschen Middeleeuwsch collectiviteitsinstinct en autoriteitsinstinct eenerzijds, Renaissancistisch critisch individualisme anderzijds, kan in betrekking tot het aardsch gezag

nog niet verder komen dan tot het prediken van onderworpenheid aan den ‘wettigen heerscher’ onder alle omstandigheden. Oordeel, critiek, verzet komt den ‘onderdaan’ niet toe, en hij kan slechts hopen en vertrouwen dat God het onrecht, aan hem begaan, op den Koning wreken zal. Stelt hij zich echter tusschen de Godheid en de Majesteit, dan maakt hij zichzelf tot een misdadiger. De echte, volslagen Renaissancisten zijn inmiddels, naar we zagen, van dat vast-gewortelde Middeleeuwsche ‘heilige ontzag’ ontdaan en geven zich zonder schroom over aan een critiek, die onweerhoudbaar voert tot het vonnissen en onthoofden van Lodewijk XVI.

Hetzelfde proces heeft zich dan immers weer voltrokken als in het vervangen van collectieve waardeeringen door persoonlijke waardeeringen. Men eert niet langer den Christen, maar den ‘waren’ Christen, men gehoorzaamt niet langer den koning, maar den ‘goeden’ koning. In dien ‘goeden koning’ gelooft men, voor zoover men egocentrisch is, voor zoover men zich een koningschap kan denken, waaronder men z i c h z e l f tevreden voelen zou. Op diezelfde wijze gelooven menschen in goede wetten en in een goede maatschappij. Tot het besef, dat Ayschylos uitdrukt in ‘de rechterhand van Macht is tyrannie’ zijn er na Macchiavelli en voor Shelley niet veel meer gekomen, en Macchiavelli's besef heeft hem slechts een duivelsche reputatie opgeleverd. Doch ook hier staat het proces niet stil - en zooals op het stellen van redelijke onderscheidingen het opheffen volgt, zoo volgt op het stellen eener voorwaarde tot gehoorzaamheid het opheffen van elken algemeenen plicht tot gehoorzaamheid. Zoo leidt dus de in de Renaissance aangevangen critiek op de onaantastbaarheid van de aardsche Overheid over het getemperd-democratische sentiment van Lessing en Schiller, die het koningschap zouden willen her-stellen, on-

weerhoudbaar-logisch tot het door Rousseau aanvaarde beginsel van de Volkssouvereiniteit, waarvan de uitvoering de anarchie der Fransche Revolutie moest zijn en werd. Ook hier toont zich alle critisch denken als opheffen, in het Absolute alle zelfherkenning als zelfopheffing.

Op de minachting voor officieele geleerdheid - samengaand met het wantrouwen van 'officieele deugd', het ongeloof tegenover 'officieel optimisme' en de critiek op 'officieele lichamen' hebben we reeds bij de Renaissance de aandacht gevestigd, en we noemden bij die gelegenheid terloops en vergelijkenderwijze de merkwaardige academische intree-rede, waarmee Schiller zijn historische colleges te Jena begon - historische, ofschoon hij toch eigenlijk medicijnen had gestudeerd. Maar is het een toeval, dat de groeiende pantheïst de Eenheid zocht en vond in de geschiedenis van het eeuwige worden - in de historie, die verleden, heden, toekomst in één band verbindt, nadat hij zelfs in de hem door een aanmatigend landsheer krachtens barbaarsche wetten opgedrongen medische studie zoo goed het ging, het princiep der Eenheid had opgespoord en blootgelegd? Want bij zijn historische intree-rede sluit zijn medisch proefschrift zich op merkwaardige wijze aan: 'Ueber die Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen.' Alweer dezelfde drang naar samenhang, naar Eenheid, naar opheffing van de gangbare, dogmatieke distincties, hier met name van het dualisme, dat 'ziel' en 'lichaam', 'mensch' en 'dier' zoo lang scheidde, alle superioriteit voor de eerste bedingend, alle inferioriteit het laatste toeschuivend. En overal vertoont zich hetzelfde intellectueel pantheïsme, hetzij positief in een streven naar universeel begrijpen, hetzij negatief in een verwerpen van autoritaire bevoegdheid. Merkwaardig is in dit verband een kabinetsorder van Frederik den Grooten, in 1780 uitgevaardigd, waarin hij naar aanlei-

ding van een door hem geprojecteerde burgerlijke wetgeving verklaart, dat de heeren vak-juristen nu wel hun aureool van geheimzinnigheid zullen verliezen en van hun subtiliteiten-kraam worden beroofd, maar dat hij zijnerzijds meer verwacht van het inzicht en het oordeel van kooplieden, fabrikanten en kunstenaars!

Ook Lessing heeft de officieele geleerdheid niet malsch behandeld.

En zoo is op elk gebied de l e v e n d e eerbied voor het bestaande, omdat het bestaat, verdwenen, en er gaat plotseling van de tradities niet langer meer die machtige suggestie uit, die jarenlang, eeuwenlang van de groote, oude kerkelijk-maatschappelijke tradities is uitgegaan, en die elkeen ten opzichte van de nog bestaande tradities zoo gemakkelijk in zichzelf navoelen kan - ook van datgene wat hij met de rede reeds verwerpt - zoo bet hem althans niet geheel aan zelfonderscheiding ontbreekt. De Aufklärung heeft haar werk verricht en het van banden en tradities bevrijde geslacht van omstreeks 1780 voert een woord op de lippen, geduchter dan eenig wapen, een woord als een afgrond, als een verterende vlam, waarin de gansche maatschappij met al hare instellingen moet opgaan, het woord w a a r o m . En zeker had Bossuet gelijk, dat verstandige Overheden elkeen op den mond behooren te slaan, die het woord maar wagen te fluisteren, want het toont van elk ding zijn onhoudbaarheid aan en voert onverbiddelijk naar het Niet, naar het niet-zijn, waarin alle zijn, dat louter relatie en distinctie is, wordt opgeheven. En dit alles beduidt van den mensch uit: vermindering van collectiviteits-instinct; van de Eenheid uit: een gestadig aanzwellen van den drang naar zichzelf, naar zelfherkenning, zelfopheffing. Maar vermits en voor zoover de mensch leven wil, komt hij in 't gemeen niet verder dan tot her-stellen, het stellen van nieuwe distincties, waarvan

zich wel de opheffing denken laat, die echter niet bewerkstelligd wordt.

Reeds in het Humanisme en de Renaissance openbaarde zich de afneming van het collectiviteits-instinct in een toenemende geringschatting voor maatschappelijke distincties en voor hare zichtbare zijde, het maatschappelijk ceremonieel. Hoe uitsluitender de mensch bestaat in en door zijn collectiviteit, hoe meer en omslachtiger ceremonieel zijn leven vult en vervult. Dat zien we aan de samenlevingen van wilden en min of meer primitieve volkeren. Hier is de persoonlijkheid nog niet voorhanden, en de eenige geestelijke bestaanswerkelijkheid is de distinctie in de collectiviteit, zich toonend in het ceremonieel. Alles is daar opgebouwd uit ceremonieel, huwelijk, begrafenis, geboorte. Waar en zoolang het huwelijk een maatschappelijk karakter draagt, gaat het ook nu nog met een min of meer pompeus ceremonieel gepaard, neemt het, bij toenemend individualisme, een persoonlijk, innerlijk karakter aan, dan verdwijnt het ceremonieel geheel en al. In de kringen van de ‘maatschappelijke steunpilaren’ houdt men dan ook het langst het huwelijks- en ander ceremonieel van bezoeken en verplichtingen, waarin elk zijn welstand en voornaamheid, zijn d i s t i n c t i e demonstreeren kan, in stand, En hoezeer het waar is dat egocentrische menschen altijd in anderen laken en smalen, wat zij zelf doen, bewees indertijd het relaas van de Engelsche koningskroning, waar de ‘peers’ en ‘peeresses’ bij het luiden van een belletje hun kroontjes op en weer af zetten moesten volgens een bepaalde etiquette en meer van dergelijk zinvol fraais, zonder dat ze een oogenblik bevroedden, hoe het spektakel, dat ze te zien gaven, volstrekt niet wezenlijk verschilde van de ‘Heidensche’ neger- en Zoeloe-vertooningen, waarover juist Engelsche ontdekkingsreizigers en zendelingen zoo hoog-dedaigneus vertellen kunnen.

De verlegging der belangstelling van het maatschappelijke naar het menschelijke - alleen daar mogelijk, waar het 'menschelijke' zichzelf onderscheiden kan - laat zich in de litteratuur van het midden der achttiende eeuw duidelijk en krachtig gelden in de verschijning van het 'burgerlijk tooneelspel' van Lessing, de 'burgerlijke roman' van Goethe en van Rousseau. Ze gaat natuurlijkerwijs gepaard met een verwerpen van kunst-tradities en kunst-ceremonieel, gangbaar en noodwendig, zoolang de kunst en de kunstenaar, hun onpersoonlijk uniform karakter droegen, leidt tot het afwerpen van het 'Fransche dwangbuis', de strenge wetten van Boileau en de gedogmatiseerde Aristotelische 'drie-éénheid', doet Shakespeare, den menschelijken, den vrijen, ceremonieel- en regelloozen, weer in eere komen, en met hem in het algemeen de realistische levensbeschouwing na de 'fictieve' levensbeschouwing van de zeventiende eeuw. De dorst naar innerlijke waarachtigheid uit zich in een algemeenen haat tegen de koude, dogmatieke vormenschoonheid, tegen het buiten-menschelijke, het geéxalteerd-aristocratisch karakter van de Fransche klassieken. Tegelijkertijd worden de bestaande distincties, de vaste, geldende eischen voor elk litterair type afzonderlijk opgeheven en versmolten. Tot nu toe had elk genre zijn bepaalde, strenge regels en eischen gehad, thans loopen blijspel en drama meer en meer ineen en vermengen hun elementen, en er ontstaat op artistiek gebied een algemeene vervaging van grenzen, die rechtstreeks aan het Deïsme herinnert, h e t z e l f d e b e t e e k e n t en waarvan Lessings 'Miss Sara Sampson' een der eerste producten is.

Dat dit 'litterair deïsme' in Frankrijk veel zwakker dan in Duitschland aan den dag kwam, hebben we reeds eerder aangestipt. Van Voltaire heeft men gezegd, dat hij 'Kerk en Koning aandorst, maar niet den Alexandrijn.' En het is

waar, dat het classicisme in Frankrijk de Revolutie overleefde en dat dit de bron werd van de ingewikkelde begripsverwarring, die het tijdperk na de Revolutie te zien geeft - en waarop we terugkomen - maar het is aan den anderen kant ook waar, dat alleen Frankrijk een Revolutie heeft aangedurfd en doorgezet. Er doet zich hier een 'arbeidsverdeeling' voor, die het best uitgedrukt is in het woord van Heine: 'Kant heeft "le bon Dieu", maar Robespierre heeft den koning geguillotineerd' - in Frankrijk is de groote maatschappelijke vrijmaking voltrokken. Schiller droomde nog van humane vorsten in veredelde werelden, maar Rousseau heeft de Volkssouvereiniteit gepredikt. Dit terloops.

Uit de burgerlijke (in tegenstelling met de vroegere 'aristocratische') litteratuur van de achttiende eeuw is natuurlijk allereerst het verheerlijkt vorstentype weer verdwenen - dat in den Middeleeuwschen ridderroman voortdurend optreedt - uit de litteratuur van Humanisme en Renaissance verdwijnt; denken we aan Koning 'Nobel' en aan 'Utopia' en aan Macchiavelli - in de zeventiende eeuw weer terugkeert, glorieuzer dan ooit, om in de achttiende eeuw voorgoed (als we de Bourbon-verheerlijkende onbeduidende Restauratie-romantiek in Frankrijk en de soortgelijke en gelijktijdige Duitsche even uitzonderen) te verdwijnen. En met den nobelen koning is zijn geéxalteerde volgeling, de Ridder, het Cid-type, van den troon gestooten - tezamen zijn ze vervangen door den dwingeland en zijn vleier, den tyran en den hoveling. In hun plaats zijn de burgerlieden, ja, de lakeien, de vaak-belachelijke, zoo goed als steeds anonieme, en immer onbelangrijke bijfiguren van de aristocratische zeventiende-eeuwsche litteratuur verheven tot de dragers van menschelijkheid en zielenadel. Ze krijgen niet langer stokslagen, ze wijzen de goudbeurzen, die men hun toewerpt, af. Maar ze zijn - zoo die meesters het er naar

maken - de trouwe vrienden van hun meesters. Evenzoo is (in de litteratuur!) de verhouding tusschen mindere en meerdere bij de militairen volkomen gewijzigd. Al deze trekken, al deze symptomen van nieuwe zienswijzen en nieuwe idealen vertoont Lessing's ‘Minna von Barnhelm’ - dat reeds in zijn eigen tijd zulk een grooten opgang maakte, en terecht werd gevoeld als het inluiden van een nieuwe maatschappelijke orde!

Vergelijken we dit typisch achttiende-eeuwsche werk met het typisch zeventiende-eeuwsche werk, Corneille's ‘Cid’, dan zien we niet minder dan een volkomen omkeering, een algeheele omzetting van zienswijzen en idealen.

Kort gezegd en in hoofdzaak komt het hierop neer: de zeventiende-eeuwsche held is de man, wiens trots is, dat hij de Eer boven de Liefde weet te stellen - de achttiende-eeuwsche held is de man, wiens trots is, dat hij de Liefde boven de Eer weet te stellen - ziedaar precies het onderscheid tusschen Lessings Majoor von Tellheim en Corneille's Rodrigue. Wat de heldinnen betreft: Chimène acht Rodrigue er te hooger om, dat hij ‘Eer’ boven ‘Liefde’ stelt - Minna von Barnhelm kan alleen den man achten en liefhebben, die het holle fantoom van de ‘Eer’ ter wille van zijn liefde te overwinnen weet. Overal heeft het menschelijke, heeft het persoonlijke den voorrang gekregen, nadat in de zeventiende eeuw overal het algemeene, het collectieve den voorrang had gehad. En op welk een felle, tegelijk ongezochte wijze geeft het kleine gesprek over ‘Eer’ tusschen Minna en Tellheim de bevestiging van wat we zagen en zeiden, dat maatschappelijke dogma's zelfs geen ten deele redelijke, eenzijdige stellingen en stelligheden zijn, maar buiten elke redelijkheid, buiten het natuurlijk wezen der dingen vallen - naast een getuigenis wat er in de achttiende-eeuwsche waardeering van dit ‘hoogste goed’ der zeven-

tiende eeuwsche ridderschap overgebleven was! ‘Die Ehre ist nicht die Stimme unsers Gewissens, nicht das Zeugnis weniger Rechtschaffner....’ zegt Tellheim, waarop Minna, hem zacht-ironisch in de rede vallend: ‘Nein, nein, ich weisz wohl.... Die Ehre ist.... die Ehre....’ Kon ooit het redelooze der collectieve dogma's scherper en korter zijn blootgelegd?

Maar dan verder, welk een verschil tusschen den zeventiende-eeuwschen held en den achttiende-eeuwschen ook in ieder ander opzicht. De Cid is de beloonde maatschappelijke deugd, Tellheim de onbeloonde Christelijke deugd, gene is de maatschappelijk geslaagde, deze de maatschappelijk mislukte, een afgedankt officier, levend onder den smaad van een onrechtvaardige verdenking. Minna voelt er zich te sterker door aan hem gehecht, Chimène's gevoelens echter, opgaand in de collectiviteit, vermochten alleen dat te waardeeren, wat door de collectiviteit wordt gewaardeerd. De ‘schoone daad’, die Chimène's hart vermag te verweeken, is het dooden van vier Mooren-koningen - weer de exaltatie van den krijgsheld, van de ‘maatschappelijke deugd’ - de ‘schoone daad’, waardoor zich Minna verteederen laat, is het kwijtschelden van belasting aan een arme en verdrukte boerenbevolking; de waardeering is ook hier van het ‘maatschappelijke’ naar het ‘innerlijk-Christelijke’ verlegd.

Dan, met volkomen en plotselinge afwijking van de traditioneele lakeiengestalten, verschijnt daar Just, Tellheims bediende, de ruwe, grove, onbeschaafde, vaak brutale, maar tot in den dood getrouwe, op alles eerder gelijkend dan op een zeventiende-eeuwsch lakei. Hij is de voorlooper van Schillers kamerdienaar in ‘Kabale und Liebe’, hij is de neef van Beaumarchais' ‘Figaro’ en de grootvader van Hugo's ‘Ruy Blas’. Is het relaas, dat Just tegen Franciska houdt over de andere bedienden van Tellheim, die allen

zulke perfecte, goedgedresseerde, welgemanierde jongens waren, doch in diens nood hun meester verlieten en zelfs bestalen, is het niet weer op een ander plan en in een anderen toonaard de critiek op den ‘gentleman’, de weerlegging van den maatschappelijken maatstaf, die zóó lang de eenige is geweest? En Werner, de wachtmeester, die Tellheim het leven redde in den slag, doch dan ook e i s c h t dat deze daad niet als de plicht van den mindere, maar als het offer van een vriend zal aangemerkt worden en dat Tellheim nu ook geld zal willen aannemen van den man, aan wien hij het leven dankt. Een adellijk officier, geld aannemend van zijn oppasser - een ondenkbaarheid in de zeventiende eeuw. En zelfs nog in de achttiende -; want wat de in ‘Minna von Barnhelm’ ontvouwde idealen en zienswijzen beduiden in en voor hun tijd, dat realiseeren we pas, als we aan de toen nog steeds levende en zelfs nog zeer taaie opvattingen in het werkelijk leven denken! Aan den ouden edelman uit ‘La Nouvelle Héloïse’, Julie's vader, die de tête-à-tête's van zijn dochter met St. Preux, den gouverneur, zonder eenige bezorgdheid gadeslaat, daar het zelfs niet in hem opkomt, dat de ‘rôturier’ het zou durven wagen, de oogen naar zijn dochter op te slaan, en de vertoornd is tegen zijn vrouw, als deze wèl de ‘ignobele’ verdenking durft koesteren! Aan den graaf De Saint-Cyr, die het sonnet, dat een jong dichter aan zijn dochter opdroeg, beantwoordt met een andere opdracht - namelijk aan zijn lakeien om den jeugdigen vermetele buiten Parijs te lokken en af te rossen. Aan den markies d'Evrémonde, die, in toorn een boerenzoon met zijn degen overhoop gestoken hebbend, slechts over één ding spijt gevoelt: over zijn ‘goed zwaard’, bezoedeld met plebejers-bloed. Dat is een andere wereld, en een hardnekkig leven heeft die wereld, hebben hare gesteldheden, dogma's en distincties - nog in de 19e eeuw, nog in Madame

De Stael's ‘Delphine’ staan ze tegenover elkaar, de beide werelden, de nieuwe en de oude, die waar de liefde over de ‘eer’ heerscht en die waar de ‘eer’ over de liefde heerscht, maar naast en tegenover die oude wereld wast de nieuwe geest, reeds in ‘Minna von Barnhelm’ zoo beloftevol tot uiting gebracht, als eerste eener gansche rij gelijkgestemde werken.

Voor het geslacht, van dien geest gedrenkt, dien geest in-en uitademend, geen Amphytrion-moraal meer, als voor Molière's tijdgenooten, geen troostrede, als die, waarmee zich Alcmène's door Jupiter gedupeerde echtgenoot maar vergenoegen moet, dat het geen schande is voor eenig man, zijn vrouw te deelen met een God - met een servielen wenk van den schrijver naar het publiek, om bij gelegenheid voor ‘een God’ een koning te lezen. De stap was inderdaad niet groot en de schande evenmin. Maar een nieuw licht schijnt nu in en uit de lampen, die menschen heeten.

In Lessings ‘Emilia Galotti’ - een treurspel en tien jaar na ‘Minna’ geschreven - zijn de on-maatschappelijke en anti-maatschappelijke critische tendenties tot nog sterker uitdrukking gekomen, daar verschijnt voor het eerst de Vorst ten tooneele, wien niet slechts alle ‘goddelijkheid’, maar zelfs alle hoogere menschelijkheid ontvallen is, die geen trek van de geïdealiseerde zeventiende-eeuwsche koningsgestalten meer vertoont. De willooze wellusteling, niet rechtaf verdorven - ofschoon hij ‘recht gerne’ even wat doodvonnissen teekent vóór zijn morgenwandeling - maar speelbal van verdorven raadslieden - de meer dan de vorsten zelf verfoeide hovelingen. Lessings Prins in ‘Emilia’ is dan weer de voorlooper van Schillers Vorst in ‘Kabale und Liebe’ - de voorlooper van Frans I in Hugo's ‘Le Roi s'Amuse’ - het type, dat niet uit de litteratuur zal verdwijnen, van dat vorstenaanbidding verdween, totdat in 1848

vorsten-willekeur voorgoed aan banden zal zijn gelegd en de artist voor den Vorst iedere belangstelling, want de Vorst als zoodanig iedere belangrijkheid verloren zal hebben. De hoveling Marinelli bij Lessing is Schillers hoveling Von Kalb - Graaf Appiani is zijn Posa, Don Carlos' vriend, die geen vorstendienaar wilde wezen - in Odoardo Galotti zien we reeds duidelijk het beeld van den strengen, onbuigzamen, hooghartig-zedelijken republikein, van Schiller's Vettina (in 'Fiesco'), van Brutus, van de mannen, die de Fransche Revolutie hebben gemaakt, van Robespierre.

Zoo is er dan van de zeventiende-eeuwsche zienswijzen en waardeeringen niet veel overgebleven. Deze, gegrond op maatschappelijke dogma's, zijn vervangen door andere, gegrond op de eeuwig-menschelijke inzichten omtrent rechtvaardigheid en redelijkheid, de eeuwig-gelijke zelfonderscheidingen van het Absolute en het maatschappelijk optimisme, genaamd idealisme, heeft plaats gemaakt voor een vurigen, diepen werkelijkheidszin, een ongebreidelde waarheidsliefde. Dat deze zich ook tegen het maatschappelijke Christendom richt en ontdekt dat het met Christelijkheid even weinig heeft te maken als de maatschappelijke 'Eer' met ware eerbaarheid - ligt in de rede. Lessings redelijkheid en zijn vurige waarheidsliefde, zijn realisme, moest zich heftiger nog stooten aan de theologische draaierijen, dan reeds bij Pierre Bayle het geval was geweest. Er is dan ook weer geen essentieel verschil tusschen Lessings strijd tegen den geduchten en beruchten Goeze en Bayle's strijd tegen den beruchten en geduchten Jurieu - in beide gevallen is het de individualistische maatstaf van deugd, die opkomt tegen de kerkelijk-maatschappelijke en een edele gezindheid de voorkeur geeft boven het aanhangen van eenig dogma, de Christelijke moraal tegenover Oud-Testamentische, voor alles en boven alles verdraagzaamheid en gematigdheid be-

pleitend. Het essentieel-onmaatschappelijke hiervan hebben we reeds herhaaldelijk uiteengezet. Redelijkheid keerde zich tegen een opgedrongen dogmatische uniformiteit, achtte geen ware eenstemmigheid van alle menschen voor alle tijden mogelijk - maatschappelijk behoudsinstinct, alleen naar het nuttige der dingen vragend, alleen uiterlijke eenstemmigheid beoogend en begrijpend, verweerde zich furieus tegen de aanvallen op de uniformiteit der ware, eenige Christelijke dogma's. Zoo spraken, als altijd, aanvaller en aangevallene, individu en maatschappij, (en wanend over hetzelfde te spreken) inderdaad over volkomen verschillende dingen, de eerste met ‘waarheid’ bedoelend ‘het redelijke’, de tweede van ‘waarheid’ sprekend, maar onbewust ‘het nuttige’ bedoelend. Lessing bleef desondanks zijn tegenstander de eene ‘Antigoeze’ na de andere naar het hoofd werpen, tot de censuur zich mengde in het van weerskanten met de noodige scherpte gevoerde twistgeschrijf en Lessing, zich zijn ‘ouden kansel’, het tooneel, weer toewendend, van zijn twaalfde ‘Antigoeze’ zijn ‘Nathan der Weise’ maakte.

Eerder reeds, in de Renaissance, had een zoekend geslacht, dat in zijn twijfel - die oude ‘doodzonde’ - zijn eer en zijn glorie vond, het knellend kerkelijk-maatschappelijk dogma afgeworpen, en in het verheerlijkt beeld van den vrijen, zoekenden, twijfelenden Griek het verheerlijkt beeld van eigen streven herkend. Ook dit nieuwe geslacht heeft den twijfel als middel lief en eert den zoekende om zijn belangeloozen moed - de eerder-genoemde intree-rede van Schiller gewaagt er duidelijk van. Een der redenen, waarom Schiller den vrijen zoeker boven den vakgeleerde de voorkeur geeft is immers juist, dat de eerste sterk genoeg is, om zich met een ‘non liquet’ als einduitkomst te vergenoegen, en ook om voortdurend zijn uitkomsten te herzien, terwijl

de tweede zich hardnekkig vastklampt aan een eens-verworven stelligheid, te zwak om zonder stelligheid te leven. En denken we aan Lessings bekende verschillende uitingen, waarin hij het 'zoeken' boven het 'vinden' prijst, en met kracht de aanmatiging der 'geloovigen' afwijst, die meenen 'de waarheid' te bezitten en daaruit een verdienste maken. En ook Lessings geslacht verheerlijkt en vereert dus in het beeld van den vrijen, zoekenden Griek een ideaal van eigen leven en streven. Waar maatschappelijk instinct overheerscht, daar overheerschen altijd de zoogeheeten 'Christelijke', in waarheid Joodsch-Calvinistische of Katholieke beginselen - waar individualistisch instinct overheerscht, daar stijgt onmiddellijk weer het Grieksche ideaal in de waardeering der menschen ten troon. Chateaubriand, 'de Ridder van de 'Herstelde Kerk', zal na de Revolutie weer met onbegrip en minachting van de 'H e i d e n s c h e G r i e k e n' spreken - in 'Les Martyrs'. En wat deze eerbied beteekent voor het religieuze en het kunstzinnige leven, dat leeren ons Lessing en Winckelman - de groote vereerder en begrijper der klassieken - dat leeren ons Schiller en Goethe.

Maar het beteekent nog meer, en in de eerste plaats, een veranderde (redelijke, realistische) opvatting van de liefde, en daarmee een veranderde opvatting van de plaats en de plichten der vrouw. Zoowel in de Renaissance als in de achttiende eeuw naderden de erotische opvattingen de Grieksche, verwijderden zich van de traditioneel-Christelijke, die wonderbaarlijke vermenging van buitensporige exaltatie voor de zoogenaamd kuische, buitensporigen afschuw voor de zoogenaamd onkuische liefde. Ook deze dogmatieke distinctie wordt in redelijkheid opgeheven; afschuw en exaltatie verdwijnen gelijktijdig in de erkenning, dat de eerste onnatuurlijk en de laatste redeloos is. En ook dat hangt weer

samen met het natuur-gevoel, 't welk zich in de achttiende eeuw als symptoom van Eenheidsgevoel, lang vóór het in Rousseau tot een hartstocht rijpte, allerwege baangebroken had; de stijgende achting voor het dier brengt tot hooger achting voor wat menschen en dieren gemeen hebben: de zinnelijke liefde, den voortplantingsdrang, noch ‘leelijk’ noch ‘mooi’, maar onmiskenbaar aanwezig en te aanvaarden is, waarop zedelijke qualificaties niet toepasselijk kunnen zijn. Ook hier toont zich de Natuur de vijandin van het dogma! ‘Liefde’ en ‘wraak’ - beide symbolen van maatschappelijk slagen en maatschappelijken triomf, beide vastgeknoopt aan ‘Eer’ - vulden het leven van den ‘ridder’, van de uniforme onpersonen in de collectiviteit geheel en al, maar de moderne individualist heeft meer en machtiger en menschelijker bekommeringen; hij ziet ‘liefde’ als een daarvan en zelfs niet steeds de belangrijkste; zoo verdwijnt de erotische exaltatie van de Middeleeuwen en de zeventiende eeuw. Reeds Rochefoucauld heeft de liefde erkend voor wat ze is: een min of meer vergeestelijkte passie en terecht zeide dan ook Lessing van Goethe's ‘Werther’, dat de ‘Grieksche’ Goethe zijn ‘Christelijke’ afkomst verraadt in de exaltatie van de liefde door een jonkman zelfmoord te laten plegen om een vrouw. Een Grieksche jongen - aldus Lessing, - had zich niet doodgeschoten, hij had een ander genomen. Dat Lessing den dieperen zin van dien zelfmoord wellicht voorbijzag, doet aan de waarde van de opmerking niets af. Maar een moment van ‘Christelijke’ exaltatie voor de liefde, welke men Goethe trouwens overigens niet in bijzonder hooge mate verwijten kan, doet aan de kracht en de echtheid van de achttiende-eeuwsche Duitsche Grieken-vereering óók niet af, waarvan de verwoed-geestdriftige protesten tegen de klassieken-vervalsching der Fransche en Engelsche

moralisten - Goethe's schimp op ‘Hercules-Grandison’ en meer soortgelijke uitingen - de klare bewijzen zijn.

Men is, met dit eigenaardig schouwspel voor oogen, geneigd tot de veronderstelling, dat Duitschland in de achttiende eeuw pas de eerste, echte Renaissance beleefde, die er in de zestiende eeuw niet door te dringen vermocht, ondervangen als ze werd door de in de noodzakelijkheid tot collectief verweer onmiddellijk gedogmatiseerde Reformatie, de eenige kant van het Humanisme, waarvoor de ‘ongeschoolde’, onverfijnde Duitsche geest dier dagen vatbaar bleek. Door geloofstwisten verdeeld, door oorlogen geteisterd, in den gruwzamen dertigjarigen oorlog vertrapt en verarmd, zou dan Duitschland als het ware in zijn groei zijn gestuit en kon het zijn geestelijke, zijn artistieke Renaissance niet deelachtig worden, voordat in het wentelen der tijden der Eenheid zelfherkenning weer opnieuw de eigen verstarring breken kwam. Toen beleefde Frankrijk als het ware reeds zijn tweede Renaissance - waar de eerste artistiek en intellectueel was geweest - Duitschland echter pas zijn eerste, die dan nu ook artistiek was en intellectueel, waar ze in Frankrijk reeds een stap verder, en wel een daadwerkelijke en definitieve, te noemen een ‘politieke’ vrijmaking beduidde! Duitschland was tot dan zelfs nog geen artistieke en intellectueele bevrijding te beurt gevallen. In deze lijn doordenkend, zou men er bijna toe kunnen komen om te zeggen, dat Duitschland, in de achttiende eeuw zijn ‘vijftiende eeuw’, zijn Renaissance - maar zonder de definitieve losscheuring van den mensch uit de collectiviteit, die de Fransche Revolutie beduidde! - beleefd hebbende, in de negentiende eeuw zijn ‘zeventiende eeuw’ beleefde, zijn groote periode van collectieven bloei, met alles wat er mee samenhangt, slaafsche autoriteiten-vereering eenerzijds en grenzenlooze (onpersoonlijke) zelfverheffing

anderzijds, uniformiteits-instinct en machtswil, zin voor tucht en maatschappelijke ‘Christelijkheid’, volksgod-vereering, kortom het gansche complex van verschijnselen door Auguste Comte ‘militair-theologisch’ genoemd, 't welk zich vóór den oorlog reeds zoo krachtig openbaarde en zoo frappant aan de ‘Eeuw van Lodewijk XIV’ doet denken. Ziet men nu langzamerhand de instincten van onderworpenheid jegens hooggeplaatsten tanen en een beginnend verzet aangeblazen door den stompen onwil van de Pruisische Jonkerpartij (precies als aan den vooravond van de Fransche Revolutie), dan kan men zich een nieuw tijdperk van herlevend individualisme, met of zonder Revolutie, gemakkelijk genoeg op komende wegen denken - al blijft elk ‘voorspellen’ natuurlijk steeds een wankele speculatie![1)]

Want individualisme is democratisch en cosmopolitisch, het droomt, we zagen het reeds in de Renaissance, en duidelijker dan daar in de achttiende eeuw, van Republieken en Volkerenbonden. De woorden, die Lessing zijn Nathan in den mond legt: ‘Was heiszt denn Volk? Sind Christ und Jude eher Christ und Jude als Mensch?’ - zoo ze gelden voor het verschil tusschen Christenen en Joden, gelden ze zeker niet minder voor het veel geringer verschil in nationaliteit! Wat enghartige nationale hoogmoed ook voor pogingen heeft aangewend, om uit de werken der zoo gaarne genoemde ‘Duitsche’ klassieken een verborgen ‘Deutschtum’ te puren - alle water van de zee wascht niet af, dat deze groote Duitschers zich in de eerste plaats en door geboorte wereldburger, in de allerlaatste plaats en door een blind toeval Duitscher hebben gevoeld.

Zeer interessant is in dit verband het kleine geschrift van Kant over den Eeuwigen Vrede, waarin met alle geijkte

1) Evenals andere overeenkomstige uitingen, is ook dit ruim twee jaar geleden geschreven en onveranderd gelaten,

nationale idealen, oorlog, verovering, krijgsroem, grondig afgerekend wordt. Hoezeer het goedpraten van den oorlog met nationale gezindheid en nationaal belang samenhangt, blijkt het duidelijkst uit de negentiende-eeuwsche Duitsche ‘oorlogsfilosofie’ - die eigenlijk heden ten dage niet anders meer dan juist van Duitsche herkomst wezen k o n . In den nuchteren geest van Kants geschrift - verre van idealistisch in den gewonen zin van ‘optimistisch’ - herkennen we daarentegen den geest van de Renaissance. Uitspraken over de ondenkbaarheid van een wijs koning - daar macht altijd het oordeel verblindt - herinneren rechtstreeks aan Morus en aan Macchiavelli. Weliswaar beschouwt ook Kant de algeheele samenvloeiing van alle staten als een onuitvoerbaarheid, door der menschen groote onderlinge verscheidenheid, maar duidelijk blijkt daaruit tegelijk, dat hij geenszins het opgaan in den Staat aanmerkt als het hoogste doel van het individu, of dien Staat als een natuurlijke Eenheid. Kant was een democraat, een republikein, een wereldburger. Allen tot dan gangbaren leuzen toont hij zich ontwassen en de algemeene trek van den tijd: de geringschatting voor autoriteiten van elk slag, ontbreekt bij hem dan ook allerminst. Maatschappelijk optimisme is hem geheel en al vreemd - zijn vredesproject heeft niets van de zoetelijke vredes-Schwärmerei onzer eigen dagen, berust volstrekt niet op eenig geloof in den ‘adel van het menschelijk gemoed’ - eerder is hij van oordeel, dat zelfs in een samenleving van duivels de vrede te handhaven valt, indien die ‘duivels’ maar leeren inzien, dat niemand bij oorlog gelukkiger worden kan. In dit ontbreken van illusies omtrent de menschelijke natuur, dit koel-realistische oordeel over machthebbers en autoriteiten is hij volkomen achttiende-eeuwer. Evenals Hobbes gaat ook Kant in zijn geschrift uit van de hypothese van het zoogenaamde ‘oorspronkelijke verdrag’ en besluit

dusdoende natuurlijkerwijs tot de wenschelijkheid van den democratischen, in zijn terminologie ‘republikeinschen’ regeeringsvorm, waartoe dan ook de intelligentie wel moet komen, zoo ze niet langer door tegengestelde instincten (noodzakelijkheden) wordt weerstreefd. Dientengevolge maakt Kant's geschriftje naast de ‘subtiliteiten-kraam’ van Hobbes den bijna simpelen indruk, dien steeds de ware redelijkheid naast het verdraaid-spitsvondige maakt. Heden-daagsche bewerkers en inleiders hebben het dan ook spontaan ‘modern’ genoemd, en bedoelen daarmee, nu als steeds: critisch-individualistisch.

We hebben bij de vermelding van Schillers academische intreerede de aandacht gevestigd op het feit, dat Schiller, in de medische studie opgeleid, zich uit eigen aandrang tot de historie wendde en wel, het behoeft nauwelijks gezegd, tot wat men pleegt te noemen de cultuur-historie, meer dan tot de z.g. politieke historie.

Deze verlegging van de belangstelling van de politieke geschiedenis naar de beschavingsgeschiedenis is algemeen merkbaar in het einde van de achttiende eeuw en in het begin van de negentiende eeuw, en brengt ten slotte de voor zijn tijd zoo merkwaardige en zoo moderne ‘History of Civilisation in England’ van Buckle voort. Ze heeft een algemeene, en wel een individualistische tendentie.

Immers de zoogenaamde politieke geschiedenis is de geschiedenis van de collectiviteit. Koningen, veldheeren en gezanten treden daarin uitsluitend op als vertegenwoordigers en dragers van die collectiviteit, hebben geen eigen waarde, nauwelijks een eigen bestaan. Daartegenover is de cultuurgeschiedenis, die van kunst, wetenschap en wijsbegeerte, de geschiedenis van den Mensch. De daarin optredende personen zijn geen vertegenwoordigers van eenige collectiviteit, maar ze worden besproken en beschouwd om huns zelfs wil en waarde.

Zoo beduidt dan in wezen de verminderde belangstelling, welhaast minachting, voor de politieke geschiedenis en het toenemen der belangstelling voor de cultuurgeschiedenis alweer een vermindering van het collectiviteitsgevoel, de vermeerdering van individualisme!

Eindelijk nog een enkel woord over een ander individualistisch symptoom, nl. den in de achttiende eeuw gevoerden taalstrijd, door kortzichtigheid en vooringenomenheid zoo vaak en zoo gaarne aangemerkt als een bewijs van nationale gezindheid. Reeds eerder, bij de bespreking van de taalreformatie in Frankrijk gedurende de eerste helft van de zeventiende eeuw, wezen wij op het verschil tusschen die taalbeweging en de achttiende-eeuwsche, noemden de eerste collectivistisch, de tweede individualistisch. Renaissancistisch pantheïsme had, als Deïsme, als cosmopolitisme, als democratische gezindheid overal de grenzen vervaagd, dus ook die tusschen de verschillende landstalen. Elk ding nu existeert door en in zijn verschil met andere bestaanswijzen - zoo zal een collectiviteit, op eigen instandhouding gericht, instinctief de verschillen tusschen zich en andere collectiviteiten aanscherpen - en we herinneren hier nog weer eens aan het woord van Nietzsche: ‘Leben konnte kein Volk, das nicht erst schätzte (waardeeren = onderscheiden) will es sich aber gehalten, so darf es nicht schätzen, wie der Nachbar schätzt.’ Daarin ligt het wezen van de zeventiende-eeuwsche taalreformatie, de behoefte ‘eigen’ en ‘vreemd’ te scheiden, maar het wezen van den taalstrijd der Renaissance en dien der achttiende eeuw ligt elders. Petrarca streed voor het Italiaansch tegen het Latijn, Lessing voor het Duitsch tegen het Fransch - er is ook overigens veel overeenkomst tusschen Petrarca en Lessing, beiden verdraagzaam en humaan, beiden tegelijk huns tijds moker! - dat wil zeggen: Petrarca streed voor het gebruik

van zijn eigen taal tegenover de opgedrongen uniformiteit van het Latijn, Lessing voor zijn eigen taal, tegenover de opgedrongen uniformiteit van het Fransch - beiden uit een overeenkomstig, i n d i v i d u a l i s t i s c h instinct. Zoo streden ze ook beiden voor hun eigen levensbeschouwing tegen een opgedrongen uniforme levensbeschouwing - maar daar het individu nu eenmaal geen eigen taal heeft, omdat zijn eigen taal tegelijkertijd de landstaal is, zoo ontstaat op dit gebied allicht het misverstand, dat wie voor die landstaal opkomt, dit noodzakelijkerwijs uit nationalistische oogmerken doet. Niets is echter minder waar. Noch met een overheersching van een Latijnsch ras in Petrarca's tijd, noch met die van een Fransch ras, in Lessings tijd, hing de overheersching van het Latijn en het Fransch tezamen, gelijk dat het geval is in de moderne taalverhoudingen, in den modernen politieken taalstrijd. De vraag naar een eigen taal is tegenwoordig de vraag naar nationale zelfstandigheid, en beduidt verzet tegen den overweldiger, die anderen als teeken van hun onderworpenheid zijn eigen taal opdringen wil. Daar en dan - in Polen, in den Elzas, in Duitsch-Dene-marken - draagt de taalstrijd een nationalistisch karakter, in de Renaissance en in de achttiende eeuw echter een zuiver individualistisch: de strijd van realistische redelijkheid tegen een zinledig dogma, van het eigene, persoonlijke tegen het uniforme.[1)]

Zoo dragen dan alle achttiende-eeuwsche gedachten, zienswijzen en idealen een onmiskenbaar individualistisch karakter en geeft de achttiende eeuw in al hare voortbrengselen een voortdurende parodie op de zeventiende te zien, bewust en onbewust. Niet omdat er in de achttiende eeuw zooveel snoode godloochenaars waren, maar omdat er in de zeven-

1) We hopen later in een afzonderlijk werk de verschillende perioden van taalstrijd in hun verschillende beteekenis te behandelen.

tiende zooveel krompratende theologen waren - beslaat de spotternij met ‘heilige zaken’ in die parodieén zulk een groote plaats. Maar ze heerscht er volstrekt niet alleen. De zeventiende-eeuwsche poëzie, de receptuur van Boileau-Opitz-Gottschedt, het wordt alles uiteen geplozen en in wat dan wordt gevoeld als koude zinledigheid aan de kaak gesteld.

Wat een vorig geslacht trouwhartig en ernstig voor waarachtige levensbeelden gaf en nam, waarbij het schrijvend en aanschouwend tranen stortte, schijnt dit geslacht een ijdel gebazel. We kunnen hier niet verder ingaan op wat ons eigenlijk onderwerp slechts zijdelings raakt - maar als bijzonder vermakelijk voorbeeld eener zuiver-artistieke parodie van een traditioneel zeventiende-eeuwsch drama kunnen we niet nalaten Sheridan's blijspel ‘The Critic or a Tragedy Rehearsed’ te noemen, waar het gebruikelijke wachten op den Deus-ex-Machina, als iedereen zich heeft vastgewerkt, aan het slot plastisch is voorgesteld in een soort tableau vivant - ooms en nichten en minnaars staan daar met getrokken zwaarden op elkaars borst gericht, en geen kan den ander doorsteken, of maar een vin verroeren, zonder dat een van de tegenstanders automatisch hem of zijn dierbare tegelijkertijd doorsteekt. Nimmer misschien werd een Cid-situatie, werd in het algemeen het starre automatisme van het klassieke drama, het starre automatisme van de collectiviteit, bewust of onbewust, zoo prachtig geparodieerd. En de Deus-ex-Machina is hier natuurlijk geen pompeus-recht-sprekende koning; een simpele ‘beefeater’ brengt, volkomen onverwacht en onvoorbereid binnentredend, met zijn ‘In naam des Konings, laat uw zwaarden vallen’ een ontknooping, waarop Mr. Puff, de auteur van de ‘Tragedie’, met evenveel recht trotsch mag zijn, en is, als Corneille en Racine het mochten, en waren, op de hunne!

Collectiviteitsgevoel, autoriteitsgevoel is machtsverheerlijking, is Jupiter-verheerlijking; de zeventiende-eeuwsche litteratuur vloeit er van over - individualistisch oordeel, individualistisch rechtsgevoel zal, wanneer het zich stoot aan de Maatschappij, en dit doet het steeds, onweerhoudbaar tot Prometheus-verheerlijking voeren.

Zoo was het reeds, in beginsel, gedurende de Renaissance. In de litteratuur van het nu te behandelen tijdperk zullen we de Prometheus-verheerlijking voortdurend zien aanzwellen en eindelijk in vollen bloei zien staan.

Achttiende-eeuwsch Individualisme.
De Dageraad der Prometheus-verheerlijking.

We willen dan nu beproeven de algemeene trekken van ontbindend critisch individualisme, de revolutionnaire en pantheïstische instincten, waarvan de Fransche Revolutie een der meest zichtbare teekenen is geweest, aan te toonen in de litteratuur, welke die Revolutie voorafgaat, begeleidt en onmiddellijk volgt -, waar ze zich voordoet als min of meer openlijke, min of meer bewuste Prometheus-verheerlijking als verheerlijking van oppositie en verzet. En het spreekt vanzelf dat we hier, zoo min als elders, naar volledigheid kunnen streven en ons er toe moeten bepalen, uit elk der verschillende geestelijke gebieden een kenmerkend type te kiezen en te beschouwen. In zulke ‘gebieden’ valt noodzakelijkerwijs de arbeid der emancipatie van het Ik uiteen - en wel in overeenstemming met den verschillenden persoonlijken aanleg van de verschillende medewerkende individuen. Immers wanneer het zwaartepunt van iemands

aanleg en belangstelling in het erotische ligt, dan zal hij opkomen voor het recht van de persoonlijkheid om lief te hebben buiten en boven maatschappelijke restricties. Ligt het zwaartepunt van zijn belangstelling in de algemeene rechtsverhoudingen, dan zal hij de rechten der persoonlijkheid verdedigen tegen de usurpaties der collectiviteit -, zooals hij in tijden van collectief instinct de maatschappij zou verdedigen tegen het individu. Ligt het zwaartepunt van zijn leven in zijn intellectueele werkzaamheid, dan zal hij opkomen voor het recht van de persoonlijkheid, om de door kerken en maatschappijen aan het denken gestelde grenzen te overschrijden -, en ten slotte zal hij, wat hem zelf betreft, begeeren buiten de hem door zijn aardsche bestaan gestelde beperkingen te gaan, om tot de absolute kennis, tot de kennis van het Absolute te komen. Ligt het zwaartepunt van zijn leven in ethische belangstelling, is hij van nature apostolisch, dan zal hij vooral streven naar de vorming van vrije persoonlijkheden -, en zijn individualistische werkzaamheid neemt dan een paedagogisch karakter aan. Ook is het mogelijk, dat het hem aan zeer krachtige overtuigingen op erotisch, maatschappelijk, intellectueel en moraal-paedagogisch gebied ontbreke en dat zijn belangstelling verstrooid is, min of meer het geheele leven rakend. In dat geval neemt zijn critiek den vorm van satire aan en vermeit zich in eigen superioriteit van inzicht. Zijn sympathie is dan bij den triomfeerende, den sluwe, den behendige, juist als die van den auteur van Tijl Uilenspiegel.

Al deze onderscheidingen zijn onder een groep individualisten te maken en het spreekt vanzelf dat in een bepaalde persoonlijkheid de aangewezen trek niet alleenheerschend, maar overwegend is. Als voorbeeld van een individualistische neiging om de erotische persoonlijkheid recht te doen wedervaren, laat zich Rousseau's ‘Nouvelle Héloise’ zeer

wel beschouwen. Zijn practische ‘Verzoeningsleer’, zijn ‘Contrat Social’ - de redelijke conclusie van de door Hobbes gelegde grondslagen, eindelijk aanvaard, en door een geloof in 's menschen aard verzoet en als mogelijkheid voorgesteld, is de andere zijde van diezelfde amoureuse natuur. Het apostolische van hem, dien men ‘Mensch en Apostel’ heeft genoemd - wat hetzelfde is - komt overal naar voren, maar vooral in zijn ‘Emile’.

Als krachtig type van politieke belangstelling, politiek individualisme verschijnt Schiller in zijn politieke drama's. De intellectueele hartstocht, die de Eenheid bovenal begrijpen wil en dus in veelvuldig weten, naar verveelvuldiging van dat begrijpen streeft, waarbij het individualisme zoo duidelijk mogelijk verschijnt als totaliteits-besef, 't welk vanzelf voert tot een drang om buiten alle grenzen en gesteldheden om, het Absolute te begrijpen, het Absolute te zijn, spreekt het sterkst in Goethe en vindt haar volmaakte uitdrukking in Faust.

En ten slotte komt ons dan als voorbeeld van den geest, waarin het onderscheidingsvermogen zich ombeeldt tot satire, met een uitgesproken sympathie voor den intelligente, die dan, naar der tijden aard, van geringe afkomst is en over hooggeplaatste en hooggeboren ezels triomfeert, de figuur van Beaumarchais in de gedachte. Zijn ‘Mariage de Figaro’ vertegenwoordigt op eigenaardige wijze het Uilenspiegel-genre in de achttiende-eeuwsche individualistische litteratuur. Maar tegelijkertijd en aan den anderen kant kan men Figaro gerust een blijspel-Prometheus noemen. Want zelfs hier toont het achttiende-eeuwsch individualisme die ethische tendentie, waardoor het zich van dat der Renaissance onderscheidt en ‘Figaro’ is niet uitsluitend, als Uilenspiegel, de triomf van het intellect over de zotheid uitsluitend tot eigen baat, maar ook, zij het in een lichte

nuance, de triomf van recht over onrecht, op algemeener-menschelijken grondslag.

Wanneer we nu de vier genoemde persoonlijkheden in hun werken nader beschouwen, aanvangend bij Rousseau, dan vinden we in zijn ‘Nouvelle Héloise’ allereerst den gemeenschappelijken trek, waardoor deze litteratuur als ‘burgerlijk’ gekenmerkt wordt, - en waarmee dan eigenlijk is bedoeld ‘menschelijk’ - het verschijnen van den burgerman op het eerste plan, waardoor de ‘Nouvelle Héloise’ aansluit bij ‘Werther’ en bij de drama's van Lessing en Schiller. In ‘Héloise’ echter is het amoureuse, in ‘Werther’ het democratische meer naar voren gebracht - en in verband daarmee worden St. Preux, die vooral als minnaar sympathie moet wekken, schoon hij een ‘roturier’ is, een huisonderwijzer, alle deugden van den klassieken ridder toegedicht, zij het dan verkapt; Werther daarentegen is niet in de eerste plaats de minnaar, maar de miskende, opstandige plebejer, vol ambitie en zelfgevoel, voor wie de liefde een bijzaak was. Het democratische, revolutionnaire karakter van ‘Werther’ is dan ook Napoleon - een sterke ‘Werther’ hij, die niet stierf, maar triomfeerde - blijkbaar niet ontgaan; in zijn bekend gesprek met Goethe schijnt hij bijna voortdurend over ‘Werther’ te hebben gesproken, in wiens wezen hij dan eigen wezen zou hebben herkend.

Voor Rousseau echter is het probleem van de liefde, als menschelijk, natuurlijk gevoel in een onmenschelijke, onnatuurlijke maatschappij, een maatschappij op aristocratischen grondslag, een groot en belangrijk probleem geweest, zooals ook in zijn heele leven de liefde als een veel machtiger factor heeft gewerkt dan in Goethe's leven, de liefde tot den mensch, maar vooral de liefde tot de Menschheid. We behoeven niet meer te doen dan Goethe's ‘Confessions’ namelijk

‘Dichtung und Wahrheit’ te vergelijken met de ‘Confessions’, om dit gewaar te worden.

In Frankrijk ook vooral gold de liefde als een aristocratisch sentiment, waar de burgerman buiten stond. Nadat de liefde aanvankelijk was geëxalteerd tot de ‘hooge deugd’ van ridders en jonkvrouwen, werd ze tot ‘galanterie’, tot levenskunst, merkteeken (distinctie-middel) van verfijnde cultuur, en dus al evenmin voor den eenvoudigen burgerman bereikbaar. We hebben het eerder gezegd: in een bloeiende collectiviteit, waar door de geestelijke uniformiteit der leden - zich voordoend als gebrek aan menschenkennis en aan zelfkennis - van ‘innerlijke waarheid’ in de kunst geen sprake kan zijn, richt zich de kunstenaar uitsluitend op uiterlijke distinctie-middelen, om de belangstelling van gehoor en lezer, die het contrast nu eenmaal van noode heeft, gaande te houden. Waar het groote conflict tusschen Mensch en Wet verzwegen wordt, omdat het eenvoudig niet bestaat - blijft den kunstenaar niet veel anders dan de conflicten van ‘liefde’ en ‘eer’ - en dan worden tevens in die beide gebieden de distinctie-middelen gezocht, waardoor de ‘held’ en de ‘heldin’ zich van den gemeenen toeschouwer onderscheiden. ‘Liefde’ en ‘Eer’ werden alzoo het uitsluitend deel van den edelman. Het verschil tusschen de verheven, beheerschte, vlekkelooze en onwrikbare liefde bij Corneille en de loszinnige, luchtige galanterie bij Marivaux markeert duidelijk het verschil tusschen den ethisch-geïdealiseerden ridder van de zeventiende en den aesthetisch-geïdealiseerden hoveling van de achttiende eeuw, maar beiderlei ‘liefde’ is aristocratisch. Ja, ze is zelfs ‘Christelijk’: bij de groote klassieken kuisch, bij Marivaux en Crébillon onkuisch, doch als zonde verzwegen of beleden; ‘overspel’, naar geen ‘vrije liefde’, geen fier-verdedigd recht van de persoonlijkheid.

Het algemeen-pantheïstisch sentiment van de achttiende eeuw, de klimmende zelfherkenningsdrang van de Eenheid, doet echter al die scheidingen en onderscheidingen als onwaar onderkennen, en de liefde belijden voor wat ze is: een machtig, natuurlijk sentiment, vallende buiten moreele en aesthetische waardebepaling. Wat Rochefoucauld aanduidde, wordt door Rousseau met vlammende woorden beleden en zijn belijdenis strekt anderen tot spiegel; het onderscheid tusschen mensch en dier is opgeheven, het onderscheid tusschen edelman en burgerman is opgeheven. Zoo ooit aan één wezen de maatschappelijke doeltreffendheid van het anti-natuurinstinct kan worden gedemonstreerd, dan zeker aan Rousseau. Rousseau aanbad niet de natuur, alleen omdat haar schoonheid hem bekoorde - dit had hem zijn hartstochtelijken roep 'Naar de Natuur terug' niet kunnen inspireeren - er was iets anders: de natuur gaf hem voortdurend gelijk. Haar aanblik bevestigde zijn ingeboren pantheïstische instincten van 'Gelijkheid' en 'Vrijheid' - maar zijn apostolische natuur, geboren en bestemd om te her-stellen, niet om op te heffen, voegde daaraan uit een redelooze zekerheid de 'Broederschap' toe, waarin toch waarlijk de Natuur n i e t onderricht! Zoo stellen zich 'Hoop' en 'Geloof' als stremmende levensnood-zaak op den weg van den mensch naar zijn besef.

Is dus de Rousseau-sche opvatting van liefde als passie, als natuurdrang, reeds onmaatschappelijk in den ruimeren zin, de liefde tusschen den plebejer en het aristocratische meisje, tusschen Julie en St. Preux is het in dubbelen, directen zin. De hartstochtelijke klacht, dat zelfs 'liefde' aan stand is gebonden, dat niet alleen vrijheid, geluk, elke ontwikkelingsmogelijkheid zich moet richten naar onderscheidingen, door dit nieuwe geslacht als futiel gevoeld, maar zelfs die machtigste aandrang van het menschelijk

hart, klinkt overal in de litteratuur dier dagen - het is ook Schillers thema in ‘Kabale und Liebe’. De trots van den jongen plebejer, die zich koning voelt in het rijk des geestes en geen onderscheid tusschen zijn liefde en die van een edelman langer aanvaardt, kan de geringschatting jegens zijn gevoel niet dulden. Naarmate de liefde menschelijker wordt opgevat, zal ze zich minder om het maatschappelijke bekreunen, zich daaraan zelfs onttrekken.

Ver is de tijd, dat niemand zich in deze beperkingen voelde geklemd, dat ze elkeen redelijk en natuurlijk voorkwam, dat inderdaad geen burgerjonkman gewaagd zou hebben ‘de oogen op te slaan’ naar een edele jonkvrouw, dat een Koningsdochter (de Infante in ‘Le Cid’) haar liefde tot een ridder, die niet van koninklijken bloede, doch geenszins een plebejer is, als een ‘zondig gevoel’ beschouwde en bestreed! Waar het maatschappelijk instinct vermindert, wordt ook die gesteldheid opgeheven, trekt ook dat gevoel ‘vanzelf’ uit de menschen weg. Want vergelijken we in het voorbijgaan met die Spaansche koningsdochter nog eens een Renaissance-prinses: Margaretha van Navarre en herinneren we ons het bekende avontuur met den admiraal Bonnivet, die eens op ongehoord brutale wijze in haar slaapvertrek en zelfs in haar bed wist door te dringen. Voelde Margaretha haar majesteit bezoedeld, haar koninklijke hoogheid zoodanig gesmaad, dat die smaad alleen in bloed kon worden uitgewischt? Niets daarvan; als een gekrenkte vrouw tegenover een al te ondernemenden aanbidder gedroeg ze zich, tooide den indringer met een paar ferme krabbels, joeg hem op de vlucht en beschouwde daarmee de zaak als afgedaan. Een zeventiende-eeuwsche prinses zou niet anders hebben gekund, niet anders hebben gemoogd dan bloedig wreken wat zij als zwarte misdaad aanmerken moest. Zelfs al zou haar hart vóór den schuldige

hebben gepleit, dan zou haar geweten haar tot wraak gedreven hebben, overtuigd dat God-zelf het zoo begeerde, omdat in haar iets Goddelijks was gehoond.

Dit was een levende werkelijkheid van die dagen en het maatschappelijk standsonderscheid vormde een grens voor het gevoel, evenzeer natuurlijk en evenzeer onoverkomelijk als het geloof, en als ras en kleurverschil voor de meesten onzer - en lang niet steeds de geringsten - het altijd nog zijn. Maar de klimmende zelfherkenning der Eenheid had al die gesteldheden reeds opgeheven en louter mechanische dwang kon ze niet als werkelijkheden handhaven. De markies, die den plebejischen aanbidder van zijn dochter met zweepen liet rossen, bereikte daarmee niets dan dat hij zich en de zijnen opschreef voor de guillotine.

De tijd was voorbij, maar die leefden, zagen de teekenen niet. Evenmin als nu, als ooit.

Lodewijk XIV boezemde ontzag in met zijn ‘l'Etat c'est moi’ - maar Karl Eugenius van Wurtemberg, Schillers tyran, zaaide niets dan haat en afkeer met zijn ‘Ich bin das Vaterland’.

Dit terloops.

Even onmaatschappelijk als Rousseau zich toont in zijn opvatting van de liefde, even onmaatschappelijk teekent hij zijn jeugdige heldin.

Wie de ‘sfeer’ zou willen aanvoelen, waarin het Fransche jonge meisje van goeden huize opgroeide onder het ‘Ancien Régime’, zou Delaclos' ‘Liaisons Dangereuses’ kunnen lezen; hij weet dan dat dit jonge meisje was ‘kuisch’ en ‘onwetend’ vóór het huwelijk, ‘onkuisch’ en ‘alles-wetend’ na het huwelijk. Men kent wellicht ook deze spreekwijze: onder Lodewijk XIV was het overspel een tijdverdrijf, onder den Régent was het mode, en onder Lodewijk XVI plicht, en hier toont zich weer op eigenaardige wijze het proces der

maatschappelijke verwording, ook in het kwaad, de verwisseling van middel en doel -; wat tijdverdrijf was geweest, werd algemeene mondaine verplichting, werd distinctie-middel, als de wolvenjacht. Dat deze zedelijke ontbinding gepaard ging met een overmatig in acht nemen der vormen, stemt volkomen overeen met het wezen van iedere verwordende maatschappij. Lord Chesterfield klaagt in zijn brieven over die ongelooflijke reserve, waardoor de opmerkzame toeschouwer ook bij de scherpste attentie niet ontdekt ‘wie bij wie’ hoort. En denken we aan de aardige opmerking van Anatole France, als hij ons in ‘Les Dieux ont soif” madame Rochemaure voorstelt, met haar jongen aanbidder achter haar staande, in correcte houding, doch de hand op de leuning van haar stoel. ‘A quoi l'on pouvait voir que la Révolution était accomplie, car, sous l'ancien régime, un homme n'eût jamais, en compagnie, touché seulement du doigt le siège où se trouvait une dame...

Dit alles moeten we wel in het oog houden, om te beseffen wat ‘Héloise’ beteekende!

Rousseau's heldin heeft als jong meisje een minnaar, maar als getrouwde vrouw blijft ze haar echtgenoot trouw, met dien minnaar dagelijks om zich heen. Een volkomen omkeering van de heerschende moraal. Want dit alles beteekent: de vrije persoonlijkheid behoudt, zoolang ze zich niet uit eigen besluit gebonden heeft, het recht zichzelf te geven aan wien ze wil. Heeft ze zich daarentegen gebonden, zoo blijve ze trouw - niet aan een van buiten af ingesteld ‘sacrement’, niet aan een maatschappelijke instelling - maar aan het eigen besluit en woord. Hier spreekt de algemeene zedeleer van het ethisch-geneigde individualisme van den tijd, scherp geformuleerd in Kant's ‘Categorischen Imperatief”, waarvan zich ook Schiller immers zulk een bewonderend aanhanger heeft getoond. S t e l u - z e l f d e

wetten en blijf aan die wetten getrouw.

En ook in deze categorie is vervanging van de collectieve moraal door de persoonlijke zedelijke overweging, op het eerste gezicht zoo redelijk en zoo vervulbaar, in werkelijkheid, als elke herstelling, weer de eerste stap naar de volkomen opheffing, wanneer een verder critisch onderzoek het geoorloofde, het noodzakelijke van ‘echtbreuk’ als ‘woordbreuk’ in bepaalde gevallen zal hebben aangetoond. Is met het dogma van de onverbrekelijkheid des huwelijks op aan de Kerkleer ontleende gronden eenmaal gebroken, is het huwelijk geen sacrement meer, dan staat in redelijkheid geen enkel ding de echtscheiding, noch zelfs de vrije liefde in den weg. De overgang van Rousseau's ‘Nouvelle Héloise’ naar Madame De Stael's ‘Delphine’ is derhalve een logische stap, die niet uitblijven kon. Steeds is het een redeloos gevoel van ‘betamelijkheid’, dat hier of daar de eindstreep stelt, de Rede kent dergelijke eindstrepen niet en voert tot elke consequentie.

Rousseau maakt het zijn heldin door een gelukkig huwelijk gemakkelijk, haar besluit getrouw te blijven - maar wat staat, in redelijkheid, de ontbinding van Léonce's diep-ongelukkig huwelijk (in ‘Delphine’) in den weg? De persoonlijkheid, die zichzelf een plicht oplegt, kan zichzelf ook van dien plicht ontslaan.

‘Als van weerszijden alles is beproefd, als vrienden en verwanten vergeefs hebben gepoogd, door hun tusschen-komst de partijen samen te brengen, als bij geen van beiden lichtzinnigheid in het spel is, dàn moet een huwelijk toch ontbonden kunnen worden’ -, ziedaar de noodkreet, waarvoor Madame De Stael van clericale zijde moest hooren, dat ze ‘over de liefde sprak als een bacchante’, en waarover de ‘moderne’ van onze dagen glimlacht in een zacht behagen om eigen liberaliteit. Het lijkt zoo ‘tam’ - en

toch was de stap van Madame De Stael naar George Sand weer evenzeer logisch en evenzeer onvermijdelijk als die van Rousseau naar Madame De Stael! Waartoe die overredingen van vrienden, die eindelooze pogingen, die verzekeringen dat er geen lichtzinnigheid in het spel is? Kan iemand, mag iemand zichzelf weggeven, kan hij, mag hij instaan voor zichzelf? Immers neen! Welaan, dan is ook het huwelijk een misvatting, welhaast gevoeld als misdaad tegen het eerlijke. Ik begaan, waar het immers in zijn opgedrongen trouw tot een leugen wordt.

Aldus toont ook hier de Redelijkheid, als zelfherkenning van het Absolute, haar opheffend karakter en het Dogma zijn volstrekte noodzakelijkheid als levensgrondslag, het Dogma, dat niet overdacht, niet aangeroerd, niet bekeken mag worden - en dat derhalve voor het zedelijk en redelijk onderscheidingsvermogen van alle tijden onduldbaar is. Zoo drijft het Absolute, door middel van dien den redelijken mensch ingeschapen afkeer tegen het dogma, zoo drijft de mensch zichzelf den weg der zelfopheffing op, den weg, dien de mensch, dien het Absolute toch ook weer niet tot het einde toe willen (= kunnen = mogen) gaan!

Inmiddels is de eerbied, dien Rousseau nog toont voor het huwelijk, voor de ‘deugd’ in het algemeen, reeds in wezen onmaatschappelijk, ook waar ze toevallig en schijnbaar samenvalt met de maatschappelijke moraal. Wie geen belofte deed, is vrij; wie ze deed, is d a a r d o o r a l l e e n g e b o n d e n . Nu tracht men ook wel in de maatschappij den eisch tot huwelijkstrouw dien idealistischen schijn te geven en echtbreuk in dien zin als beloftebreuk voor te stellen, maar wanneer dit werkelijk zoo werd gevoeld, dan zou men evenmin als Rousseau tegen ‘vrije liefde’ bezwaar kunnen hebben, ja, men zou die eerder moeten aanmoedigen met het

oog op het bindende en gewichtige van een levenslang contract. Het staat echter met de maatschappelijke huwelijks-moraal juist als met de maatschappelijke zelfmoord-moraal; het nuttige behoeft, zooals we het nu vaak genoeg hebben uiteengezet, een glans van heiligheid om in eere te blijven, en de echtscheiding is, behalve een aanslag op de ‘orde’, op dezelfde wijze als de zelfmoord, de openlijke weerlegging van het maatschappelijk optimisme, en dan nog, ook evenals de zelfmoord het blijk, dat het individu eischen gaat stellen, behoeften gaat gevoelen, waarvoor de maatschappij geen bevrediging biedt, die ze dus niet erkent en niet duldt.

Dat de eisch van huwelijkstrouw voor Rousseau echter een zuiver-zedelijke eisch is, wordt duidelijk bewezen door het het individu toegestane recht: zich in vrijheid te geven en te hernemen.

De droomer van een ‘Contrat Social’, waarvan immers de geheele mogelijkheid is gebaseerd op vasten trouw aan een eens gedane belofte, een eens gegeven toezegging, kan niet anders dan elk contract als volstrekt bindend gevoelen. Hier herkennen we den man, die zijn wereldbeschouwing bouwde op de overtuiging, dat de mensch van nature ‘goed’ is; in de mogelijkheid van Julie's onwrikbaren, vlekkeloozen, onconventioneelen huwelijkstrouw te kunnen gelooven, was een fundamenteele noodzakelijkheid voor den ontwerper van een ‘Contrat Social’.

Er is niettemin een eigenaardige tegenspraak tusschen Rousseau's geloof in 's menschen ingeboren ‘goedheid’ en de diepe zelfkennis (menschenkennis), waarvan zijn ‘Confessions’ de bewijzen leveren. Wij gelooven dan ook, dat zijn stelling meer een noodzakelijke grondslag tot zijn maatschappelijk plan dan een onwrikbare overtuiging beeldt. De maatschappij met haar dwangmiddelen haatte hij, en niet tevreden met zich daarin persoonlijk en innerlijk bij uiterlijke, door

uiterlijke onderwerping gekochte rust zooveel mogelijk te bevrijden - gelijk Goethe - eischte hij voor elkeen een waardiger leven en een ruimer vrijheid. Dus wilde hij, mocht hij niet anders dan gelooven dat de menschen zich die vrijheid waardig zouden kunnen toonen.

Hobbes had immers, in z i j n 'Contrat Social', in zijn 'Leviathan', de noodzakelijkheid bepleit, de menschen te binden, op grond van hun natuurlijke slechtheid - Rousseau kon nu niet anders dan hen 'goed' noemen, om een algeheele vrijheid voor hen te kunnen opvorderen. Vandaar dan ook zijn wanhoop als ze niet 'goed' bleken, daar ze dan immers zijn levensbeschouwing, zijn levensreden, zijn leven zelf dreigden te weerleggen, op-te-heffen. Daar hij dus 'slechte' menschen in zijn project niet gebruiken kon, begon hij alvast met hun slechtheid zoo lang mogelijk te loochenen, zooals zijn hypothese over Macchiavelli bewijst. Van volkomen denzelfden aard is het deugdfanatisme van Rousseau's vurigsten discipel: Robespierre. Deze wilde het eigen leven maken tot een publieke demonstratie, dat menschen ook zonder dwang uit vrije keus ordelijk en deugdzaam leven kunnen, dat individueele vrijheid geen losbandigheid, geen 'terugvallen tot den natuurlijken staat van vijandschap' beduidt. Vandaar dat hij Danton zoo verfoeide om diens losse levenswijs - Danton was een démenti aan zijn systeem, een openlijke weerlegging. Zoo haten personen als Robespierre - in wien immers het enge 'belang' nimmer meesprak - alleen diegenen, die hun levensbeschouwing dreigen te logenstraffen, de levensbeschouwing waarvoor ze anderen gevonnist hebben en zichzelf als beul en martelaar buiten de maatschappij gesteld.

Dit is voor ons besef de beteekenis van het deugdfanatisme der Revolutie-mannen en van hun hardheid jegens

hen, die ‘ondeugdelijk’ bleken. Alle corruptie en zedelijk tekort onder het Ancien Régime hadden ze op dat systeem geschoven, daarvoor het neergeveld, vrijheid geproclameerd als het universeele heilmiddel, en moesten nu dagelijks zien, hoe de menschelijke natuur vanzelf en voortdurend het ‘Kwaad’ produceert - dat immers niet in zichzelf, maar in de relaties onuitroeibaar bestaat, zoo goed bij ‘Vrijheid’ als bij ‘Tyrannie’. Maar dit konden ze, mochten ze, ter wille van eigen behoud, van eigen taak niet erkennen en verschuilden zich voor die barre waarheid achter eigen onkreukbare deugd, die de zichtbare proef moest zijn op de som van hun levensbeschouwing, evenzeer wellicht als dat ze innerlijke aandrang was, en waarvan ze de zwarte achterzijde niet hebben gezien.

Al deze en meer individualistische trekken zijn ook in de ‘Nouvelle Héloise’ op te sporen, maar in hoofdzaak is en blijft het toch een pleidooi voor het recht van de liefde, om, als almachtig-menschelijk gevoel, over maatschappelijke vooroordeelen te zegevieren en kunstmatige grenzen te overschrijden.

Dit hoofd-motief vinden we bij Schiller als bij-motief terug. Voor Rousseau lag, van de drie factoren der Revolutionnaire Drie-Eenheid, het zwaarste accent op de Gelijkheid - voor Schiller vooral op de Vrijheid. En waar de Natuur Rousseau de lessen van gelijkheid leerde, daar leerde ook zij, maar toch vooral de historie, Schiller de lessen van vrijheid. Want is het niet leerzaam voor de apostelen van de causaliteit om te vernemen, dat voor den Frankforter jonkman Goethe de natuur veel meer beteekend heeft dan voor den op het platteland geboren Schiller? Hier ook werken - evenmin als ergens anders - geen ‘oorzaken’ van buiten, maar een natuurlijke aanleg, die bestemming beduidt; Schil-

ler leerde van de historie, wat Rousseau en Goethe, elk op eigen wijze, hebben geleerd van de natuur, omdat ze het alle drie al wisten en het dus in iedere ‘school’, uit iedere leer zouden hebben opgestoken.

Niet toevallig heeft de strijd der Nederlanden tegen Spanje hem zoozeer geïnteresseerd; en hoezeer hijzelf individualistischen vrijheidsdrang in zichzelf heeft herkend als Eenheidsdrang, blijkt uit tallooze plaatsen in zijn werk, uit een bekenden brief aan Körner onder andere. Daarom noemt men dan ook weer Schiller's wijze van geschiedschrijving ‘modern’, - de negentiende-eeuwsche geschiedschrijving sluit geheel bij Schiller's methode aan, is op algemeene kennis, op Begrip, in laatste instantie op zelf-kennis (bewust of onbewust) gericht. Dat Schiller echter ook wel bij de natuur ‘ter schole’ ging, bewijst de plaats uit ‘Don Carlos’, waar de markies van Posa koning Philips de Natuur aanwijst als de leermeesteres, die in alles de Vrijheid onderricht. Overal legt de litteratuur dier dagen het anti-maatschappelijk karakter van het ware historisch inzicht, van het ware natuurbegrip bloot, 'twelk leidt tot het opheffen dier gesteldheden, waarin zich het zelfconservatisme der Eenheid, gereproduceerd in het conservatisme der collectiviteiten, zoolang het in de rede lag, heeft staande gehouden.

Over het vorsten-type in Schiller's ‘Kabale und Liebe’, - in Lessing's ‘Emilia Galotti’ - 'twelk onveranderd hetzelfde blijft tot na de drie Revoluties - hebben we reeds een en ander gezegd. Eén punt moeten we hierbij nog even aanstippen. Welbeschouwd zijn deze vorsten geen andere personen dan de vorsten uit de zeventiende-eeuwsche litteratuur, ze vertoonen zelfs geen andere eigenschappen; het eenige dat veranderde, is de waardeering van die vorstelijke eigenschappen; de hoogmoed en de willekeur, welke in de zeventiende-eeuwsche waardeering den vorst volstrekt

niet ontsierden, maken hem voor de achttiende-eeuwsche waardeering tot een monster. En als een bewijs, hoezeer ook de geniale geesten kortzichtig zijn in gebieden, waar hun belangstelling en hun sympathie niet reikt, kan wel gelden de wijze, waarop Goethe als tijdgenoot die veranderde waardeering van Vorst en aristocratie als diepgaand verschijnsel heeft miskend en onderschat, gelijk overal uit ‘Dichtung und Wahrheit’ blijkt.

Maar er is meer. Terwijl in de litteratuur van de zeventiende eeuw als ridderdeugd bij uitnemendheid de blinde gehoorzaamheid gold, is de achttiende-eeuwsche deugd het principieele, belangelooze verzet. De zeventiende-eeuwsche held is ‘gouvernementeel’ - de achttiende-eeuwsche is in de oppositie - de eerste een Jupiter-aanbidder, de laatste een Prometheus-vereerder, welhaast zelf een Prometheus.

Van elk der belangrijke achttiende-eeuwsche scheppende geesten is de sympathie bij de oppositie - de maatschappij demonstreert hij, in haar vertegenwoordigers, als corrupt en schijnheilig.

De ‘Cid’ laat onmiddellijk Chimène varen, als zijn vader dit van hem begeert, en daarin ligt zijn deugd; de jonge Ferdinand in ‘Kabale und Liebe’ blijft Louise getrouw, ook tegen zijns vaders wil, en dat is z i j n deugd. Hier zien we dus, ten eerste een grootere mate van critische zelfstandigheid van den zoon tegenover den vader, een uitgesproken verschil in levensbeschouwing tusschen vader en zoon, 'twelk zich een zeventiende-eeuwsch auteur niet denken kon, en 't welk gezins-ontbinding, maatschappij-ontbinding beduidt, en ten tweede een grootere beteekenis van de liefde, waardoor het persoonlijk sentiment boven den familie-band gaat.

En deze groepeering, waarin des auteurs sympathie ten volle bij het onmaatschappelijke ligt, is de vaste groepeering

van Schiller's drama's. Dezelfde aanklacht als die, welke Thomas Morus reeds bij monde van zijn filosofischen wereldreiziger de maatschappij in het gelaat slingert - dat de grooten en machtigen door hun zelfzucht en hardvochtigheid de misdadigers kweeken, om ze daarna met veel vertoon van zedelijken afschuw op te hangen - ontmoeten we in ‘Fiesco’, nog hartstochtelijker, in het diep-gevoeld beklagen van de galei-slaven.

Daartegenover spreekt elke maatschappelijke, spreekt ook Hobbes in gemoede over de luiheid en boosaardigheid van het misdadig gespuis en over hun ‘eigen schuld’ - en de optimistische Christelijke Spectator was over deze onaangename zaken liefst in het geheel niet te spreken, luidkeels galmend dat de wereld voor de braven en de vlijtigen toch zoo schoon en zoo gezellig is. Zelfs Dante kon, mocht ‘Judas’ en ‘Brutus’ niet onderling onderscheiden, nauwelijks vermocht dit de zeventiende eeuw, maar Schiller noemt in zijn vaker genoemde academische intree-rede onder de ‘edele mannen’, alsof het vanzelf spreekt, ook Brutus!

Plutarchus bracht hem tot Prometheus-verheerlijking - het was inmiddels dezelfde Plutarchus, die op alle Jezuieten-scholen in de zeventiende eeuw werd gelezen en waaruit de vlijtige leerling slechts filologische wijsheid en Christelijke zelfverheffing puurde.

Treden we in ‘Die Räuber’ het rooverkamp van den held, Karl Moor binnen, dan vinden we er ook werkelijk den naïeven roover, met... Plutarchus in de hand! Hij doet den mond open en de eerste naam, dien hij noemt, is de groote naam van Prometheus, de heilige naam van den God des Verzets. ‘Der hohe Lichtfunke Prometheus ist ausgebrannt, dafür nimmt man jetzt die Flamme von Bärlappenmehl...’ Wat door de Dante's en de Miltons, door de aanbidders van blindelings-geïdealiseerde en krachtens

die blindheid met Deugd en Recht vereenzelvigde Macht en Autoriteit ter helle werd verwezen, is hier op den hoogsten troon geplaatst: de opstand tegen Gezag om Ideaal. En dit beginsel hier gedragen door een, die voor de maatschappij is: een roover - waartegenover als een protest tegen den maatstaf dier maatschappij de broeder is gesteld, Franz Moor, achtenswaardig en zedeloos, het beeld van de ‘maatschappelijke deugd’, van alle tijden tot en met den hedendaagschen ‘gentleman’, Shaw's ‘clergyman-shareholder’, onherkenbaar vermomd met Mime's Tarnhelm, den Hoogen Hoed.

In ‘Fiesco’ weer dezelfde rangschikking. Weer leven we in den tijd van Renaissance en Reformatie, van den eersten, grooten worstelstrijd, waaraan dit geslacht eigen wezen bekrachtigt, zich opmakend tot den tweeden. Twee oppositie-figuren, twee Brutus-gedaanten zijn hier naast elkaar geplaatst: een zwakke en een sterke, een falende en een overwinnende. De eerste is Fiesco, de trotsche individualist, die niet kan bukken voor Doria, den tyran, en die zich, na den tyran te hebben geveld, toch het purper omhangt - ‘de kleur, die de heerschers kozen, om er de bloedvlekken hunner wreedheid in te verbergen’ - omdat hij de verleidelijke dronkenschap van de macht niet kan weerstaan, een levende en falende ‘Cola di Rienzi’ -, de tweede is Vettina, de pure Republikein, de abstracte Deugd, droog en strak en sober - alles opofferend, tot de eigen kinderen toe, aan zijn republikeinsch ideaal. Hij weet ‘Tyrannie van Macht de Rechterhand’, hij gelooft niet in edele heerschers en nadat hij Fiesco tevergeefs heeft gesmeekt, van de vorstelijke waardigheid af te zien, doodt hij, hem doodend, de mogelijkheid, de zekerheid, van wat in Doria reeds werkelijkheid werd, zooals Brutus in Caesar meer het gevaar, dan de werkelijkheid doodde. En juist als

bij Shakespeare - we weten immers hoezeer Lessing, Schiller, Goethe eigen wezen en eigen streven herkenden en bekrachtigden aan den grooten Renaissancist - is ook hier Vettina Fiesco's innige vriend, hem zéér genegen en dat hij hem doodt, maakt zijn offer tot een dubbel offer, maakt zijn daad niet lager, maar hooger.

De maatschappelijke verheft zich op een ‘dankbaarheid’, een ‘vriendschap’ die hem blind maakt voor de zonde, door weldoener of vriend jegens een hooger ideaal begaan, en rekent Brutus zijn daad zwaarder aan, omdat hij den vriend versloeg, instede van hem dubbel te prijzen, omdat hij vriend en vriendschap offerde. In ‘Cinna’ is voortdurend van ‘dank’ en ‘ondank’ sprake, alsof daardoor de hoogste daden en beginselen bepaald zouden moeten worden - maar Petrarca, hoezeer de Colonna's genegen, hoezeer aan hen door dankbaarheid gebonden, vergaf zijn vriend en geestverwant Rienzi ook hun dood en hun ballingschap, voor het hoogere heil, dat hij voor Rome van hem hoopte - vergeefs. Zoo voelt, zoo handelt ook Vettina, en allerminst is hij, voor Schiller, zijn ‘wettigen heerscher’ in zee werpend, de ‘koningsmoorder’ uit de zeventiende-eeuwsche litteratuur, maar wel de nazaat van den Renaissance-Brutus en wel, met Lessing's Odoardo Galotti, de voorlooper, het beeld van dien soberen, deugdzamen en belangeloozen, - Robespierre, die over alle macht beschikte en honderdvijftig gulden naliet - dien Revolutionnairen Rechter, die binnenkort in Parijs den schrikkelijken eed zal zweren, ‘d'étouffer, dans son âme, au nom sacré de l'humanité toute faiblesse humaine’, zonder te beseffen dat de menschheid en haar goedheid uit haar ‘zwakheden’ is opgebouwd en oprecht geloovend in de uitsluitende heilzaamheid van zijn tweeledige Orestes-daad.

In ‘Don Carlos’ nog eens weer dezelfde groepeering,

maar hier is er een belangrijk element bijgekomen: ‘Don Carlos’ is vooral de tragedie van den eenzamen tyran. Geen menschensoort ter wereld heeft Schiller zóó verfoeid als den tyrain, hij, die zelf van tyrannie zoo bitter te lijden had - en toch weet hij zich hier op te werken tot medelijden met den eenzamen geweldenaar.

Dit vermogen om medelijden te hebben met den tegenstander, is op zichzelf weer een curieus bewijs van achttiende-eeuwsch onmaatschappelijk pantheïsme. Het collectiviteits-instinct beteekent, we zeiden het gedurig, onverdraagzaamheid, daar onverdraagzaamheid alleen het eigen dogma in stand en in eere houdt - daarom zien we dan ook in elke kerk, in elke collectiviteit ‘Recht’ volkomen samenvallen met ‘Belang’. De Duivel is de vijand van elk Christen - voor het betrekkelijk recht van den Duivel voelt zulk een Christen dus evenveel als het Oude Testament voor het levensrecht der uit-te-roeien vijanden der Joden, als Bossuet voor het recht van een Protestant. Nog steeds vallen in actieve collectiviteiten ‘Recht’ en ‘Belang’ volkomen tezamen, en dit is het, waardoor collectiviteiten sterk zijn. Het verzwakken van collectiviteitsgevoel brengt dus ook dien kant van verdraagzaamheid met zich mee, dat men zelfs de tegenstanders gedeeltelijk in zich opneemt.

In ‘Don Carlos’ staat dan koning Philips voor ons als de tragische, trieste eenzame, die geen vrienden kan hebben, omdat hij zich van menschen en menschelijkheid vervreemdde, door zich op een voetstuk van goddelijkheid boven anderen te plaatsen. Een vorst heeft slechts slaven en hovelingen, vleiers en bedriegers, een vorst heeft zóó lang om vleiende leugens gevraagd en voor de geringste poging tot harde waarheid zooveel menschen doen sterven, dat niemand hem in het veege uur, wanneer hij om waarheid smeekt, die zeggen durft of wil. En laat hij dan eindelijk den

man voor zich komen, dien hij mensch weet onder de slaven, dan antwoordt deze hem: ‘Ik kan geen vorstendienaar zijn.’ Wat eenmaal gold de hoogste eer, zijn Koning blindelings te mogen dienen, wordt thans den waarlijk grooten mensch onwaardig geacht. En die eene, fiere, dien de Koning begeert tot zijn vertrouweling, die eenige, die niet te koop is - hij, de vlekkelooze, Posa, is tegelijkertijd weer ketter en opstandeling, Prometheus, die een verdrukt menschdom tegen een tyrannieken Jupiter beschermen wil. Eere het nobele verzet! Die niet bukt voor den Koning, die verzet pleegt en verzet aanstookt, hij is de ware mensch. Want voor Don Carlos offert hij zich op - niet voor den Gebieder, maar voor den Vriend, niet plichtmatig als onderdaan, om het ‘goddelijke’ leven van zijn Verheven Souverein te redden, maar vrijwillig, zooals een oude man uit inzicht en liefde zijn plaats inruimt aan een jongeren, hopend dat deze zal vervullen, wat hij niet vermocht. En de tyran staat erbij - als mensch overwonnen. Zóó staat de achttiende eeuw tegenover de oude ridder-idealen!

De vriendschap tusschen Don Carlos en Posa is de vriendschap tusschen Tellheim en Werner, het is de oude vriendschap tusschen Hamlet en Horatio, het symbool van de gelijkheid, de eerlijke band tusschen vrij-geboren, gelijk geboren geesten, zonder aanbidding en vleierij. Carlos laat zich door Posa de hand niet kussen, Hamlet door Horatio niet, beiden willen mensch wezen, geen ‘meerdere in rang.’

De achttiende eeuw heeft - Goethe vermeldt het nadrukkelijk in ‘Dichtung und Wahrheit’ - een cultus voor de vriendschap gekend - en dit is, alweer, een symptoom van verminderend maatschappelijk instinct, 't welk alleen de familie, de ‘clan’, ‘eigen volk’ tegenover ‘vreemd volk’ kent, en waar, wat men vriendschap noemt, overeenkomst van rang en fortuin beteekent, zooals dat onder de geringe

geesten van alle ‘standen’ nog immer het geval is. Het vermogen tot vriendschap is een individualistisch vermogen, dat de achttiende-eeuwer in zichzelf heeft ontdekt, gevierd en uitgevierd, en waarin voor Schiller de schoone mogelijkheid lag van een blijde en vrije wereld, zonder meesters, zonder slaven, waar de liefde zal worden geëerd, en ‘man noch vrouw de valsche schaamte kennen zullen!’

Wel is er veel veranderd.

Welke zeventiende-eeuwer zou er aan gedacht hebben, zijn Koning te beklagen, omdat hij ‘slechts’ slaven en dienaren, geen ware vrienden heeft? Voor het maatschappelijk gemoed is macht immers het hoogste en de macht-hebber niet alleen goddelijk groot, maar ook goddelijk gelukkig - doch de achttiende-eeuwsche wassende menschelijkheid ziet, het menschelijk geluk van maatschappelijke glorie scheidend, in een eenzaam-pralend koningschap, zonder de warmte van een vriendenhart niet veel meer dan een trieste vertooning.

Vrijheid is de zucht, die overal opstijgt - Gelijkheid en Broederschap, en de ware held is de opstandige held, die den weg naar deze idealen banen zal, Brutus de tyrannen-dooder, Prometheus, de hemelbestormer.

Wanneer wij nu, en de aard van ons onderwerp laat het niet anders toe, telkens voor een wijl als ‘van den mensch uit’ moeten spreken, dan mogen we daarbij toch nooit vergeten, hoe al de opgenoemde verschijnselen, waaruit zich ten slotte de Fransche politieke Revolutie, de Duitsche geestelijke Revolutie en de Engelsche poëtische Revolutie kristalliseerden, in hun wezen niets anders zijn dan de symptomen van der Eenheid drang naar zelfherkenning, die zelfopheffing is en die zich in en uit den mensch op eindeloos verscheiden wijs door zijn eindeloos verscheiden verhoudingen toch altoos als opheffing en herkenning

openbaart. Op dien drang naar opheffing hebben we allerwege het licht doen vallen en het is die drang naar opheffing van bestaande gesteldheden tegenover den drang der collectiviteit om bij gesteldheden te blijven, als spiegeling van der Eenheid zelfconservatisme, die de belijders van de Eenheid altijd tot individualisten, tot revolutionnairen maken moet. Die ‘zelfherkenning’ van de Eenheid doet zich in den mensch als ‘zelfkennis’ voor en leidt tot de verwerping van het blinde zoogeheeten ‘idealisme,’ dat zelfverheffing is en waaraan de nobele helden en vlekkelooze heldinnen der maatschappelijke litteratuur hun aanzijn danken, die dan ook, in overeenstemming met het verplichte en natuurlijke optimisme van alle maatschappijen en van alle maatschappelijken, ten leste altijd triomfeeren. Ook hierin ligt een punt van overeenkomst tusschen Renaissance en achttiende eeuw, van verschil tusschen deze laatste en de zeventiende eeuw.

Bij Shakespeare, den Renaissancist, gaan de helden onder; hier geen optimistische moraal van ‘beloonde deugd,’ maar de ware erkenning van het ware leven; zij gaan ten onder door hunne ontoereikendheid, als Brutus en als Hamlet. In de zeventiende eeuw triomfeeren de helden, die zich trouw aan de geldende dogma's hebben gehouden - onbewust beoogt hier de schrijver een stichtelijk effect en niet een algemeene ‘waarheid’, waaraan dan ook in dien tijd geen mensch eenige behoefte gevoelt - en in de achttiende eeuw gaan de helden weer onder! En ze gaan weer onder, niet door een ongelukkig toeval, maar door hun zedelijke ontoereikendheid en door hun intellectueele feilbaarheid. Der Eenheid zelfherkenning produceert zich in den mensch als een verdieping van zijn zelfkennis, die dan natuurlijk zijn hoogmoed en zijn blind zelfvertrouwen, de kracht zijner collectiviteiten, ondergraaft.

De Cid was zonder meer en als ‘vanzelfsprekend’ vlekkeloos - Don Carlos gaat onder doordat hij niet vertrouwde, ook Ferdinand von Walter schoot in vertrouwen tekort, Fiesco lijdt zelfs een zware zedelijke nederlaag. Maar een bijzonder verrassend voorbeeld - dat dan ook door den tijdgenoot en zelfs door het nageslacht geenszins werd goedgekeurd - van een heldin, een vrouw dus nog wel, die niet ‘vlekkeloos’ is en voor wie toch sympathie wordt gevraagd, toont ons ‘Emilia Galotti’ als ten bewijze, hoezeer de diepzinnige Lessing in vele dingen zijn tijd is vooruit geweest! En de bedoelde wending treft te meer, omdat ze zoo geheel onverwacht komt. Wanneer de ongelukkige Emilia, haar minnaar vermoord wetend, zich in het paleis van den verleider bevindt en haar vader smeekt haar bedreigde eer te redden door haar den dolk in het hart te stooten, wanneer dan Odoardo nog aarzelt, haar verzekerend, dat haar onschuld verheven is boven alle geweld, dan barst Emilia uit: ‘Aber nicht über alle Verführung! - Gewalt! Gewalt! wer kann der Gewalt nicht trotzen? Was Gewalt heiszt ist nichts, Verführung ist die wahre Gewalt. Ich habe Blut, mein Vater; so jugendliches, so warmes Blut, als eine. Auch meine Sinne, sind Sinne. Ich stehe für nichts. Ich kenne des Haus der Grimaldi. Es ist das Haus der Freude. Eine Stunde da, unter den Augen meiner Mutter - und es erhob sich so mancher Tumult in meiner Seele, den die strengsten Uebungen der Religion kaum in Wochen besänftigen konnten! Der Religion! Und Welcher Religion? Nichts Schlimmers zu vermeiden, sprangen Tausende in die Fluten, und sind Heilige! Geben Sie mir mein Vater, geben Sie mir diesen Dolch.’

De goede Nicolai bij Lessing's leven, zelfs Grillparzer nog na zijn dood, om maar enkelen te noemen, hebben hem deze van zeldzame koenheid en menschenkennis getuigende

woorden zijner heldin in hooge mate ten kwade geduid; voor ons zijn ze een bewijs, hoezeer de achttiende eeuw, na de ficties der voorafgegane litteratuur, in alle opzichten het wezenlijke, het menschelijke voor het kunstmatige heeft herkend, gezocht en geëerd - als symptoom van der Eenheid zelfherkenning!

In deze individualistische behoefte aan zelferkenning, zelfonderscheiding, aan innerlijke waarheid, desnoods 'onstichtelijk', ontmoeten elkaar Renaissance en achttiende eeuw - en ze vindt haar eigenaardigste uitdrukking in de zoo hartstochtelijk oprechte 'Confessions' uiting van denzelfden onweerhoudbaren drang naar desnoods onstichtelijke waarheden na de lange periode van stichtelijke levensvervalsching.

Het merkwaardige is hier weer, dat dit meer en meer toenemende l e v e n d e gevoel van algemeene aansprakelijkheid aan het algemeene kwaad, dit waarachtige Christelijke zondebesef, welke het dogmatische onderscheid tusschen 'zondaar' en 'brave' opheft en Emilia Galotti principieel gelijkstelt met een Maria Magdalena - dat dit gevoel zijn dooden spotvorm in de maatschappij vervangen komt. Die doode spotvorm is namelijk de redelooze mede-aansprakelijkheid van echtgenoote en familie van den misdadiger in de misdaad en het redelooze mede-deelen dier verwanten in zijne schande. Van maatschappelijk standpunt is ze gerechtvaardigd, daar immers een gezin als saamhoorig wordt gevoeld en vrouw en kinderen gretig genoeg het aandeel eischen in de glorie, naam en fortuin van man en vader - zoodat dan ook de schande als iets reëels wordt gevoeld; vermindert echter het maatschappelijk instinct, wordt de mensch niet langer als deel van een clan of gezin, maar als individualiteit gezien, dan wordt die mede-aansprakelijkheid terstond als een redeloosheid en dus als een

onrecht gevoeld. Tegelijkertijd neemt het redelijk besef, dat elk mensch door zijn natuur, potentiëel medeschuldig is aan elk-anders kwaad, dan weer toe! Van dit laatste gaven we daar juist de bewijzen - wat het eerste betreft: het was een hartstochtelijk vereerder van Rousseau, die in zijn jeugd door de academie te Metz werd bekroond voor een verhandeling ‘Over het schandelijke vooroordeel, dat de familie van een gevonniste doet deelen in zijn smaad’ -, het was de jonge Robespierre!

Zoo vervangt in elk gebied, in elk onderdeel de persoonlijke, wezenlijke waardebepaling (onderscheiding) de maatschappelijke, dogmatische, die haar spotvorm is. En Robespierre's geschrift doet, juist door zijn zedelijke bedoeling, wederom een stap in de richting van gezins-ontbinding en maatschappij-ontbinding, waarop als tweede stap volgde de aantooning van onzen gemeenschappelijken schuld aan het gemeenschappelijke kwaad, zich in de litteratuur projecteerend tot die menschelijk-feilbare en falende maar toch ‘sympathieke’ helden en heldinnen, waarvan Goethe's Gretchen een der sterkste voorbeelden is. De ‘vromen’ van de Roomsche Romantiek hebben hem dan ook in later tijden, toen Shakespeare weer moest wijken voor Calderon en Goethe zelf voor Jacob Böhme, dat ‘verheerlijken van de ontucht’ zwaar genoeg aangerekend!

Toch, we zeiden het al en het mag trouwens bekend genoeg heeten, is de bekommering over de zedelijke tekorten der maatschappij, waarin hij leefde, voor Goethe nimmer een hoofdmoment van zijn aandacht geweest - het blijkt op zoo eigenaardige wijze uit ‘Dichtung und Wahrheit’ in een nagenoeg geheel ontbreken van die jeugdherinneringen aan gekrenkt rechtsgevoel, gepijnigd medelijden, waarvan de levensgeschiedenissen van Tolstoy, Shelley en Byron

zijn gedrenkt! Goethe's eigen houding tegenover de wereld, de bron en oorzaak van z i j n onvreê blijkt het best uit zijn later te bespreken Prometheus-fragment - en dan is er natuurlijk van jongsaf een hooggestemd en hooggespannen intellectueel en artistiek enthousiasme, dat hem tegen de officieele kunst en de officieele geleerdheid doet woeden, en waardoor in zijn oog elke critiek op zijn idool Shakespeare een heiligschennis wordt, die niet ongewroken mag blijven.

Faust is die vrije, moderne persoonlijkheid - waartegenover Wagner, de geleerde, den geest des tijds vertegenwoordigt - in Faust is wel de intellectueele ambitie grenzeloos, daar hij zich drager van het goddelijke weet -, maar hij is niet als Wagner pedant, hij vindt volstrekt niet dat hij het reeds zoo 'herrlich weit' gebracht heeft, en ontveinst zich evenmin wat het als symptoom beduidt, dat hij voor den Aardgeest sidderde! Wagner acht zich, naar maat-schappelijken trant, veel meer dan Faust boven het landvolk verheven, deze laatste ondergaat de gelijkheid in gemeene nietigheid - in genen weegt de distinctie van zijn poovere geleerdheid zoo geweldig! En terwijl Faust de vogels hun wijde vlucht benijdt, verklaart Wagner, met zijn neus in den wind, dat hij de vlucht 'Von Buch zu Buch, von Blatt zu Blatt' veel belangrijker vindt.

In Faust leeft nog hetzelfde hartbenauwende leed om maatschappelijke en wereldsche beperkingen van zijn 'jongeren broeder' Werther, van zijn verwanten, de Schillersche helden, maar uitgegroeid tot een verzet tegen elke beperking, een heimwee naar het Eeuwige, naar universeel kennen en aanschouwen. Zóó breekt, in den tot rijpheid wassenden menschelijken geest, de Eenheid in het naderen der zelfopheffing, één voor één de begrenzende kerkers, heft één voor één de gesteldheden op. Maar de

mensch, in zijn onweerhoudbaar heimwee naar dat Absolute, afglans van der Eenheid heimwee naar zichzelf, voelt dat dit Een-zijn voor hem niet te bereiken is, zoolang de laatste gesteldheid, zijn persoonlijkheid-zelf, onopgeheven blijft, voelt dat hij moet ondergaan, zoo hij wil opgaan en dat dit ondergaan hem afsnijdt van eigen bewustzijn, 't welk door breking, aan contrasten existeert, zoodat hij nimmer bewust het volkomen opgaan zal kunnen smaken. Weegt hem het heimwee te zwaar, zoo zal hij daarin en zonder illusiën van wat hem wacht, het leven willen ontgaan - doch voelt zich, in zijn zinnelijke overgevoeligheid door de eerste aanleiding teruggehouden en tot tranen toe geroerd. In Goethe en zijn tijdgenooten (evenmin in Lorenzo de Medicis) is die zinnelijke overgevoeligheid niet de weerlegging van, evenmin een toevallig samentreffen, maar in een noodwendigen samenhang verkeerend met den intellectueelen overgroei, twee kanten van dezelfde geestelijke volwassenheid, dezelfde universaliteit.

Noch in ‘Faust’, noch in ‘Werther’ is de doodsdrang de zoogeheeten levensmoeheid, die uitdooving zou zijn, maar juist een overmaat van levenswil, van vitaliteit, die eigen beperktheid niet dragen kan en liever niets heeft dan het halve, liever de kou des Doods, dan het lauwe leven, nu het hem niet vergund is, met het allerhoogste in bewuste zaligheid samen te smelten. Het is datzelfde gevoel, 't welk Goethe's tijdgenoot, den vurigen Burns - wiens ‘Jolly Beggars’ ver weg in Schotland als een wilde profetie de Fransche Revolutie scheen aan te kondigen - deed verzuchten, dat hij een wild paard in de steppe, of een oester op zijn bank en liefst beide tegelijkertijd zou willen zijn! De volheid des levens, de volheid des doods -, maar niet het lauwe, waarin van het hoogste precies genoegzaam flauwe afglans dringt, om den mensch van heimwee te doen

vergaan. En juist in hen, die tot den hoogsten graad van intellectueelen hartstocht gewassen zijn, zijn zoo vaak ook de andere hartstochten zoo sterk ontwikkeld. Hun is de keuze tusschen leven en dood niet gelaten - een herinnering, een klank, een geur slaat elken 'Faust' den gifbeker uit de hand - levensdrang en doodsdrang hebben zich in hen aan dezelfde bronnen gevoed, beduiden immers beidie evenzeer vitaliteit; Faust kan niet waarlijk willen sterven! Alleen wanneer de aardsche zon voor een wijl verduisterd is, en de levensdrang als het ware buiten gevecht gesteld, kan de doodsdrang het evenwicht verbreken, en dit oogenblik is dan voldoende. Zoo stierf Werther, in een moment van omgekeerde waarde aan dat, waarin Faust niet sterven kon.

Het drama van Faust, het drama van den volgroeiden mensch, die eigenlijk niet leven kan en niet sterven kan, ligt saamgeknoopt in de karakteristiek, die Mephisto van hem geeft in den proloog:

> Vom Himmel fordert er die schönste Sterne
> Und von der Erde jede höchste Lust.

In hun tweeledigheid, hun tegenstrijdigheid zijn deze beide wenschen één en verweven, de menschelijke natuur in haar onverzoenlijke tweeledigheid, spiegel van der Eenheid tweespalt, die altijd wil: zichzelf verliezen, door zichzelf te kennen en zichzelf behouden, door zichzelf te vergeten!

In 'Faust', het onmaatschappelijk individualisme in hoogsten graad, streeft de Eenheid naar den hoogsten graad van zelfopheffing: het opheffen van de laatste distinctie, die tusschen 'Mensch' en 'God', Individu en Universum -, en dit is het redelijk einde van den weg, die aanving in den twijfel, door herkenning en opheffing van alle gesteldheden tot zelfherkenning en zelfopheffing voerde - en waarvan de Deïstische Drie-Eenheid: 'Waarheid, Goedheid, Schoon-

heid', de 'Revolutionnaire Drie-Eenheid': 'Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap' - tot de vele, vele mijlpalen en zijwegen behooren!

Zoo spiegelt alle litteratuur van den tijd hetzelfde streven: het opheffen van dogmatische distincties, het forceeren van grenzen, het breken van banden - en in dien zin zijn 'Faust' en 'Figaro' verwant - is 'Figaro' in zijn ambitie een zwakke Faust, zoo goed als Karl Moor in zijn opstandig idealisme een zwakke 'Prometheus' is.

Het pantheïstisch intellectualisme in 'Faust' doet hem de grenzen tusschen Mensch en Godheid loochenen - het Voltairiaansch sceptisch rationalisme doet 'Figaro' de grenzen tusschen edelman en lakei loochenen - voor dien tijd werkelijk bijna zoo reëel als die tusschen God en Mensch - daar hij het menschelijke den waren maatstaf voelt. Zoo streeft in Figaro, zoo goed als in Faust, de persoonlijkheid om tot haar recht te komen, zegevierend over beperkingen. Maar niet op de 'broederschap', doch op de 'gelijkheid' ligt voor 'Figaro' het accent, zijn individualisme is a-moreel en zoo Napoleon terecht over 'Le Mariage de Figaro' als over de Revolutie 'en action' heeft gesproken, dan bedoelde hij waarschijnlijk de Revolutie naar het hart van Voltaire, niet die naar het hart van Rousseau, de Girondijnsche, niet de Jacobijnsche Revolutie.

In Figaro leeft de bewustheid van zichzelf, de karakteristieke individualistische redelijke zelfbewustheid, zonder zelfverheffing; zijn superioriteit is de superioriteit der intelligentie, zegevierend over de stupiditeit der anderen, juist als in Uilenspiegel, juist als in Reinaert de Vos. In 'Figaro' triomfeert de geest van Voltaire - in 'Ruy Blas' zal die van Rousseau triomfeeren - hier is het de lakei, die door zijn intellect zijn meesters domheid ver-

schalkt - later zal het zijn de lakei, die door zijn zedelijke hoogheid zijn meester beschaamt - doch in beide gevallen: de triomf van de persoonlijkheid boven het maatschappelijk-gestelde, het oude dogma!

De gansche moraal van ‘Figaro’ - de opheffing der maatschappelijke distinctie, het her-stellen der persoonlijke, (die als redelijke relatie zichzelf weer opheffen kan en zal) de triomfkreet van den bevrijden geest, ligt in deze drie regels van de ‘vaudeville’ aan het slot:

> ‘De vingt rois qu'on encense
> Le trépas brise l'autel,
> Et Voltaire est immortel.’

Maar het diepere accent van den tijd, die toch niet meer een volkomen amoreelen Uilenspiegel voortbrengen kon, klinkt in de alleenspraak van de vijfde acte, de bittere klacht van den verdrukten plebejer, waar Beaumarchais zich zoo innig vereenzelvigt met zijn held. Want ging het hem niet inderdaad als zijn grooten geestverwant, was hij niet, zoo goed als de gevierde Voltaire-zelf, beurtelings speelgoed en zondebok van een samenleving, die niet meer wist wat ze wilde, alle oude gesteldheden had losgewrikt, zonder tot hun opheffing of definitieve her-stelling te kunnen komen, beurtelings bij prinsen te gast en in de Lazare opgesloten?

De geschiedenis der opvoering van ‘Le Mariage de Figaro’, een gebeurtenis die toen al wel door al de te overwinnen moeilijkheden en den grenzeloozen durf van den auteur een geweldigen opgang maakte, maar waarvan geen tijdgenoot den dieperen zin bevroeden kon, is het sprekende bewijs van wat we herhaaldelijk zeiden, dat uitgebloeide collectiviteiten aan zichzelf ten gronde gaan, dat ze zelfmoord plegen en dat de aanvallers niets meer doen dan het lijk wegdragen, wat dan grif door de anderen als ‘moord’

en door hen-zelf als een heldenstuk wordt uitgekreten. Als een ware Reinaert zien we Beaumarchais zich tusschen het brillante gezelschap van het Ancien Régime bewegen, hij alleen den toestand overziend en beheerschend, en handig, tot eigen glorie en profijt, de ijdelheid betokkelend dier lieden, die vóór alles ‘intellect’, boven de vooroordeelen van hun stand verheven, willen zijn. Ja, die bekende woorden ‘Il n'y a que les petits hommes, qui craignent les petits écrits,’ welke hem monsieur De Vaudreuil tot beschermer bezorgden - die immers vóór alles geen ‘petit homme’ wilde schijnen - mogen de eminentste Uilenspiegelstreek heeten, die ooit werd uitgehaald. De adellijke dames en heeren stelden er een eer in, te applaudisseeren bij de definities van ‘hoveling’, ‘politiek’ en ‘militair’ -, inderdaad had zich de intelligentie van de oude ficties bevrijd, werden ‘belangen’ niet langer ‘beginselen’ genoemd, en het was precies aan die onderscheiding, dat de oude maatschappij ten gronde ging, daar alleen de zotheid, die tusschen ‘belang’ en ‘beginsel’ niet vermag te onderscheiden, het blinde vertrouwen, waarvoor belang en beginsel samenvallen, collectiviteiten in stand houden kan. Dit geslacht wilde niet zot meer zijn, greep elke gelegenheid aan om zijn liberale inzichten te toonen, - in de Nationale Conventie stemde de gansche adel vóór godsdienstvrijheid - dit geslacht was verdraagzaam, sceptisch-rationalistisch in het dagelijksche leven; geen Bossuet leefde er meer om hun te vertellen, dat de ‘ironie in strijd met een Christelijke levensbeschouwing is.’ De bevoorrechten konden geen afstand doen van wat ze bezaten, van hun distinctie-middelen en hun genot-middelen, ze waren wel ook hoogmoedig en prikkelbaar, maar ze misten toch het geloof in zichzelf en in hun bestemming, daar ze inderdaad geen bestemming, geen reden van zijn meer hadden, waar de Noodzakelijkheid

zelf de door hen vastgelegde gesteldheden bij middel van de besten opheffen kwam, tot eigen zelferkenning. En Uilenspiegel-Beaumarchais leidde hen bij den neus, liet ze eigen doodvonnis bekrachtigen en dorst zeggen ‘le roi ne veut pas permettre la représentation de ma pièce, donc, on la jouera’ wetend dat hij gelijk had en toegejuicht werd.

Zoo worstelt dan overal de van binnen uit bevrijde persoonlijkheid om haar vrijheid naar buiten te realiseeren en zichzelf, daar in de Eenheid de Intelligentie, de doodsdrang, zich losmaakte van den Wil, van alle banden en gesteldheden los te maken. En over al dit streven heen, de toornige afrekening met een vernederend verleden, de machtige worsteling tegen een ondraaglijk heden zweeft, verlokkend en wazig als droom, de schoone belofte van een blijde toekomst in gemeenschappelijke vrijheid, Rousseau's ‘Contrat Social.’

Wederom bloeit uit de meest krasse anti-maatschappelijke gevoelens het verlangen naar communisme op - wederom toonen collectivisme en communisme hun fundamenteele tegengesteldheid, wederom blijkt hoe alleen in datgene, wat zich voordoet als ‘Individualisme’, de Eenheidsdrang in alle graden en aarden zich openbaart. Zóó gaf het Christelijk individualisme, zoo gaf het Renaissance-individualisme, zoo geeft het achttiende-eeuwsche individualisme, elk naar eigen aard en wijs de poging tot dat communisme, 't welk altijd en overal juist door den echt maatschappelijke werd en wordt gewantrouwd en bespot.

Rousseau's ‘Contrat Social’ is de interpretatie, die niet uitblijven kon, van de door Hobbes ontworpen theorie, dat elkeen vrij-geboren is en dat alleen contracten binden. Maar terwijl het overheerschend maatschappelijk absolutistisch instinct van Hobbes zich projecteert tot een subtiliteiten-kraam, waaruit de mensch bij zijn naakte

geboorte een half dozijn contracten toebedeeld krijgt, die zijn ‘vrij-geborenheid’ tot een spot en hem tot een slaaf maken, trekt dit geslacht, van tegenstrevende redelooze instincten innerlijk bevrijd, stoutmoedig de conclusies, waarheen Spinoza's beschouwingen reeds een heel eind weegs wijzen. Geen achttiende-eeuwer voelt iets voor een erfelijke gebondenheid, voor een van vader op zoon overgaand contract, dat zoo wèl paste in het geestelijke kader van lieden die zeggen en voelen konden: ‘Don Diègue, pas son fils, a vengé son offense’ - en St. Just verklaart eenvoudig, dat hij zich persoonlijk vrij voelt tegenover de Bourbons, aan wie hij door geen contract is gebonden. Zoo onderging de formule van het ‘bindende contract,’ doordat en waar het gezin uiteenviel, precies hetzelfde lot dat de formule van de Reformatie onderging, toen ze den Wederdoopers in handen viel! Zij, die het eerst formules opstellen, zijn zelf nog zoozeer innerlijk gebonden, dat ze de ontbindende kracht die hun formules zullen hebben in en voor een later geslacht, niet kunnen vooruitzien. Geen bij traditie zwerende zeventiende-eeuwer kon immers droomen van een geslacht, dat onverschillig en critisch zou staan tegenover de opvattingen der vaderen, en er niet aan zou denken, hun ‘contracten’ over te nemen!

Rousseau stelt dan voor, een nieuw contract te maken, waar de oude ontoereikend bleken. En, gelijk gezegd, moest hij daarbij wel uitgaan van 's menschen ingeboren goedheid om die vrijheid voor hem te kunnen bedingen, welke Hobbes hem op grond van zijn slechtheid ontzegt. Dit loochenen van het kwaad, 'twelk in de ‘Nouvelle Héloise’ zoo voortdurend tot uiting komt en dat begrijpelijkerwijze den wrevel van sceptische geesten als bijvoorbeeld Anatole France heeft opgewekt, is de noodzakelijke verblinding geweest voor hen, die immers geroepen waren

om daden te begaan, die ze zonder het glanzend ideaal eener vlekkelooze toekomst niet zouden, niet konden hebben begaan. Want zij waren geen misdadigers, maar martelaren, geen beulen, maar chirurgen, ze moesten liefderijk en wreed kunnen zijn tegelijkertijd. Ook hun taak vroeg den heelen mensch, niet het minst het idealistisch element, en hoe meer nu die taak indruischte tegen de edele menschelijke natuur, hoe geëxalteerder moesten ze omtrent de resultaten kunnen wezen! Daarom was in hen de intelligentie maar ten deele bevrijd en voor zoover ze bestemd waren martelaars en apostel te zijn, gebonden in de illusies van ‘Geloof’ en ‘Hoop’. De volkomen bevrijde intelligentie berust niet op stelligheden, koestert geen illusies meer.

Ook Schiller, Rousseau's geestverwant, heeft aan een blijde wereld geloof geslagen, en zijn schildering daarvan in ‘Don Carlos’ is het kort begrip van Rousseau's ‘Contrat Social’, en van de idylle in Clarens! Maar Goethe, noch tot martelaar, noch tot apostel geroepen, heeft het eerst de Noodzakelijkheid van het Kwaad aanvaard en het relatieve der begrippen ‘kwaad’ en ‘goed’ gevoeld - zooals èn uit ‘Faust’ èn uit ‘Prometheus’ èn uit een opmerkelijke plaats in ‘Dichtung und Wahrheit’ blijkt, waarop we terugkomen. Maar wie zou bloed durven vergieten, wetend dat wat hij bouwt, nooit beter kan zijn dan wat hij breekt? En toch moet er gebouwd en gebroken, moet er vernield en opgebouwd worden, moet het leven zijn doelloozen voortgang hebben, die bouwen en breken, stellen en opheffen is, moet er dus vertrouwen wezen, dat blind is, dat verblinding is, en te meer, naarmate de taak gruwzamer is, stuitender voor het zachte hart van den idealist, van den droomer, zoodat alleen een alles overstralende exaltatie hem daartoe overreden, hem daarmee verzoenen kan.

Kant, die geen lijfelijken koning te guillotineeren, doch een doode Godheid op te ruimen had, verbond dan ook aan zijn republikeinsche projecten geenszins den waan van 's menschen ingeboren goedheid. Deze heeft hem zelfs in Rousseau uitermate geërgerd - maar toch deelde hij Rousseau's gezindheid, daar deze was de gezindheid van den ganschen tijd, de projectie van des tijds Noodwendigheid, hoe ook door elkeen met andere redenen omkleed, in verband met elks aandeel in de groote taak van Herkenning en Opheffing.

Prometheus Verheerlijkt.

Hoezeer de Fransche Revolutie in haar latere gedaante een poging was, om de ideeën van Rousseau in daden om te zetten, wordt wel aangetoond door het eigenaardige feit, dat er letterlijk geen artikel van het Contrat Social is, of het heeft gedurende de Revolutie, hetzij in een redevoering, in een courantenartikel, in een proclamatie als argument en grondslag dienst gedaan. Dit teekent, met vele andere verschijnselen, de Revolutie als naïef en sterk pathetisch, en als maar in zeer geringe mate ‘practisch’ - juist deze naïeveteit, dit volkomen gemis aan omzichtigheid en voorzichtigheid, aan ‘gezond verstand’ deed de Revolutie slagen. De overwinning van den Jacobijnschen geest over den Girondijnschen heeft men niet ten onrechte vergeleken bij de overwinning van Rousseau-sch pathos over Voltairiaansch rationalisme. Zeker is dit laatste bruikbaarder en houdbaarder, maar er gaat nu eenmaal voor menschen tot zware daden geen bezieling uit van het houdbare en bruikbare, maar wel van het pathetische en verhe-

vene, hoe ook onvervulbaar, bijvoorbeeld van het Christendom, dat pathetisch, verheven en onvervulbaar is.

Het contrast tusschen de betrekkelijk geringe intelligentie en de nog geringere ontwikkeling van vele Revolutiemannen, en dat wat ze ondernamen en dorsten - waar ze niet gesteund werden door de krachtige zelf-suggestie uitgaande van een ‘hooge positie’ en een klinkenden naam - doet volmaaktelijk denken aan de psyche van Don Quichotte. Inderdaad, terwijl de Duitsche Hamlets denken, en denkend komen tot de erkenning, dat er is ‘nothing either good or bad, but thinking makes it so’, die de opheffing is van elke zedelijke onderscheiding in het Absolute - brengen de Fransche Don Quichotte's het niet verder dan her-stellen - vervangen van maatschappelijk-immoreele onderscheidingen door persoonlijk-moreele en tot den eisch, dat elkeen beantwoorde aan wat daarin ‘goed’ geheeten is. En zoo ze al reiken tot het besef, dat het ‘goed is dat er ergernissen zijn’, dan nog blijft het zwaarste accent op wat volgt ‘maar wee dengeen, door wien de ergernissen komen.’ En het is door dit onberedeneerde Don Quichottisme, dat Revoluties slagen, voor zoover ze slagen. Voordat de massa Brutus verloochende, had ze hem toegejuicht, zich door hem laten meeslepen. En niet steeds is er een Marcus Antonius, die ter rechter tijd een voordeelig testament produceert, niet steeds is er zulk een testament. En waar dan Brutus - zooals meestentijds ook het geval is - de drachmen toezegt met het ideaal, daar volgen hem zeker de massa's, doch van drachmen zonder ideaal gaat geen kracht uit tot martelaarschap.

Als elke Don Quichotte den zin voor verhoudingen missend, welke wijsheid is, welke rechtvaardigheid is, welke humor is, hebben ze onnoozele oude koopvrouwtjes in heiligen-beelden en rozenkransen als ‘heulers met het

fanatisme' tezamen met verraderlijke generaals en ontrouwe legerleveranciers ter dood gebracht. Het is bijzonder gemakkelijk, daarover achteraf hoogmoediglijk te glimlachen - maar het is ten slotte hetzelfde gemis aan zin voor verhoudingen, dat hen, als elkeen, staande hield in de taak, waartoe ze waren geroepen. Geen gevoel van eigen nietigheid tegenover het reusachtige dat ze ondernamen, van eigen ontoereikendheid tegenover hen, als wier rechters en beulen ze zich opwierpen, geen vermoeden, dat ze het absolute en stabiele eischten in een wereld, waar alles relatie en functie is, niets van dat inzicht 't welk Hamlet brengt tot zijn dadenloosheid en zijn vertwijfeling, kon hen ontkrachten. Juist als de kleine jongen, die den wolf aanzag voor een hond, hem daardoor dapper tegentrad en door dit aplomb het verscheurend dier op de vlucht joeg, zoo hebben zij geïmponeerd door de beslistheid van hun oordeel en de vastheid van hun wil, voortvloeiend uit hun volkomen onkunde en kortzichtigheid zoo goed als uit hun hartstochtelijke overtuigingen. Zonder besef van 'militaire zaken', zich verwarrend in namen en kaarten, hebben ze generaals gevonnist, die steden overgaven en veldslagen verloren, zoodat andere generaals steden behielden en veldslagen wonnen, wetend wat hun anders te wachten stond.

Zooveel onnoozelen als er gruwden van een 'bloeddorst', die al-met-al geen veertigste van het aantal slachtoffers eischte, 't welk bij den slag van Moskou het leven verloor, zooveel heele en halve artisten hebben er gesmaald op de dorre deugd, die geen schoonheid ontzag, van Robespierre en de zijnen. De onartistieke deugd van Robespierre is die van Sokrates, die van Savonarola en die van Luther. Niemand kan de hand uitstrekken naar een samenleving, zoolang hij door haar schoonheid is geboeid. Om iets te kunnen vernietigen, moet men het geheel-en-al, niet half en niet driekwart,

kunnen haten; slechts de bekrompenheid ergert zich aan de bekrompenheid der Revolutie-leiders, slechts de geslotenheid voor het eene, wel zoo goede, aan hun geslotenheid voor het andere, niet mindere. Te zeggen, dat de Revolutie mislukte, beduidt haar bestemming te miskennen Natuurlijk hebben dat in de eerste plaats de beramers en leiders zelf gedaan, krachtens de neiging in elk mensch, het werk des sloopens te miskennen, en altijd te willen bouwen, te meer en vooral, als de slooperstaak zoo bloedig is. 'On accuse' roept Camille Desmoulins uit, 'la génération de tout renverser et de ne rien édifier. Mais ne faut-il pas avoir détruit la Bastille avant de rien élever sur son emplacement? Déjà maint architecte s'évertue à imaginer un palais digne des augustes représentants de la Nation. Bientôt vous le verrez sortir de dessous les ruines de cette Bastille.'

Alweer hetzelfde. 'Edifier'! Bouwen, stichten - herstellen, na van elke gesteldheid het onhoudbare en ontoereikende te hebben gezien, hervormen, en te weten dat vormgeving verstarring is, verderf, de loochening van het eeuwig-vloeiende leven. Of liever, niets te hebben gezien en niets te weten, daar juist deze innerlijke onvrijheid, deze verblinding het deel is van den Revolutionnair.

Overigens is datgene, wat uit de Revolutie voortkwam, geen haar breed verder van haar beginselen dan de Gereformeerde Kerken van de Gereformeerde beginselen. Beiden moesten in zooverre falen, als ze de veelzijdigheid des levens hebben willen vatten in één enkele formule, die de loochening is van het kwaad: 'gewetensvrijheid' en 'ingeboren goedheid.' Het 'kwade' te willen wegsnijden uit de menschheid, om alleen het 'goede' over te houden, beteekent de achterzijde van een blad papier te willen afsnijden, om alleen de voorzijde te behouden. Men kan

alleen die achterzijde kwijtraken, als men het geheele blad vernietigt. En in die richting heeft de Fransche Revolutie dan ook een gooi gedaan. Welbeschouwd ligt de heele ‘schuld’ der Revolutie-leiders hierin, dat ze werkelijk waren, wat de ‘optimistische idealisten’ van onze dagen en vroeger dagen meenen te zijn of liegen te zijn: mannen-uit-één-stuk, niet wijkend van het eenmaal ingeslagen pad, niet verzakend het eenmaal aangenomen beginsel.

Dat zij werkelijk meenden, wat ‘Christenen’ van toen en nu meenen te meenen of liegen te meenen: dat Christelijke en maatschappelijke deugden dezelfde zijn, vereenig-baar zijn. Zoo zijn er menschen geguillotineerd als slechte Republikeinen, omdat ze ‘schuldige’ vaders en zusters n i e t uitleverden, en anderen zijn geguillotineerd als slechte menschen, omdat ze moeders en broeders wèl uitleverden, naar de toevallige gezindheid van de jury.

Hierin ligt de gronddwaling van Rousseau, de grond-dwaling van iemand, die één oog naar de Natuur en een ander oog naar een Heilstaat gericht houdt, de gronddwaling van de heele Revolutie - dat eene hebben ze niet geweten, dat het menschelijk-goede altijd het maatschappelijk-slechte, dat elke Christelijke deugd onmaatschappelijk en elke maatschappelijke deugd onchristelijk is, zoodat ze van de menschen twee dingen eischten, die elkaar volkomen uitsluiten, waardoor ze of in het eene of in het andere moesten falen en hoe dan ook, den dood verdienden in dezen of in genen zin.

De zeventiende-eeuwers, we zeiden het herhaaldelijk, hebben de formules opgesteld, die pas de innerlijk-bevrijde achttiende-eeuwers realiseeren konden - Hobbes houdt in zijn systeem voortdurend rekening met een maatschappelijk distinctie-gevoel, dat hij fundamenteel achtte en waarvan Rousseau goeddeels was bevrijd. Maar zoo vrij als

Rousseau is vergeleken bij zijn voorganger, zoo onvrij is hij toch nog, vergeleken bij zijn nakomers. Ook hij heeft zijn eigen formule niet volkomen gerealiseerd.

In de lange beschrijvingen van het idyllische familieleven van de familie Wolmar - Julie en haar veel ouderen echtgenoot - is voortdurend de nadruk gelegd op dat uitwisschen van superioriteitsverhoudingen tusschen ouders en kinderen, meesters en bedienden, rijken en armen. Een der grondstellingen van zijn paedagogische theorie is, dat kinderen niet moeten worden gedwongen tot blinde gehoorzaamheid, doch overreed tot het inzicht van hun zwakheid, die de leiding der ouderen van noode heeft. Maar wie, naast het 'Contrat Social' de 'Nouvelle Héloise' leest, theorie en toepassing vergelijkt, bemerkt het groote verschil tusschen beide. Welk een mate van kinderlijken eerbied, welk een ontzag voor de grootender-aarde, voor maatschappelijke tradities wordt daar instinctief als fundamenteel verondersteld - wat blijft er dan van 'Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap' eigenlijk weinig over. Zoo min als Hobbes kon droomen, wat het nageslacht uit zijn grondformule brouwen zou, zoo min heeft Rousseau gedroomd, wat een later nageslacht met de zijne zou doen.

Denken we aan den toon der correspondentie tusschen Milord Eduard Bromston en St. Preux, den plebejer. Welk een ontzag voor den 'milord', dien hij steeds met zijn titel aanspreekt, al is hij zijn dierbaarste vriend. En de brief van Julie over bedelaars en over bedelen. 'Ze zijn allen mijn broeders,' getuigt de brave vrouw, 'ze krijgen een duit en een boterham.'

Het komt nog niet op in Rousseau, dat de toekomstige deelhebbers in de nieuwe maatschappij krasser eischen aan de broederschap zullen stellen dan dien van 'een duit en

een boterham' - en dit geldt ook van de andere restricties; hier doet zich dus weer hetzelfde voor als in de Renaissance, als steeds - dat theorieën een schijn van houdbaarheid en uitvoerbaarheid krijgen, doordat hun ontwerpers ze eigenlijk zelf niet begrijpen en met hun mogelijke consequenties geen rekening houden kunnen. Doch wat er worden moet van de vrijheid, de gelijkheid en de broederschap, zoodra het individu werkelijk is ontdaan van oude tradities en niet langer, met het woord 'Gelijkheid' in den mond, 'het teeken van den kleinen man' op het voorhoofd draagt in een onuitroeibaar respect voor 'milord Bromston' dat toont ons pas de Revolutie in haar later stadium, dat toont ons het respectlooze individualisme van Napoleon.

Anarchie, tyrannie - ziedaar de twee richtingen waarin elk individualistisch mouvement ondergaat en schijnbaar bankroet slaat. De tyrannie, het tyrannieke individu is het oogenblik gunstig, waarin de onduldbaarheid der anarchie in het 'practische leven' is gebleken, en zich rondom elke overwegende persoonlijkheid de radelooze onzekerheid der duizenden zwakkeren onmiddellijk kristalliseert in een hartstochtelijk verlangen om voor alles tot rust te komen, dat is: behouden te blijven.

Dat die persoonlijkheid de haat opwekt van zijn individualistische tijdgenooten, is alleszins begrijpelijk: zijn drang om zich te laten gelden, staat eenzelfde mogelijkheid voor anderen in den weg - zoo wekt hij van den groote haat, en van den kleine bewondering, juist als Lorenzo de Medicis, juist als zoo menig Renaissance-tyran.

Napoleon is dus niet het triomfeerend 'genie', zooals de onnadenkendheid welke zich blind staart op elken vorm van 'grootheid,' zonder die soortelijk te onderscheiden, nog maar steeds beweert, hij is het triomfeerende, ten top gevoerde individualisme, de definitieve overwinning van

de persoonlijkheid, die van alle tradities en restricties ontdaan, alles voor zichzelf durft vragen en alles voor zichzelf durft wagen. Het kenmerk van het genie is, wat Schopenhauer noemt de ‘objectiviteit’ en wat wij liever zouden willen noemen de afzijdigheid, de doelloosheid van zijn arbeid, die persoonlijke doeleinden verre te boven gaat, zooals dat van Beethoven en Shakespeare gezegd kan worden, ook al is die arbeid een factor in het persoonlijke leven. Het komt ons voor, dat niemand beter dan Shaw in zijn ‘Man of Destiny’ Napoleon heeft gekarakteriseerd als een man, die niet essentieel, maar alleen gradueel, niet qualitatief, slechts quantitatief van den gemiddelden grenadier in zijn gelederen verschilt - geen genie dus, maar het Individualisme 't welk, moeten we de anecdote van de kroningsplechtigheid gelooven in letterlijken zin, en anders toch figuurlijk, in zijn persoon zichzelve heeft gekroond.

De ‘tyrannie’ van Napoleon kan heden-ten-dage nog alleen een ‘edele verontwaardiging’ inboezemen aan philisters, die liever op kleine schaal in het geniep zelf tyranniseeren en nóg liever hun naasten vliegen afvangen zonder dat er een haan naar kraait.

Tyrannie was toch de bestaansvoorwaarde voor een man, die noch door de aanbidding van een volk, noch door den waan van eigen goddelijkheid werd gesteund en gedragen en van wien, zoo hij eenmaal de menschelijke ‘fout’ beging van keizer te willen zijn, niet anders te verwachten was, dan dat hij alles zou doen, om keizer te blijven. Zooals Lorenzo de Medicis de Pazzi neervelde, zoo verbande hij zijn groote vijandin, madame De Stael, als noodzaak, zonder vertoon van zedelijken afschuw, en toen hij zich tegen de Breda-sche geestelijkheid bediende van het Evangelie-woord, waarmede wel het allermeest is gesold: ‘Geeft den Keizer...’ enz. -

tapte hij uit h u n , niet uit zijn eigen vaatje, sloeg hen met de wapenen, die zij plegen tegen anderen te keeren!

En nog kan de kracht en het geweld van één persoon de suggestie die er uitgaat van een dogma niet vervangen, kan geen mensch, ook de krachtigste niet, zich zonder hulp verweren tegen den weerstand van de besten. Dit inzicht bracht Napoleon tot een stap, dien hij later zijn grootste fout heeft genoemd, tot het Concordaat. Inderdaad kleeft aan dat Concordaat het individualistisch odium van te groote oprechtheid. Terwijl Napoleon zich met de katholieke kerk verzoende, heeft hij haar tegelijkertijd en juist daardoor ontmaskerd. Nimmer nam Napoleon, wiens levensbeschouwing was sceptisch rationalistisch, en voor zoover positief naar den Deïstischen kant in den trant van Voltaire, de moeite zich als devoot katholiek voor te doen, hij verzoende zich met de kerk en herstelde haar in haar rechten, omdat hij den steun van dat machtig instituut behoefde voor zijn al te wankelen troon. En daarmee ontmaskerde bij openlijk de kerk als een maatschappelijke machtsfactor. ‘Met mijn gendarmen en met mijn priesters doe ik alles wat ik wil’ is een dier bekende zonderling-onbezonnen uitdrukkingen, die zich wreken moesten. Nooit en nimmer konden de vertegenwoordigers van een oud ‘Heiligdom’ dat nu openlijk als een machtsfactor was ten toon gesteld, nooit en nimmer konden de priesters, die inderdaad gendarmen in soutanes zijn, den man vergeven, die hen openlijk zoo had genoemd; ook al overlaadde hij ze met macht en weldaden, ze waren en bleven zijn felle en heimelijke vijanden. Niet om wat ze zijn ‘schijnheiligheid’ hadden kunnen noemen, neen, was hij maar schijnheiliger, de priesters waren hem genadiger geweest, maar juist om zijn tekort aan schijnheilige slimheid. Want ze wisten, ze weten, ze voelen maar al te goed, dat de hoeksteen van hun macht niet ligt in de protectie van

personen, maar in de algemeene en ongerepte fictie van hun heiligheid! Daarom bracht het Concordaat Napoleon geen voordeel, omdat het de kerk van een openlijken tot een heimelijken vijand maakte - en het bracht nadeel, omdat het ook door de opgedrongen vertooningen, zijn eigen generaals verbitterde, door, in hun oog, met één slag den Hercules-arbeid van de Revolutie ongedaan te maken.

Wij voor ons zien nu in Napoleon de natuurlijke consequentie van de Revolutie, die weer zelf de natuurlijke consequentie van de Reformatie was. Van ons geslacht zijn het alleen de benepenen, wier rechtsbesef en redelijkheid niet verder gaan dan eigen verlies of voordeel, eigen gemak of overlast, die op den overweldiger schelden - maar van Napoleon's tijdgenooten was de eigen taak te nauw met hun waardeering van zijn persoonlijkheid verweven, dan dat ze onpartijdig hadden kunnen, hadden mogen zijn. We denken hier niet aan de legitimistisch-katholieke oppositie tegen Napoleon, waarin Chateaubriand zulk een rol heeft gespeeld, deze toch was slechts de woede van een benadeelde en in haar diepste vooroordeelen gekrenkte aristocratie - maar aan de principieele en dus zooveel krachtiger en dus door zooveel waardiger personen gevoerde oppositie tegen den Tyran, waarvan madame De Stael een der voornaamste figuren was. Zij, zoo goed als Byron, zoo goed als Beethoven, moesten immers wel blind zijn voor de onafwendbare noodzakelijkheid van Napoleon's optreden, voor zijn betrekkelijke schuldeloosheid - want zoo Byron en zijn tijdgenooten een Napoleon hadden erkend als het onvermijdelijk einde van elke poging tot verwerkelijking van den vrijheidsdroom, van elke Revolutie, hoe hadden ze dan nog eenige geestdrift voor, en geloof in die Vrijheid kunnen overhouden, hoe de Revolutie van 1830 en daarna die van 1848 kunnen beramen en verwekken, die toch het

door de eerste Revolutie ingezette werk pas recht voltooid en bevestigd hebben?

Voor zoover ze dus alleen critisch waren, mochten ze intelligent zijn, voor zoover ze daarbij ook nog gelooven en hopen moesten, waren ze weer verblind, onvrij, gebonden in liefde en haat, krachtens welken haat ze Napoleon den schuld gaven de Revolutie van haar doel te hebben vervreemd, zoodat het geloof in, de liefde voor het beginsel der Revolutie ongerept in hen bleef behouden. Juist zooals Rousseau's uitingen scherpzinnig zijn, wanneer hij breekt en onnoozel, zoodra hij ‘stichtelijk’ wil wezen.

Het geloof in de Revolutie is dus niet alleen geenszins geschokt, het is daarentegen juist pas in en door de Revolutie geboren en gerijpt. Zij, die de Revolutie voorbereidden hebben niet geweten dat zij haar voorbereidden -, hun organisme was opstandig, naar hun begrip was het nog allerminst. Marnix laat in zijn Wilhelmus den opstandeling Willem I getuigen dat hij den koning van Spanje steeds heeft geëerd, behalve wanneer hij voor de ‘hoogere majesteit Gods’ moest bukken, dat beduidt: voor zijn persoonlijk ideaal - vergetend hoezeer dit geldt voor elken opstandeling - maar hij erkent nog den plicht tot gehoorzamen en het fiere woord, de formule van de eigenmachtigheid, de ongehoorzaamheid durft hij niet aan. Zoo precies staan de achttiende-eeuwsche wegbereiders tegenover hun eigen impulsen. Ook zij zijn nog met betrekkelijk-gezonde ‘bacillendragers’ te vergelijken, wanorde zaaiend, waar ze spreken van harmonie. Schiller droomde nooit van een bloedige Revolutie - die hem, als zoovelen, als Goethe, afschrikte zoodra ze zekere grenzen te buiten ging - maar wel van een Blijde Wereld, zonder echter recht in te zien waar die dan wel, zonder Revolutie, vandaan zou moeten komen.

Wanneer Götz von Berlichingen in zijn belegerd kasteel met zijn gezellen aan tafel zit, dan beloven ze elkaar dat hun voorlaatste woord, eer ze sterven, zal zijn, ‘Es lebe der Kaiser’ - maar hun allerlaatste ‘Es lebe die Freiheit.’ Ook hier de waan, dat ‘Vrijheid’ en ‘Keizer’ te vereenzelvigen zijn, de waan der half-ontwaakten en half-volwassenen, die niet recht beseffen wat ‘Vrijheid’ inhoudt en die niet recht beseffen wat ‘Keizer’ inhoudt en die nu in de hun van godswege toebedeelde verblinding, wanen te herstellen, te bouwen, te vervullen, terwijl ze uitsluitend zijn gekomen om te ontbinden, althans om de algeheele ontbinding voor te bereiden. Zoo goed als Schiller's Karl Moor is ook Goethe's ‘Götz von Berlichingen’ een zwakke Prometheus, een die nog niet weet waar het hem eigenlijk om te doen is. Maar zelfs in zijn keizer-vereering is toch dit het onmaatschappelijke, dat hij niet als onderdaan zijn heer huldigt, maar als man een anderen man vereert, aan wiens geest en noodlot hij eigen geest en eigen noodlot verwant gevoelt.

Ook Rousseau zaait met elken ademtocht bacillen, preekt ontbinding met elk woord dat de saamvoeging verheerlijken wil. In hen allen gist, in hen leeft wel al de Revolutie, maar ze kunnen de Revolutie niet formuleeren, omdat ze haar niet hebben gezien. Pas wanneer ze, vaak tot hun verrassing en afschrik, voor hun oogen verschijnt als de onvermoede projectie, als de Gestalte van hun eigen verlangens, woorden en daden, pas wanneer ze in den onvermijdelijken voortgang der dingen zichzelf ontketend en uitgebeeld heeft, pas dan ontstaat ze, wordt realiteit, en dan tegelijk blijkt pas haar mogelijkheid.

Wanneer we dat in het oog houden, dan beseffen we, dat de rijpe Prometheus-verheerlijking, die waarin

Prometheus is opgevat als ‘Redder’, als werkdadige Verlosser van een door machtige tyrannen verdrukte menschheid pas kon ontstaan na de Revolutie, ontstaan in den geest van hen, die haar beleefden maar niet begrepen en haar principieel bankroet, de essentieele onhoudbaarheid van haar beginselen, op rekening schoven gedeeltelijk van Robespierre en gedeeltelijk van Napoleon. En zoo zien we dan ook de miskenning, die de nagedachtenis der mannen van den Terreur bij het nageslacht moest lijden, als een onmisbaren factor van hun martelaarschap, een noodzakelijke voorwaarde tot de hervatting en verdere vervulling van hun eigen werkzaamheid, waartoe immers het geloof in de houdbaarheid der beginselen allereerst benoodigd was.

Die aldus geloofden in de houdbaarheid van beginselen, van welker voorloopige mislukking zij bepaalden personen allen schuld toeschoven, waren de beste, de ruimste geesten van hun tijd, die weliswaar reeds tot een zeker principiëel inzicht in de noodzakelijkheid van het kwaad en het geweld waren gekomen, doch niet bij machte, deze noodwendigheid te zien aan het bepaalde kwaad en het bepaalde geweld, waaronder zij-zelf te lijden hadden, waaraan hun eigen ideaal zich verwondde. En madame De Stael èn Byron - twee dergenen, die we hier bedoelen - hebben, naar uit ‘Cain’ en uit ‘Delphine’ blijkt, de genoemde noodzakelijkheid in het algemeen begrepen, wat niet wegneemt dat Byron in zijn verzen Napoleon voortdurend letterlijk beschuldigt, als ware van hem alleen een boven-menschelijke volmaaktheid te eischen geweest in het boven-menschelijk weerstaan van een verleiding, die noch Caesar, noch Rienzi weerstond! De eenige, die Napoleon's optreden als een noodzakelijkheid heeft begrepen, was de furieuze reactionnair De Bonald, dien we reeds eerder noemden. De telkens zoo tergend herhaalde zinsnede in zijn

‘Théorie du Pouvoir’, dat persoonlijke vrijheid onverbiddelijk leidt tot tyrannie of tot anarchie, bevat inderdaad een onverbiddelijke waarheid. Maar geenszins door een grootere mate van redelijkheid zag hij in wat de aanbidders dier Vrijheid niet inzien konden - haat alleen maakte hem zoo scherpzinnig en schijnbaar redelijk, hem, die ten opzichte van de ongebreidelde priester-heerschappij en koning-heerschappij, welke hij voorstond en mateloos idealiseerde, zoo volkomen was verblind! Zóó zagen de theologen in de zeventiende eeuw met groote scherpzinnigheid de fouten en leemten van andermans systemen - maar voor de hunne waren ze stekeblind. De ware redelijkheid echter onderscheidt juist in zichzelf, zooals de ware moraal zichzelve richt! Dat De Bonald begreep wat madame De Stael niet begreep, beduidt alleen, dat gene haatte wat deze liefhad, namelijk de Vrijheid, met een liefde, die ‘alle dingen gelooft, alle dingen hoopt en alle dingen bedekt.’

Door de Revolutie-zelf is de moderne mensch tot zijn wezen ontwaakt, hij realiseert wat hij wil, en hij wil nu veel meer dan de mannen, die jongelieden waren vóór de Revolutie. Shelley's ‘Prometheus’ koestert eindeloos stouter wenschen, eindeloos ruimer ambities dan Goethe's ‘Prometheus’. De mogelijkheid der vervulling is gebleken, tyrannen zijn reeds gevallen, Koningen zijn onthoofd, en de wereld is niet uit haar voegen gegleden, en de laatste glimpen van het oude respect voor den Gezalfde Gods - verworpen, maar niet steeds verwonnen - ‘Niet allen zijn ze vrij, die met hun keet'nen spotten!’ - is verdoofd, de oude betoovering verbroken, de geheimzinnige, hardnekkige suggestie, die gewelddadigheid terughield voor ‘den Troon’ is verstoord. Tempels van brutaal en fanatisch bijgeloof zijn geslecht - waar de altaren stonden, hebben revolutionnaire comité's vergaderd en de wierookwalm is

voorgoed verjaagd. Jeugddroomen zijn opgegaan in het nuchterst daglicht. Weliswaar zijn nieuwe tyrannen opgestaan, weliswaar is het oude fanatisme in eere hersteld, maar dit verloop wordt, gelijk gezegd, geenszins als noodzakelijkheid, toen als nu, slechts als een ongelukkig toeval verstaan. Wat eens geschied is, kan weer geschieden, kan beter geschieden, zoo waant men, kan definitief bevestigd worden.

Goethe's Prometheus eischt niets meer van Jupiter dan dat hij hem in eigen taak vrij en volmachtig late - Shelley's Prometheus beoogt en bereikt Jupiter's val, tot heil van de menschheid, die hij dient. Shelley's ‘Prometheus’ is evenveel jaren na de Revolutie, als die van Goethe er voor geschreven, en de ondenkbaarheid van een compromis tusschen ‘Prometheus’ en ‘Jupiter’, tusschen Recht en Macht, tusschen Vrijheid en Tyrannie, is te duidelijk gebleken. Aan het ‘Es lebe die Freiheit’ gaat uit den mond der rijpe, bewuste Prometheus-vereerders geen ‘Es lebe der Kaiser’ meer vooraf!

Zeker is het waar, dat hier het persoonlijk verschil tusschen Goethe en Shelley niet over het hoofd gezien mag worden - doch Shelley en Schiller mogen we toch wel als overeenkomstige temperamenten beschouwen, en we weten het: nooit heeft Schiller zoo openlijk en zoo hartstochtelijk als Shelley de Revolutie beleden. Want al is het waar, dat de mensch ziet, wat hij gelooft, hij kan pas datgene verheerlijken, wat hij kent, wat zich ten volle heeft gerealiseerd. En pas recht, wanneer hij van die verwerkelijking juist ver genoeg is verwijderd in den tijd, om nog wel door den zuiveren glans bekoord, maar niet meer door de bijkomstige verontreinigingen afgestooten te worden.

Weinigen toch onder de tijdgenooten hebben de ‘excessen’ der Revolutie - uit een onverwoestbaar respect voor

den aristocraat, een ingekankerd maatschappelijk instinct toen en later zoo schromelijk overdreven - begrepen voor wat ze waren: een onvermijdelijkheid van zeer gering belang, en ook hier maakt de zeldzame redelijkheid van madame De Stael haar tot een gelukkige uitzondering!

Doch naar zoovele zijden als individualisme zich ontplooien kan, in zoovele verscheidene gedaanten zal ‘Prometheus’ verheerlijkt zijn! En noch voor, noch na de Revolutie kon in een temperament als dat van Goethe de Prometheus-verheerlijking een ander dan een intellectueel karakter aannemen.

Zooals het immers Kant niet deerde, dat de theologie zich tot meesteres stelde over des gemeenen mans geweten, mits ze maar niet de filosofie te na kwam, zoo deert het Goethe eigenlijk weinig, onder welke wetten de gemiddelde mensch moet leven, ja zelfs, welke beperkingen de filosoof zichzelf opleggen moet - denken we aan zijn houding in het geval Fichte - als de k u n s t e n a a r zich maar in eigen sfeer handhaven en uitleven kan! Terwijl Lessing en Schiller in hunne drama's zich voortdurend bezighouden met het algemeene probleem van heerschers en onderdanen, is in Goethe's ‘Torquato Tasso’ de verhouding van Vorst en Dichter wederom het thema. En zoo ligt het dan in de rede, dat ook ‘Prometheus’ niet voor hem kon zijn als voor Schiller: een bezieler, als voor Shelley: een Heiland, als voor Byron: een held-martelaar met vlammend oog -, doch eenvoudig een vrij-werkend kunstenaar, en dat Goethe's, op jongen leeftijd, in 1771 geschreven Prometheus-fragment niet is een oorlogsverklaring aan de toenmalige heerschers, maar een onafhankelijkheidsverklaring van den rijpenden kunstenaar. Het fragment heet te zijn ontstaan naar aanleiding van een door hem op een Shakespeare-gedenkdag uitgesproken rede, waarvan hij in ‘Dichtung und

Wahrheit' vertelt en waarin hij, als trouwens vaker, Shakespeare vergeleek met Prometheus-den-Menschenschepper. Ook den jongen Goethe-zelf was de bijnaam 'Prometheus', waarmee hem een vleiende vriendenschaar te tooien placht, lang niet ongevallig. Dit alles teekent zijn Prometheus-opvatting. Wel is Prometheus opstandig, maar niet in dienst van een algemeen-menschelijk ideaal, en alleen voor zoover het noodig is tot eigen zelfbevrijding. Heeft hij die bevochten, dan wil hij desnoods... minister van Jupiter worden.

Minerva wees hem de bron, waaruit zijn schepselen leven dronken; de Wijsheid dient niet den Heerscher, maar den Dichter, zij-alleen kroont hem tot koning in zijn zelfgeschapen rijk: 'Der Kreis, der meine Wirksamkeit erfüllt.' Daarin begeert hij rust. Zijn houding tegenover 'de Goden' - de machthebbers op aarde - is een minachtend medelijden met hun armetierig leven, dat zich voedt aan offers van onnoozelen en slaven, maar zoo zij hem ongemoeid laten, dan laat hij ook hen ongemoeid. Geen martelaar-Prometheus, geen hervormer-Prometheus, de kunstenaar, die voor zichzelven rust en vrijheid begeert. Zooals Goethe zelf was, zoo zag hij, zoo eerde hij Prometheus. Wat zich in hem moge hebben gewijzigd, deze kern van zijn wezen bleef, deze geest ademt zijn 'Dichtung und Wahrheit', overal. 'Jupiter' sloeg elders, Jupiter sloeg anderen met zijn bliksem, en 'Prometheus', zich eigen vrijheid bevochten hebbend - als een gelukkige en evenwichtige Tasso, overvloedig toegerust met Antonio's bedachtzaamheid, levend aan het hof van een modern Ferrara - Prometheus zag toe en ging zijns weegs. Fichte werd verjaagd als atheïst en Goethe roerde zich tot geen ander oordeel, dan dat de waarheid soms verzwegen moet worden. 'Als zulk een Godheid zich opricht, breekt zijn hoofd door het

dak van zijn tempel heen, dies bleef hij maar zitten' - heeft Heine gespot, die Goethe, hierin gedachteloos als de groote massa, met 'Jupiter' heeft vergeleken. Goethe was nooit een Jupiter, maar van huis uit een Prometheus, die, zoo noodig, 'salon-Prometheus' wist te zijn!

De trotsche eenzelvigheid van Prometheus-Goethe is de trotsche eenzelvigheid van Prometheus-Kant. Want wie zou met meer recht als menschenschepper Prometheus kunnen heeten dan hij, die uit den Chaos van wanbegrip en zelfmisleiding, uit de slavernij der collectiviteiten de moderne Persoonlijkheid, het vrij-machtige, zelf-scheppende, zelf-onderscheidende, zich-zelf-richtende Ik te voorschijn schiep? En ook hij gaf Jupiter ruimschoots het zijne, dat deze hem in zijn eigen arbeid niet verstoren zou!

In overeenstemming hiermee valt in Goethe's Prometheus-fragment dan ook het accent bijna uitsluitend op Prometheus-zelf, aanmerkelijk minder op de schepselen. Wel fonkelt het alom van individualistisch begrip, vloeit overal individualistische fierheid-en-nederigheid ineenen; hier is het als overal, als in de Renaissance: hij, die de Goden tart, voelt zich aan den anderen kant nauwelijks boven het dier verheven. Bij de onverzettelijkheid van het Eene, Machtige - in deze sfeer dan weer Noodlot geheeten - verdwijnt het distinctie-gevoel, de inslag der eenheid-blinde collectiviteiten, de levensreden, het bolwerk harer egocentrische steunpilaren; dieren, menschen, goden zijn in één adem tegenover dat albeheerschend Noodlot gedacht: hun onderling verschil is versmolten in hun gemeenschappelijke onvolkomenheid, opgeheven in hun gemeenschappelijke herkomst. Ook hier openbaart zich Eenheidsgevoel als zelfherkenning en zelfopheffing. Treffend zullen we ook in Byron terugvinden dat samengaan van zelfverheerlijking (tegenover de machtigen der aarde) en zelfverguizing

(tegenover de Almacht), waarvan in den egocentrische de spotvorm wordt aangetroffen, 'twelk zich in Byron's tijdgenoot, Walter Scott, zoo duidelijk uitwijzen laat.

Het overwegend-intellectueele karakter van Goethe-Prometheus blijkt vooral ook duidelijk uit de rustige aanvaarding van het Kwaad - aanvaarding die dan ook wel te lichter valt, naarmate eigen idealen meer een intellectualistisch, dan een ethisch karakter dragen, maar die er in dezen vorm en in deze volkomenheid toch op wijzen, hoezeer Goethe zijn tijd en zelfs zijn nageslacht vooruit is geweest. En in Faust - de bekende karakteristieke regelen over Mephisto - èn in ‘Tasso’ - Tasso's uiting over ‘liefde en haat’, die aan de oud-Grieksche opvattingen van de Wereldliefde en den Wereldhaat doet denken - èn in ‘Dichtung und Wahrheit’, de dichterlijk-metaphysische jeugd-beschouwing over het ontstaan der dingen en de verhouding van de Godheid tot Lucifer in hunne eeuwige wisselwerking - overal is het ‘Kwaad’ als een relatie, een noodwendige werking, als de ‘negatieve’ zijde des levens opgevat, als de ‘condensie-kracht’ tegenover de ‘goddelijke’ expansiekracht, als het middelpunt-zoekende tegenover het middelpunt-vliedende, juist zooals wij nu in het ‘Kwaad’ het eeuwige stellensbeginsel, in het ‘Goed’ het eeuwige opheffingsbeginsel zien. In Goethe's geest is derhalve voor een Heiland, voor een Heilstaat geen plaats, terwijl (of doordat) Goethe's hart er het heimwee niet naar kent, en in overeenstemming daarmee is dan ook Prometheus' wereld wel de wereld van een, die in vrijheid schept, maar het is volstrekt geen ‘Blijde Wereld’ - niet het materialistische en insipide Luilekkerland-Paradijs der dogmatisch-Christelijke litteratuur, maar ook niet de Blijde Wereld van Schiller, Shelley en Rousseau. Nauwelijks gevormd, vergrijpen zich Prometheus' schepselen aan

elkanders leven en eigendom. En den klager antwoordt Prometheus: ‘Ist sein Hand wider jederman, wird jedermans Hand sein wider ihn.’ Het schijnt afdoend, maar de opmerkzame lezer ziet reeds de Strafwet in het verschiet, Vader Prometheus in Heerscher Jupiter veranderd! Doch niet aan Goethe was het, den knoop te ontwarren, waarin eenzelfde Wet den misdadiger-tot-eigen-baat, en den overtreder voor een hooger Heil tezamen vangt - Prometheus' wereld, het geluk der menschheid, bleef hem bijzaak; het is de ongebreidelde vrijheid van den strevenden uitzonderings-mensch, die het leven op zich neemt zonder kinderlijke illusies en niet, als nog steeds de zwakken naar de kerken, terugvliedt tot den overweldiger, zoo dat leven niet louter bloesem brengt, het is die fiere Volwassen Mensch, dien hij in ‘Prometheus’ heeft verheerlijkt en van wiens streven hij in ‘Faust’ de onbegrensdheid, de onverzadigbaarheid, de tragische onvervulbaarheid heeft blootgelegd.

Toen Shelley later zijn ‘Prometheus’ schreef, het beeld van den nobelen opstandeling, van den echten, modernen Heiland, die niet door dulden, maar door verzet de menschheid verlost - toen Byron in zijn Promethische gestalten, in ‘Manfred’ en ‘Cain’ eerzamen trots, fiere ongehoorzaamheid verheerlijkte, en voor het eerst het waagde, den lang gehaten ‘Lucifer’, dien boozen vijand van de ‘Christenheid’, met ‘Prometheus’ openlijk te vereenzelvigen, toen was de Revolutie voorbij, haar Idee had zich van de bloedvlek schoon gewasschen en blonk hun toe in de duistere wereld, die hun jeugd beklemde. Hun ingeboren revolutionnair wezen - de groote band tusschen beider zoo verschillende persoonlijkheid - bekrachtigde zich voortdurend aan wat ze ervoeren, voedde zich uit walging, groeide door gestadige ergernis en verzet.

De ‘reactie’ was ingetreden. En wat deze reactie, met den

val van Napoleon en de Restauratie der Bourbons tot bekroning, naar ons inzicht beteekent in het rhythme der afwisselende zelfherkenning en zelfontvlieding van de Eenheid, welk moment daarvan ze weerspiegelt, hopen we in een volgend hoofdstuk aan haar verschijnselen na te gaan, voor het oogenblik willen we alleen de buitenzijde dier verschijnselen schetsen, ten einde te doen zien, in welke maatschappij zich tweeërlei slag van menschen naar hun aanleg òf radeloos rampzalig òf volkomen gelukkig konden voelen - in welke maatschappij Walter Scott een Tory was en een 'geloovig Christen', Byron en Shelley revolutionnairen en 'Godloochenaars'.

Want in het begin der negentiende eeuw, onder de verwarring en verwikkeling der Napoleontische oorlogen, te midden van troebele woelingen in het kunstzinnige, het religieuze, in elk gebied, strijdt de moderne mensch den laatsten worstelstrijd voor zijn definitieve moreele bevrijding, pleit Prometheus zijn laatste pleidooi voor zijn definitieve moreele rehabilitatie - blaast het blinde geloof in gestelde machten, het autoriteitsgevoel, de critieklooze gezagsonderwerping den laatsten adem uit, na een laatste fanatisch-felle opflikkering, ontmoeten elkaar voor de laatste maal de vertegenwoordigers van het oude geestelijke complex en die van het nieuwe, Jupiter-aanbidders en Prometheus-vereerders als althans nog zedelijk-gelijkwaardigen - in de voor den tweeledigen geestesstroom zoo karakteristieke persoonlijkheden Byron en Walter Scott.

Na het revolutionnair schrikbewind woedde het reactionair schrikbewind over geheel Europa en naarmate te uitsluitender 'geldkast en titel' werd bedoeld, werd er te luider 'Kerk en Koning' geroepen.

We hebben gezien, dat in elke collectiviteit 'geldkast en titel' samenvallen met 'Kerk en Koning', of wel belangen

met idealen, maar zoolang haar steunpilaren dat niet weten, niet realiseeren dat ze, zich ‘offerend’ voor het Vaderland, idealist zijn in dienst van hun eigen beurs, zoolang kan er van zulk een collectiviteit kracht uitgaan naar binnen en naar buiten. Zijn echter de oude idealen afgezakt tot leuzen, waarachter ijdelheid, hebzucht en heerschzucht zich verbergen, dan gaat er geen kracht meer van uit en zulk een collectiviteit is met de meest draconische wetten, met den klemmendsten en meest verregaanden dwang op elkeen uitgeoefend, onmogelijk overeind te houden. Een tegenstrevende strooming, waarin ‘belang’ en ‘ideaal’ of gescheiden zijn, of alleen nog maar onbewust samenvallen, zal dan altijd de overhand krijgen.

Men kan nauwelijks een glimlach onderdrukken, als men leest van de zonderlinge en kinderlijke pogingen der Europeesche vorsten en vorstjes in die dagen, om de Revolutie en haar ideeën eenvoudig te vergeten en als 't ware te doen verdwijnen. Misschien ging hierin wel het verst Victor Emanuel van Sardinië, die een koninklijk besluit uitvaardigde, om met de tijdrekening tot het jaar 1770 terug te gaan. Evenzoo deed Keurvorst Wilhelm van Hessen; de jaren van zijn verbanning, na 1806, beschouwde hij als niet geleefd, als onwezenlijk, en beval, dat men van 1806 weer opnieuw aanvangen zou. De eerste regeeringsdaad van Ferdinand VII van Spanje was het herstel van de Inquisitie in haar ouden vorm. Poeder en pruik werden weer ingevoerd, de lange broek, het kortgesneden haar, het hoofddeksel der ‘sans-culottes’ verboden; overtredingen met zware straffen bedreigd. Koopers van kroondomeinen en adellijke bezittingen werden zonder schadeloosstelling uit hun eigendommen ontzet, achterstallige belastingen uit de eerst met ‘koninklijk gebaar’ nietig-verklaarde verloopen periode met den wreedsten dwang ingevorderd. Een razende angst voor

den eigendom, een razende gekrenktheid in de oude, dogmatische distinctiegevoelens, die de diepste basis zijn van elke gezonde maatschappij, en als onaantastbare gesteldheden de diepste wortel van het leven-zelf, - een wilde drift van zelfbehoudsinstincten, een instinctieve afkeer van alle herkenning, alle opheffing, dus van alle redelijkheid, na de doodsbedreiging in herkenning en opheffing der voorbije periode, deed de machthebbende groepen in Europa achteruit trappen als kolderende paarden.

Engeland was nimmer onder de bekoring der Revolutie, nimmer in de macht der Revolutionnaire legers geweest. Daar sloeg wel zoo fel de schrik als de bliksem binnen, dat in het Parlement, tot 1789 liberaal - en wat dat nóg beduidde, leeren ons Smollett en Swift - onmiddellijk na het uitbreken der Revolutie een geweldige Tory-meerderheid zwol, en dit bleef zoo tot 1832, toen er matiging kwam. De angst voor de ‘Fransche besmetting’ voerde tot bezetenheid. Liberaal dorst niemand zich meer getuigen. Daar waren, dank zij de onvergankelijkheid der eens bestaande wetten, armenwetten in werking gesteld, die een toestand van middeleeuwsche lijfeigenschap in het leven terug riepen. De doodstraf stond op tweehonderd delicten - denken we aan de eerder geciteerde plaats uit Dickens' ‘Tale of two Cities’ - in de tot wanhoopsdaden drijvende armoede door het continentaal stelsel, door de uitvinding en toepassing van nieuwe machines geschapen, voorzag een enkel middel als panacee: hangen. Bij troepen werden de onwetende vertwijfelden, die zich aan de machines als aan hun ergste vijanden vergrepen, ter dood gebracht. Alles in naam van Kerk en Koning, alles met den Bijbel in de hand en de witte das om den hals, alles ter wille van een maatschappelijke zedelijkheid, nog steeds in navolging van Spectatoriale lofspraak mateloos opgehemeld, alles met het

oog op eerbaarheid en fatsoen, op die ‘Orde’, waarvan Goethe zegt in zijn ‘Götz’, dat elk roofdier ze verlangt, om in vrede zijn prooi te kunnen verslinden. De training, door heeren en dames in de school van Addison en Richardson genoten, voor genen om altijd over ‘verheffende’ dingen te denken en het oog omhoog te richten, voor dezen om zich buiten ‘de politiek’ te houden, de ‘Clarissa Harlowe’ en de ‘Pamela’-moraal kwam reactionnair Engeland nu uitnemend te pas.

Voor wie de hand uitstak naar deze hoog-zedelijke bemoeiingen - hing men trouwens de arme drommels niet tot hun eigen bestwil op? - had men twee etiketten, welke op de massa werkten als roode lappen op een stier: atheïst en Jacobijn. Wilberforce, die in het parlement dorst pleiten voor de afschaffing der slavernij; Romilly - de latere advocaat van Lady Byron - die aandrong op vermindering van het aantal doodstraffen, kregen het allebei op de borst geplakt. En duidelijker dan ooit zien we den toestand, dien reeds Morus hekelde, dat de maatschappij zelf de misdadigers kweekt, om ze daarna met groot vertoon van zedelijken afschuw ter dood te brengen - maar met dit verschil tusschen deze en vroegere maatschappijen, dat de ‘heilige verontwaardiging’ - hoe ook redeloos, toch eerlijk! - van weleer, thans een schijnheilig vertoon van verontwaardiging is, met als eenig doelwit het verlangen, zich in rust en ‘Orde’ te mesten en te verrijken. Emerson getuigt van het Engeland dier jaren, dat de Kerk er verkocht en verrot is, voos als een gepleisterd graf. De meest gematigde bijbelcritiek wordt niet geduld en niet gehoord, overal speurt thans het opgeschrikte levens-instinct rondom zich den dreigenden doodswil, die in erkenning en opheffing onmerkbaar nadert; het ontbindend karakter van het denken is te klaar gebleken, in een razernij

van angst tracht men thans dat levenbedreigende denken te keeren - met niet meer resultaat dan alsof men uit angst voor donker den nacht uit het etmaal zou willen lichten, de zon beletten onder te gaan. Wat er in Ierland in die jaren is geschied - gaat alle beschrijving te boven - de beul van Ierland werd niettemin door Castlereagh gedecoreerd. Geen klager vond gehoor en de machthebbers gedroegen zich tegenover die schaarsche advocaten voor een billijker orde juist als de ‘chairman’ in Galsworthy's Strife’ tegenover den democratischen jongen ingenieur, die ten gunste der stakende arbeiders komt spreken: met de vingers in de ooren, om de ‘goddelooze, ergerlijke taal’ toch vooral niet te hooren, schreeuwt hij hem bij elk woord toe - ‘je liegt, je liegt’ - zóó gedroeg zich machthebbend Engeland tegen elk, die pleiten dorst, om hem daarna, gelijk vooral in Schotland herhaaldelijk geschiedde, vastgeketend aan gemeene misdadigers, naar de strafkolonies te zenden.

Toen dan eindelijk, nadat Castlereagh zelfmoord had gepleegd, een generatie van gematigde Tory's, als Canning en Robert Peel, het bewind in handen kreeg, getuigde Walter Scott, dat het in Engeland voor een fatsoenlijk man niet langer uit te houden was! Was Walter Scott dan een ‘slecht mensch’? In geenen deele. Was hij een minderwaardige van geest? Allerminst. Doch hier loopt de grens tusschen twee werelden, de scheidingslijn van twee geestelijke gebieden, nog was het mogelijk, Tory te zijn en toch geen zwakhoofdige en toch geen schurk.

Vergelijken we Walter Scott en Byron, dan vergelijken we niet twee tijdgenooten, maar twee werelden, een opgaande en een ondergaande. Scott: braaf, zonder generositeit, Byron: genereus zonder braafheid. Geen andere dan alleen die periode heeft in het leven en in de litteratuur deze beide typen naast elkander zuiver te zien gegeven. Want in

vroegere geslachten was nog geen rijp individualisme - en in latere geslachten zal er geen reactionnair idealisme meer zijn, zal elk waarachtig ideaal een oppositie-ideaal, een vorm van Prometheus-aanbidding moeten wezen.

Voor Walter Scott echter waren de maatschappelijke distincties nog zoo reëel, dat hij daar-over-heen evenmin kon meevoelen, als een Chimène uit de zeventiende eeuw over die distincties heen liefhebben kon. Daarom was Walter Scott een ‘aristocraat’, was al zijn energie op het bereiken van maatschappelijk aanzien gericht, daarom was Walter Scott een felle Roomschen-hater, kon hij niet over de geloofsgrens heen zijn medemensch in meegevoel omvatten, daarom was Walter Scott een jager, vermocht hij niet zich met het dier in pantheïstisch broederschapsgevoel als gelijke te vereenzelvigen. Dit alles behoort tot het complex, dat we vaker beschreven als ‘maatschappelijk’. Daartoe behoort ook het autoriteitsgevoel, het blinde instinct van eerbied voor den hooggeplaatste.

Mocht George III een middelmatigheid zijn, zijn opvolger George IV losbandig en gewetenloos - als de Vorst in Lessings ‘Emilit Galotti’ placht hij doodvonnissen op te sparen, om er dan eens in een verloren uurtje ‘recht gerne’ een paar dozijn ongelezen te teekenen - niet alleen om zijn echtscheiding berucht, dit belette Walter Scott geenszins om naar de gunst van zulke vorsten als naar het hoogste doel te jagen. En bekend is de anecdote, dat hij van een feestmaal, waar hij met de corrupte George IV had mogen aanzitten, 's konings drinkglas mee naar huis nam, om ‘als heilig reliqui in zijn familie te bewaren’ - een schoon voornemen, dat niet gelukken mocht, omdat hij er, thuis gekomen, op zitten ging. Een rechtschapen Tory eert den Gezalfde Gods, zonder hem te critiseeren!

Tot het maatschappelijke complex behoort ook het ont-

breken van het vermogen tot onderscheiding en zelf-onderscheiding, de zelfmisleiding en zelfverheerlijking, die den egocentrische, voor zoover hij eerlijk is, tot zulk een stoeren steunpilaar maakt! Walter Scott getuigt van zichzelf, dat hij van zijn kinderen eischte, naar ‘oud-Perzischen trant’ - ook in Nietzsche's ‘Zarathustra’ vinden we overeenkomstige eischen als oud-Perzisch vermeld - deze beide dingen: waarheid spreken en goed paard rijden. Reeds aan de onnoozele pretentie, dat menschen kunnen, willen en durven ‘waarheid spreken’, aan de volslagen verblindheid omtrent wat ‘waarheid spreken’ beteekenen, inhouden en uitwerken zou, herkennen we de egocentrische zelfophemeling en zelfmisleiding. Maar in dit bijzondere geval doet het al heel eigenaardig aan! Broeder Daniel Scott strekte de familie geenszins tot eer, zonder bepaald een misdadiger te wezen. Hij werd schriftelijk aan een betrekking in de West geholpen, op voorwaarde dat hij nooit zijn broederschap zou laten gelden; zelf verloochende Walter dien verloopen broeder, wilde hem nimmer zien, sprak nooit over hem, rouwde niet toen hij stierf en bleef van zijn begrafenis weg. Ziedaar de ‘waarheid’ in den Schot, die zoo aandoenlijk den clan-geest bezong, en de ‘Christelijkheid’ in den held van Christelijk Engeland! Doch dit bewijst geenszins eenig ‘zedelijk tekort’, alleen de geweldige realiteit, voor hem, van maatschappelijke onderscheidingen en het enorm gewicht van het collectieve oordeel. Want, voor zoover zedelijkheid daarmee in het algemeen vereenigbaar is, was Scott een braaf en rechtschapen man. Ja, terwijl hij ‘aristocraat’ was en gouvernementeel, Byron ‘democraat’ en in de oppositie, was Byron veel hoogmoediger dan Scott. Zóó weinig hebben elks persoonlijke eigenaardigheden en zwakheden met zijn bestemming en zijn inzicht te maken. Voor Scott waren rang en stand machtige realiteiten, waarvan

een onweerstaanbare bekoring en aantrekking uitging - Byron voelde en erkende ze als futiliteiten, maar zijn temperament was dit inzicht soms te machtig en zijn heele leven bleef er in al zijn doen en laten iets van den knaap, die bleek werd van emotie, toen op school den eersten keer de hooge titel met zijn naam werd afgelezen!

Scott had alle typisch maatschappelijke deugden: na het faillissement van zijn uitgever, dat hem ruineerde, wees hij elke financieele hulp, zelfs die van den koning, af en slaagde er in, door eigen arbeid het tekort weer aan te zuiveren - Byron betaalde zijn schulden niet en zou waarschijnlijk zijn dichterlijk genie te goed hebben geacht om het in dienst te stellen van een dergelijk braaf-burgerlijk doel.

Scott was een trouw echtgenoot en een teeder vader, Byron liep weg van zijn bekrompen, jaloersche vrouw, verwaarloosde zijn maatschappelijke plichten, omdat zijn 'goede naam', zijn reputatie in het oog van reactionnair Engeland - dat hoogste goed van Walter Scott! - hem onverschillig was, maar hij deelde met de armen, streed voor de verdrukten en was van schoolknaap af een edelmoedig vriend. Kleine knapen, door ouderen verdrukt, nam hij in zijn bescherming, slaag, voor zijn kameraad bestemd, liet hij zich welgevallen. Als kind meegenomen naar een voorstelling van 'De Getemde Feeks', hoorde hij daar op het tooneel de zon uitmaken voor de maan. Woedend vloog hij op. 'En ik verzeker u, sir, het is toch de zon.' Levenslang is hij woedend opgevlogen, als hij de zon, de maan en ook als hij slavenhandel 'Koning' en doodstraf 'Kerk' hoorde noemen.

Scott fraterniseerde met de voorstanders van het regime van hakken en hangen, met de heeren die vonden, dat er 'nog veel meer galgen noodig waren', vleide hun onwaardigen koning, heulde met de beulen van Ierland, smaalde

op Napoleon en was een verwoede vijand van de katholieken. Al zijn idealen vielen samen met zijn belangen, instinctief. Byron's eerste speech in het Hoogerhuis was een hartstochtelijk pleidooi voor de arme wevers in Nottingham, die altijd door maar opgehangen werden, omdat ze in honger en wanhoop de nieuwe machines, de ‘brood-dieven’, vernield hadden - zijn tweede pleidooi was voor de emancipatie der katholieken, die in geen enkel openbaar ambt benoembaar waren en daar nog uitgesloten bleven, waar zelfs voor dissenters de mogelijkheid van dispensatie bestond. Byron's idealen waren van zijn belangen volkomen gescheiden. Scott was ‘Christen’ en jager - twee dingen, die volkomen bij elkaar passen - Byron ‘atheïst’ (pantheïst) en vegetariër - twee dingen die eveneens bij elkaar passen; Scott voelde zich Schot, voelde zich één met zijn ‘clan’, met zijn ‘tribe’ - Byron voelde zich uitsluitend mensch. Voor Scott was de natuur in de eerste plaats een decor, de achtergrond voor zijn historische romans, die aan hun nationalistischen geest hun ongeëvenaard succes danken bij een publiek, 'twelk voor het element van wezenlijk natuurgevoel even onvatbaar was als voor de natuurpoëzie van de Lake-School en de natuur-aanbidding van Byron en Shelly. Alles aan en in Scott is maatschappelijk - het totaal ontbreken van wijsgeerig-historisch inzicht past daarbij volkomen, daar de wijze immers, in herkenning en opheffing, een voortdurende bedreiging is voor de maatschappij. Scott zag de natuur als een regisseur en begreep de historie als een antiquair. Met welk een ergernis vermeldt Hebbel in zijn dagboek Scott's definitie van wat historie ‘moet zijn’!

De egocentrische komt nimmer uit het centrum, dat zijn kleine ‘ego’ is - Walter Scott's zoogenaamde Middeleeuwers zijn dus geïdealiseerde Engelsche protestanten uit de negen-

tiende eeuw, trouw aan hun meesters, gehoorzaam en dapper, braaf en onderdanig. Dezelfde man, die over die mysterieuze, van poëtisch ‘bijgeloof’ zwangere tijden schreef, beroemde zich er op, dat hij eens in een herberg zonder blikken of blozen met een lijk in één kamer had geslapen, daar hij geen andere krijgen kon, als was zulk een bekentenis iets minder dan een vonnis.

In Byron is alles individualisme - het goed en het kwaad, eigenwilligheid en generositeit, de hang naar het Absolute, het smartelijk belijden van eigen onvolkomenheid, levens-onvree, rusteloosheid, het roekeloos te grabbel gooien van zijn reputatie, de neiging tot tarten en weerstaan, het beurtelings tusschen eenzaamheidsdrang en gemeenzaam-heidsdrang geslingerd zijn, het sterk verminderd familie-gevoel, clan-gevoel, nationaal gevoel en het sterk vermeerderd vriendschapsgevoel, waarop we reeds wezen bij de vergelijking tusschen oude en nieuwe geesteswereld, tusschen zeventiende en achttiende eeuw.

Hier scheiden deze beide werelden, opgaande en ondergaande, waar het groote keerpunt nadert.

Madame De Stael, ook hierin weer van de tijdgenooten zich onderscheidend door haar bewonderenswaardige redelijkheid, verdraagzaamheid, onpartijdigheid, heeft, in ‘Delphine’ in de figuren van Delphine d'Albemar en Léonce de Mondoville die beide werelden in hun laatst contact beschreven. Wat dit zoo geheel nieuwe vermogen tot onpartijdigheid beteekent als verschijnsel, hopen we later aan te toonen. Hier is het de vrouw, schrijfsters eigen geïdealiseerd evenbeeld - ‘Delphine’, de projectie van haar zedelijk streven, ‘Corinne’ die van haar intellectueel streven, in beide gevallen met lijden beloond en bekroond! - die de ‘nieuwe richting’, en het is de man, die de ‘oude richting’ vertegenwoordigt; hij eert Jupiter, zij Prometheus, hij

belijdt de ‘macht’, zij het ‘recht’. In de geweldige tweespalt, door de Revolutie aan den dag gebracht - ‘Delphine’ is als document, als beeld dier tijden van zulk een groote waarde - strijdt Léonce in het kamp van zijn voorvaderen, - Delphine in dat van het recht. Léonce gehoorzaamt zijn moeder, zonder haar besluiten te critiseeren en gaat een huwelijk aan, dat hem tegenstaat, omdat zijn moeder namens hem haar ‘woord verpandde’ - Delphine gehoorzaamt pas dan, als haar eigen zedelijk besef, haar eigen redelijk oordeel het bevel voor zedelijk en wettig erkent, dat is: Léonce gehoorzaamt anderen, Delphine alleen zichzelf, voor Léonce heeft het dogma, voor Delphine de ‘categorische imperatief’ bindende kracht. Dit levert hier een intellectueel verschil, geen zedelijk op. Beiden toch kunnen voor hun levensbeschouwing offers brengen. Als Léonce's broeder wil trouwen met een Spaansche jongedame, een mademoiselle De Sorane, verzet zich Léonce: het meisje heeft een slechten naam. Delphine echter vraagt, waarom het meisje een slechten naam heeft en of wellicht de wereld hier, als zoo vaak, in het ongelijk verkeert. Zulke vragen laten Léonce koud - voor Delphine geldt het innerlijk wezen, voor hem de reputatie, de uiterlijke schijn. Ook ter wille van de edelste intenties mag Delphine dien schijn niet tegen zich krijgen - en doet ze dat toch, dan kan hij haar niet trouwen. Het geheele conflict tusschen Léonce en Delphine, 'twelk door het gansche boek - op de basis van hun zedelijke gelijkwaardigheid - wordt voortgezet, is het conflict tusschen Dogma en Categorische Imperatief, tusschen maatschappij en individu, tusschen een ondergaande geestes-wereld en een opgaande, Delphine is een (getemperd, verzacht) Byron-temperament, Léonce een (geïdealiseerd) Scott-temperament. Zij zedelijk, hij fatsoenlijk, zij deugdzaam, hij braaf, zij dwaas, in een onbegrensd en redeloos

Rousseau'sch geloof in 's menschen ingeboren goedheid, hij zot, in een totaal ontbreken van het vermogen tot onderscheiding en zelfonderscheiding. Op de beteekenis van madame De Stael's onpartijdigheid komen we, gelijk gezegd, terug - haar boek ‘Delphine’ noemden we in dit verband vooral om te doen zien, hoe de kunstenaar intuïtief tot in onderdeelen aanvoelt, wat de redelijk-denkende onderscheidt als het ‘maatschappelijk complex’ en het ‘individualistisch complex’, zoodat beiden, kunstenaar en denker, zich aan elkaar bekrachtigen en vergewissen kunnen. Ook de kunstenaar is somwijlen wat Hebbel hem noemde ‘Repräsentant der Weltseele’. Tegenover den nagalm van Jupiter-vereering, die Walter Scott te hooren geeft, naast de Prometheus-sympathie van madame De Stael, getemperd door inzicht, vertegenwoordigen dan Shelley en Byron de rijpe, volgroeide, hartstochtelijke Prometheus-verheerlijking.

Eén in hun wezen, in hun opstandigheid tegen Macht, één in den gezamenlijken afkeer van een slechts op behoud en veiligheid bedachte meerderheid, vertegenwoordigen ze elk voor zich een afzonderlijke zijde van Prometheus' wezen en daarmee van Prometheus' eeredienst. Het wezen van den opstandige is liefde en haat - liefde tot het eigen ideaal, haat jegens den verdrukker. In Byron kwam het eene, in Shelley het andere moment tot vollen opwas - Byron is de wrokkende, Shelley de lievende, Byron de sombere, Shelley de zonnige Prometheus; Shelley ziet over de bloedige kampplaats heen, de voorafglanzen der eindelijke Verzoening, in algemeene liefde en vrijheid, waarvan zelfs de gevallen Jupiter niet uitgesloten blijft - Byron vergeet het eind-oogmerk voor den strijd, die hem lief is, waarin hij zich voelt eenzaam-tegen-allen, als ‘Manfred’, als ‘Cain’, als ‘Lucifer’. In hem is al de matelooze hoog-

moed en al de matelooze zelfverguizing van den individualist. Zelfverguizing, als hij zich bewust wordt van het contrast tusschen zijns wezens grenzelooze ambities en zijner persoonlijkheid gebondenheid in aardschen lust en smart - gelijk in het gesprek met Lucifer in ‘Cain’ wel schrijnend-duidelijk blijkt - hoogmoed omdat hij inderdaad alleen kan staan, zichzelf genoeg, waar anderen elkaar steunen als bouwvallige huizen - eenzamer dan zelfs Faust het vermocht, die een verbond met de Hel van noode had, hij echter als ‘Manfred’, als ‘Cain’ zelfs dit bondgenootschap van zich wijzend.

Dit verschil in temperament laat zich in hun geheele artistieke productie gelden. Shelley, de innige, aanminnige - maar niettemin felle en vurige - dien men met den luchtgeest Ariel uit Shakespeare's ‘Tempest’ heeft vergeleken, zocht en verheerlijkte overal in de natuur het harmonische, in vrede-met-zichzelf verkeerende - Byron het wilde en worstelende, waarin zijn eigen wilde hartslag opging als het Natuur, waarin zijn eigen worsteling versmolt, als het menschen gold - Italianen, Albaneezen en Grieken, voor hun ‘nationale Vrijheid’ kampend.

Shelley zocht vrede door overreding. Als Byron onderscheidt hij zich van schoolknaap af door die waarheidsliefde en die generositeit, waarvan de levensbeschrijvingen aller groote revolutionnairen getuigen, omdat ze de eeuwige wezenstrekken van alle idealistisch individualisme zijn, stammend uit zelf-critiek, die eigen relatieve onwaarde tegenover blinde maatschappelijke zelfverheffing, eigen relatieve waarde tegenover blinde maatschappelijke onderwerping blootlegt - en dit tezamen maakt menschen genereus en fier!

Als achttienjarige knaap in Oxford kwam hij tot het inzicht van het onhoudbare der kerkelijke leerstellingen en

het immoreele der daarmee samenhangende moraal. En schreef een verhandeling over de ‘Noodzakelijkheid van het Atheïsme’ - waarmee hij pantheïsme bedoelde. En zond die aan het College van Bisschoppen en Aartsbisschoppen ter beoordeeling en geargumenteerde weerlegging. Eeuwige naïveteit, eeuwig gebrek aan sluwe ‘menschen-kennis’ van den idealist: Brutus bouwde op Antonius' edelmoedigheid, Götz von Berlichingen op het eerewoord van roovers, Woutertje Pieterse op de waarheidsliefde van den kruidenier, die hem met duf meel naar zijn moeder zond, Ibsen's ‘Volksvijand’ op de dankbaarheid van de stadgenooten, die zijn ruiten ingooien kwamen - de achttienjarige Shelley vraagt argumenten aan een raad van in macht gezeten Jupiters! Prometheus pleitte en Jupiter zweeg, Prometheus werd schandelijk van school verjaagd en een botte, egoïste massa brandmerkte hem, die allen beschaamde door zijn eindelooze goedheid - ziekte opliep bij armenbezoek, zijn erfdeel afwees, geen dieren at, schoon zijn teer gestel robuuste voeding eischte - met het onvoorzichtige woord, waarmee de roekelooze knaap zichzelven noemde, misbruikte het om hem uit de voogdij over zijn kinders te ontzetten, liet hem, den argelooze, boeten voor de listen van zijn ‘Christelijke’ aangehuwde familie, en stiet hem met stompen in de borst tegen den grond (letterlijk, want we denken hier aan de bekende scène tusschen Shelley en een ‘Christelijk’ Engelsch officier, Tory, gelijk vanzelf spreekt, op het postkantoor te Pisa) met het oude recht van den ‘Christen’ tegen den goddelooze, het ‘heilig recht’ van alle Kruisvaarders tegen alle Saracenen.

Shelley's ervaring als schoolknaap karakteriseert hem als een Prometheus, voor wien de strijd een noodzakelijk kwaad tot het schoone oogmerk der Verzoening is. En dit blijft zoo, ook als hij door smarten leert inzien, dat Jupiter

niet kan worden overreed, m o e t worden verpletterd, voor de blijde morgen dagen kan.

Byron wilde den strijd. Hem karakteriseert zijn eerste binnentreden in het Hoogerhuis - onvergezeld, de hand bijkans afwijzend, die de kanselier, Lord Eldon, hem toestak, zich zwijgend, met hoogmoedig gebaar neerwerpend op een oppositie-bank - om eenige oogenblikken later het Huis en Engeland te verlaten.

Shelley's geloofsbelijdenis is zijn ‘Prometheus Unbound’, een hymne van onwrikbaren moed, van menschen-liefde en blijde hoop op gelukkiger toekomst - Byron's geloofsbelijdenis is ‘Cain’ - een woeste stormloop op oude muren van dogma en vooroordeel, het smachten om waarheid en rechtvaardigheid op de lippen, in de oogen. En zijn stormram is wederom dat geduchte ‘Waarom?’, het wapen door de achttiende eeuw uit de scheede gerukt, om er de tergendste misbruiken mee te bestrijden, hier pas recht tegen het gansche kerkelijk-maatschappelijke gebouw gericht.

Reeds Renaissance en achttiende eeuw hebben Brutus boven Caesar, Prometheus boven Jupiter, pretendent boven machthebber, opstandeling boven gehoorzaam onderdaan, het illegitieme boven het legitieme verheerlijkt. In alle machthebbers hebben ze de trekken van Jupiter herkend, alle rebellen tot Promethische gestalten geïdealiseerd. Maar bij al dat om-zetten, om-wentelen, ontwrichten van vaste gesteldheden, om ze weer op andere wijze te stellen, te her-stellen, meer dan om ze op te heffen, lieten ze de vaste gesteldheid van ‘God’ en ‘Satan’ op den ouden Christelijken grondslag ongemoeid, en Klopstock was zelfs nog niet verder dan Milton gekomen.

Byron het eerst heeft in ‘God’ de trekken van Jupiter ontdekt en ‘Satan’, den gehaten Lucifer, tot een Prome-

thische gestalte geïdealiseerd, en pas recht een Prometheus naar Byron's hart: een koele, waarheidreikende vriend, niet een gelukbrengende vertrooster, een gelijke als leidsman, niet een ‘goede Herder’.

Wel moest het hiertoe komen, onweerhoudbaar.

Rochefoucauld en Bayle, Swift en Sheridan, Schiller en Fontenelle hebben het voorbereid met hun critiek, die onschadelijk scheen, op wat ze waanden de ‘misbruiken’, maar wat inderdaad waren en zijn de gebruiken, de grondslagen, het wezen-zelf van Kerk en Maatschappij - en nadat achtereenvolgens alle andere machthebbers van hun glans waren beroofd en in hun waren aard ontmaskerd, kon ook de hoogste Hemelsche Machthebber dit lot niet langer ontgaan.

Der Joden en der ‘Christenen’ God is in ‘Cain’ als een gevoellooze Jupiter, het hooggeprezen monotheïsme als slaafsche, egoïste, benepen kruiperij ontmaskerd. Tegen de ‘self-seeking prayers, to that what is omnipotent, because it is omnipotent, from terror and self-hope’, de uitingen van hypocritische bangheid en hebzucht dondert de onderscheidende, critische individualist; van dat verloren, diep-beweende ideaal der stompzinnigen ‘a Paradise of Ignorance, from which knowledge was barred as poison’, huivert hij, die zich in kennis wil verwijden en verrijken. De afkeer van een God, die Abel's bloedoffer met welbehagen aanneemt, Cain's vruchten en bloemen door een boozen wind verstrooid - weer dezelfde tegenstelling; de zachte, gehoorzame Abel slacht de dieren zonder aarzeling, de sombere opstandeling Cain is vegetariër! - de afkeer van een God, die geen lieflijker geluid kent dan het blaten der beroofde lammeren-moeders, geen lieflijker reuk dan blakend lammeren-vleesch en rookend bloed, is de afkeer van den modernen humanist-pantheïst tegen de barbaar-

sche godsvoorstellingen van ‘Joodsche’ maatschappijen en ‘Christelijke’ kerken. En die afkeer keert zich ook tegen de menschen, die in slaafschen angst ‘ja’ knikken op absurditeiten, waarvan ze niets begrijpen, geen blik van verwondering, geen woord van tegenspraak wagen, doen of ze gelooven en alleen maar sidderen, doen of ze ‘liefhebben’ en alleen maar dienen voor loon, om hun rust - de rust die elk roofdier zoekt voor het verteren van zijn prooi - juist als ‘le bon Tourangeau’ in Balzac's verhaaltje ‘Craignant Dieu d'abord, puis les voleurs, les seigneurs après, le tumulte après tout’, maar met heel wat meer pretenties.

Tot dit alles moest het komen. Ook tot het blootleggen van het inconsequente en onsamenhangende in de als ‘Christelijk’ voorgestelde geldende moraal.

Vragen, die de achttiende-eeuwer niet dorst stellen, maar waarvan hij het stellen, omzettend, herstellend, onwillens en onweerhoudbaar voorbereidde, stijgen eindelijk naar het licht! Hoe kan bloedschande zóó schandelijk zijn, als het geheele menschengeslacht uit bloedschande - het huwelijk van Cain met zijn zuster Adah - voortgesproten is? Adah's vraag tot Lucifer - ‘What is the sin, which is not sin in itself?’ - is de oude vaste vraag van de critische redelijkheid, de vraag, die Rochefoucauld al stelde, en de Renaissance, en dáárvoor Mattheus op andere wijze, - en tot andere consequenties.

Het is de vraag, die, eenmaal opgeworpen, als een weerhaak blijft steken in den geest en de menschheid nimmer meer loslaat. Wanneer in Ibsen's ‘Spoken’ mevrouw Alving voorstelt haar zoon te laten trouwen met de natuurlijke dochter van zijn vader, ijst dominee Manders voor de ‘bloedschande’. En weer klinkt de vraag: ‘Waarom niet? Is niet het heele menschengeslacht uit bloedschande

geboren?' Dominee kan wel blijven 'huiveren', maar antwoorden kan hij niet, op dit 'waarom' niet en op geen enkel.

Nog weer later, nog weer anders, in Wagner's 'Walküre' is de held Siegfried uit Siegmund en Sieglinda, die broeder en zuster waren, uit bloedschande geboren. En dit is alles de tarting aan een 'moraal', die geen antwoord weet te geven op het simpelst 'hoe?' en 'waarom?' van den denkende en nochtans zich boven dien denkende een verwaten superioriteit als een recht aanmatigen blijft.

Lucifer-Prometheus treedt in Cain's eenzaamheid als de Morgenster van zijn zelfkennis.

En geen misverstand kan bestaan over de vraag, of Cain al dan niet symbool zou zijn van den ontwaakten, vrijen (tegenover Abel als symbool van den onontwaakten, onvrijen) mensch, door de woorden van Lucifer, die Cain's gedachten stempelen tot 'the thoughts of all, worthy of thought, your immortal part.' Lucifer brengt hem de bittere waarheid, niet het zoete leugengif, hij leert Cain zijn grootheid, zijns geestes onsterfelijkheid beseffen, en zijn kleinheid tegelijk: 'and this should be the human sum of knowledge, to know mortal nature's nothingness. Bequeath that science to thy children, and it will spare them many tortures...' Wat hem zelf betreft: vrede met den overweldiger zoekt hij niet, naar verzoening streeft hij niet, hij gelooft er niet in, en begeert geen ander geluk dan in eerzaamheid ongebroken te blijven.

'All, all I will dispute! And world by world, and star by star, and universe by universe, shall tremble in the balance, till the great conflict shall cease, of ever it shall cease....'

Lucifer-Prometheus is voor Byron het Ideaal - Cain daartegenover de droeve werkelijkheid van de menschelijke

bestemming - Lucifer heeft zich van den Almachtige losgescheurd, Cain zou het willen, maar kan niet, is zijn maaksel, onder zijn macht, zijn eeuwig slachtoffer! Als eenmaal zijn vader Adam, voor wiens schuld hij weigerde te boeten, loopt ook hij in ‘Gods valstrik’ - die de Dood niet leerde kennen, wordt in onkunde zijns broeders moordenaar - zóó worden menschen geboren, streven naar hun Morgenster, loopen in ‘Gods Valstrik’, beladen zich met schuld door de onwetendheid en ontoereikendheid, waarin hen hun Maker liet, dolen over de aarde en gaan ten onder in hun smart.

Lucifer is Prometheus - doch hij gelijkt naar den Prometheus van Goethe, meer dan naar dien van Shelley. Geen geluk belooft hij, geen geluk brengt hij, geen geluk begeert hij voor zichzelf, dan de kracht om in eeuwigheid eenzaam weerstand te bieden tegen Jupiter's oppermacht. Veel feller echter is hij en veel verder gaat hij in zijn verzet dan Goethe's Prometheus, die geen compromis, geen verzoening afwijst - maar hierin zijn ze gelijk, dat ze voor eigen vrijheid opstonden, niet voor anderen; dat hun eigen werkzame geest het slaafsche juk niet duldde en naar edeler bezigheid streefde dan naar eeuwig jubelen voor den troon van een starren Tyran.

En het was juist om dien trek van zuiver-persoonlijke ambitie - welke die tijd van de Lucifer-gestalte nog niet losmaken kon - dat Byron wèl, maar Shelley niet eigen wezen in Lucifer's wezen terugvinden kon. In beider oordeel spiegelt zich beider gemoed. Shelley erkent in de voorrede van zijn ‘Prometheus Unbound’, dat Lucifer den Prometheus in grootheid nadert, maar Prometheus' beweegredenen waren verhevener, hij trad anderen ter wille in verzet!

Hoe treffend blijkt uit dezen voorkeur de verwantschap

van Shelley met Schiller - van Byron met Goethe, naast alle onderscheid - hoe openbaart zich het verschil tusschen de beide innig-bevriende, steeds in één adem genoemde Engelsche dichters als essentieel hetzelfde verschil, dat tusschen de beide Duitsche dichters en vrienden bestond. Maar ook blijkt, dat de zachte Shelley toch in beginsel de verhoudingen juist zoo als de vurige Byron heeft opgevat.

We hebben reeds in het eerste gedeelte van dit werk gezegd, dat Shelley bij de bewerking van het Prometheus-thema de ontknooping van Ayschylos - een definitieve verzoening tusschen Jupiter en Prometheus - niet overgenomen heeft.

Zijn louter idealisme ook, doch zijn rijpere redelijkheid vooral moest een dergelijke opportunistische oplossing van zich wijzen. Hij had, in tegenstelling met de vroegere achttiende-eeuwsche idealisten, te veel van wat ‘Macht’ is en van wat ‘Recht’ is ervaren, om in hun verzoening te gelooven. Hij had de Revolutie in zijn wezen beleefd, en hij wist: Jupiter kon worden onttroond, Jupiter's heerschappij behoefde niet eeuwig te wezen. In welke mate hem een compromis tusschen Recht en Macht onaannemelijk voorkwam, toont weer een zinsnede uit zijn eerder genoemde Inleiding ‘Should I live to accomplish what I purpose, that is, produce a systematical history of what appears to me to be the genuine elements of human society, let not the advocates of injustice and superstition flatter themselves that I should take Ayschylus rather than Plato as my model!’

‘Prometheus’ werd het poëtisch voorspel tot dit helaas zoo goed als onuitgevoerd gebleven plan. Als allen Revolutionnairen, als allen in wien het echt-maatschappelijk instinct ontbreekt, heeft ook Shelley Plato's Staat voor

oogen gezweefd en Prometheus is het beeld van den Heiland, die niet door dulden, maar door strijden voor zich en de zijnen den Heilstaat verwerft.

Het visioen van den geluksstaat na Jupiter's val is de poëtische samenvatting van wat van Plato af, over Morus, tot Schiller en Rousseau elke nobele opstandeling heeft gedroomd, het echt-individualistisch ideaal van broederschap in vrijheid:

> The loathsome mask has fall'n, the man remains
> Sceptreless, free, uncircumscribed, but man
> Equal, unclass'd, tribeless and nationless,
> Exempt from awe, worship, degree, the King
> Over himself; just, gentle, wise: but man
> Passionless, no: yet free from guilt or pain
> Which were, for his will made or suffer'd them,
> Nor yet exempt, tho' ruling them like slaves,
> From chance, and death, and mutability
> The clogs of that which else might oversoar,
> The loftiest star of unascended heaven,
> Pinnacled dim in the intense inane.

Weer vinden we in de spontane, extatische dichterlijke uiting alle trekken terug, die de rustige redelijkheid als ‘individualistisch ideaal’ uiteenzetten en aanwijzen zou. Bij ‘Exempt from awe, worship, degree’ - bij ‘just, gentle, wise’ behoort ‘tribeless and nationless’ onafscheidelijk. Het idealisme van den gerijpten mensch van alle tijden kent clan noch vaderland, voelt stamgrenzen en landsgrenzen als kunstmatig, menschheid-vijandig, voelt collectief belang als inbreuk op, collectief recht als onrecht tegenover de rechten van anderen!

Want we hebben het gezien: ook alle vroeger individua-

listisch idealisme was, voor zoover het ging, tribeless and nationless.

In de klimmende redelijkheid, het zich gestadig verdiepend onderscheidingsvermogen van den West-Europeeschen mensch, is onder de vele valsche godheden van vroeger tijden, ten leste ook het Vaderland ontmaskerd.

De 'Idealen', die zoo volkomen samenvallen met de belangen, vertrouwt de ontwaakte, critische persoonlijkheid als idealen niet langer; hij leert ze wantrouwen, weldra verwerpen. Geen koning, geen natie in de zeventiende eeuw had eenig voorwendsel of verontschuldiging van noode om veroveringsoorlogen tot eer en voordeel van zijn land te ondernemen - hierin alleen was naar hun smaak reeds 'idealisme' genoeg. Maar in de negentiende eeuw is, zooals Lassalle het uitdrukt, de Leugen een 'Europeesche Mogendheid' geworden - de leugen, waarmee menschen elkaar en zichzelf misleiden, dat niet eigenbelang, maar het een of ander groot-menschelijk ideaal hen in den oorlog dreef.

Want elkeen weet het: nimmer vóór dezen oorlog is er een dergelijke mate van leugenachtige schijnheiligheid aan den dag gelegd. Niets is er meer over van de oprechtheid, waarmee zeventiende-eeuwsche vorsten en staten eenvoudig zeiden, waarom het hun was te doen. De noodzakelijkheid om met zichzelf - en vooral met anderen - in het reine te wezen, kweekte de noodzakelijkheid van liegen en schijnheilig vertoon. En dit, zoo vaak bejammerd, is eerder verblijdend dan bedroevend. De schijnheiligheid, heeft Madame De Stael gezegd, is reeds een 'hommage' aan de Deugd. In het voorwenden van 'nobele doeleinden' erkennen de staatslieden der oorlogvoerende mogendheden dus alreeds, dat een de vaderlandsche grenzen te buiten gaand, algemeen-menschelijk ideaal pas het recht tot oorlogvoeren geeft! In die voorstelling hebben we dan eigenlijk te doen

met een groep ‘brave menschen’, die een groep ‘misdadigers’ tuchtigen gaat - waaraan dan wel op de zonderlingste manier nationalistische ontboezemingen en dito beroepen op anderen vastgekoppeld zijn. In Duitschland wordt over de noodzakelijkheid tot expansie alleen gefluisterd, maar de frase van rondom door vijanden besprongen te zijn, schreeuwt men er van de daken der huizen. (1916.)

‘Het Vaderland’ alleen kan het niet meer af! Te zeer is, zelfs voor de massa der onbewusten, als een belang ontmaskerd, wat als een ideaal uitgekreten is en nog wordt. Want is eenmaal de zon opgegaan, dan dringt er zelfs in huizen met gesloten vensters eenig licht! En vele vensters zijn nu wel wat wijder opengegaan.

Zoo heeft dan in Byron en Shelley de Prometheus-eeredienst haar toppunt bereikt. De sympathieën van Humanisme en Renaissance gingen dezelfde richting uit - denken we aan den heimelijken voorkeur van Erasmus voor Kain boven Abel - maar tot zulk élan konden, mochten ze nog niet komen.

Na deze tweede, in zekeren zin definitieve Renaissance kan ‘Prometheus’ nimmermeer vergeten en verloochend en versmeten worden. Van de Eenheid uit: de Eenheid heeft, onder deze categorie in den mensch eigen structuur aan zichzelf geopenbaard. De mensch gaat weten, wat er is van de collectiviteit en wat er is van het individualisme, wat Jupiter waard is en wat Prometheus. Prometheus heeft zijn zedelijk pleit gewonnen. Welhaast is het met Jupiter-verheerlijking gedaan. Een volgend hoofdstuk zal ons daarvan de bevestiging geven. We zullen daarin zien de laatste poging tot Jupiter-aanbidding - van de Eenheid uit: de laatste tendentie naar zelfvergetelheid in de collectiviteit op den ouden kerkelijk-maatschappelijken grondslag, met alles, wat zich daarbij reeds in vroegere perioden voordeed - we

zullen deze poging, deze tendentie, zien falen, zien mislukken.

En daarna zijn we dan op het groote keerpunt gekomen.

Laatste opbloei van het Autoriteits-instinct.

Bij het overzicht van het achttiende-eeuwsch individualisme hebben we voortdurend gewezen op de neiging van menschen om in anderen een deel van eigen wezen te weerstreven. Dit doet zich in alle tijden voor - het nageslacht onderscheidt dan achteraf in de strijdende partijen gelijkgestemden en gelijkgeaarden - en dit misverstand hangt samen met het onvermogen van den mensch, zichzelf en eigen taak als factor, als eenzijdig moment in een groot, veelzijdig gebeuren te herkennen.

Zoo hebben Renaissancisten en Reformators elkaar in onverstand gesmaad en bestreden, terwijl ze in wezen één waren, zoo heeft Frederik de Groote in de Duitsche letter-kundigen van zijn tijd eigen wezen weerstreefd.

Maar al bijzonder sterk blijkt deze begripsverwarring in de reactie-periode, die door Napoleon werd ingezet, met zijn val en de Restauratie der Bourbons haar toppunt bereikte, ruim gerekend pas eindigde met het luchtzuiverend Februari-onweer van 1848, maar wier kracht toch reeds gebroken was omstreeks 1824, toen de leidende geesten - Victor Hugo, Lamennais, Lamartine - zich uit hun oorspronkelijke zelfmisleiding tot de herkenning hunner ingeschapen democratische idealen hadden bekeerd - en langzamerhand alle bezige geesten, alle eerlijke gemoederen overliepen tot de oppositie, dan wel, als Chateaubriand, door het botte onverstand van de vorsten zelf - dien men

een middeleeuwsch koningschap had opgedrongen, dat niet van den tijd was, dat ze dus niet begrijpen en niet waardig vervullen konden - naar de oppositie werden gedreven, hij echter zonder meer krachten over dan benoodigd om als ‘grand désabusé’ te sterven.

Deze z.g. reactie-verschijnselen deden zich in Frankrijk wel het duidelijkst voor, maar niet daar alleen deden ze zich voor. Frankrijk is het land van Robespierre, van Napoleon en van de Restauratie - doch dezelfde man, Heine, die Kant met Robespierre vergeleek, heeft, en met evenveel recht, evenveel innerlijke waarheid, Fichte met Napoleon en Schelling met de Restauratie vergeleken. Napoleon is het individualisme, dat zichzelven kroont en voor zichzelven de wereld opeischt - maar ook Fichte's subjectief idealisme eischt de wereld op voor het Ik -, en evenzeer als Napoleon's individualisme uitmondt in Sint-Helena, zoo mondt Fichte's individualisme uit in Stirner's ‘Sint-Helena’: ‘Der Einzige und sein Eigentum’ door Von Hartmann ‘in seiner Verabsolutirung des Ich die wahre praktische Konsequenz des subjectivistischen Monismus Fichtes’ genoemd.

In de Restauratie herneemt de collectiviteit haar rechten tegenover het individu - in de filosofie van Schelling de om-wereld tegenover het als al-scheppend gedachte Ik.

Maar ook zonder deze vergelijking toonen ons de verschijnselen te over, dat de zoogenaamde ‘Reactie’ overal werkte, waar de Revolutie, onder welke namen en vormen ook, had gewerkt. En overal doet zich dan ook dezelfde begripsverwarring voor, die we thans willen beproeven te schetsen en te verklaren.

Het groote werk der persoonlijke vrijmaking, de emancipatie van het volgroeide Ik uit de voogdij van hovelingen en priesters, had van het achttiende-eeuwsch geslacht een

geweldige geestelijke inspanning, een krasse concentratie van krachten en energieën vereischt. Alle vooraanstaande geesten hadden aan dien bevrijdingsarbeid deelgenomen, allen hadden ze aan de Natuur en aan de met haar wezen samenhangende wetenschappen hun ingeschapen gelijk-heidsinstincten, hun gevoelens van fierheid en persoonlijke eigenwaarde, hun behoeften aan het samenhangende, het tastbare en aantoonbare - tegenover de aristocratische aanmatiging en de theologische frasenmakerij - bekrachtigd en voldaan. Nimmer tevoren en nimmer daarna had en heeft de belangstelling voor de natuurwetenschappen zulk een omvang bereikt: zij was toen in waarheid het teeken van den vrijen man - en de natuurwetenschappelijke belangstelling van omstreeks 1850 is maar de flauwe afglans van die van omstreeks 1750, schoon ze in wezen hetzelfde beteekenen. Doch een sterke intellectueele ontplooiing beduidt een overmatige, intellectueele belangstelling, waarbij noodzakelijkerwijs het verbeeldingsleven moest kwijnen. Ook de gevoelige en dichterlijke geesten van de achttiende eeuw - Schiller bijvoorbeeld - toonen duidelijk dien trek van intellectualisme. In ons oog moge Schiller een romanticus wezen, hoe weinig is hij het, vergeleken met de na-revolutionnaire Duitsche Romantieken, met Schlegel en Hoffmann, met Brentano en Novalis!

In het tweede deel van zijn ‘Dichtung und Wahrheit’, dat zulk een interessant beeld van het toenmalige Duitsche litteratuurleven geeft, legt ook Goethe overal den nadruk op dien overwegend intellectualistischen trek en hoezeer hij-zelf, zelfs ten opzichte van de dichtkunst, intellectualist was, toont ons die curieuze uitlating, dat van een dichtwerk eigenlijk alleen dat werkelijke waarde heeft, 'twelk bij een parafrase in proza behouden kan blijven!

‘Ich ehre den Rhythmus wie den Reim, wodurch Poesie

erst zur Poesie wird, aber das eigentlich tief und gründlich Wirksame, das wahrhaft Ausbildende und Fördernde ist dasjenige, was vom Dichter übrig bleibt, wenn es in Prose übersetzt wird.'

In Frankrijk, waar de strijd het scherpst dat karakter van daadwerkelijke emancipatie droeg, kreeg ook het intellectualisme het sterkst de overhand. Daarin is weliswaar de ethische trek vervlochten: Hamlettisme verschijnt niet zonder Don Quichottisme. Het revolutionnaire pathos is ethisch-democratische pathos, maar lijkt niets op romantische exaltatie. Terecht heeft men de Revolutie van 1789 een intellectualistisch-pathetische revolutie genoemd. Alles wijst op verarming van het verbeeldingsleven, niet het minst Rousseau's roep om eenvoud, de haat van Robespierre en de zijnen tegen de kunst van het Ancien Régime -; deze verarming van het verbeeldingsleven hangt, gelijk gezegd, samen met de geweldige intellectueele inspanning, die van dit geslacht gevorderd is en brengt het misverstand voort, 't welk zich tot de Juli-Revolutie in verwarring en verdoling heeft laten gelden.

De eerder genoemde uitspraak 'Voltaire dorst Kerk en Koning aan, maar den Alexandrijn dorst hij niet aan', mag van deze begripsverwarring de formule heeten.

Hoe kwam het dat Voltaire den Alexandrijn niet 'aangedurfd' heeft?

Deze behoorde schijnbaar tot de nalatenschap der vurig vereerde Grieken, aan wier instellingen en opvattingen zich de Revolutie-leiders en helden immers zoo opgetogen gespiegeld hebben.

Hoe kwam het, dat Voltaire niet voelde, wat Goethe en Lessing, Herder en Winckelmann wèl gevoelden, dat het ware kostbare erfdeel der Grieken hun geest, maar niet hun versvorm was? Omdat hij en de zijnen niet in de eerste

plaats artisten waren. Menschen zijn altijd en overal beperkt - deze menschen lieten het erfgoed van Boileau als het erfgoed der Grieken gelden, ze hebben in de zoogenaamd klassieke kunst niet de trekken der Bourbons en der Bossuets herkend en ze dus gespaard van de guillotine, waaronder al het andere vallen moest. Omgekeerd hebben de Duitsche critici, de Engelsche poëten, die Boileau 'guillotineerden', ook waarlijk niet zoo grif in de Fransche Revolutie de verwerkelijking van eigen wenschen, in hare persoonlijkheden het complement van eigen persoonlijkheid herkend! Zij waren weer in anderen zin beperkt.

Echter laat het zich niet denken dat het geslacht, 'twelk zich ontworstelt aan Bourbons en Bossuets, eeuwig onder den duim van Boileau en zijn 'Code Napoléon' der dichtkunst, zijn 'Art Poétique' zal blijven zitten. Het individualistisch, anti-dogmatisch zelfgevoel, dat reeds in de Renaissance naar alle kanten, in alle gebieden greep, verwerkelijkt zich ook nu niet zonder radicale omwentelingen op artistiek gebied - die in den geest der betrokkenen vooral niet minder ingrijpende veranderingen te weeg brengen dan de religieuze, politieke en filosofische omwentelingen elders en die dezelfde beteekenis hebben: een opbloei van anti-dogmatische, anti-maatschappelijke instincten, waarzonder zij zich niet kunnen voordoen en ook nimmer voordoen.

En terwijl van de filosofische revolutie het zwaartepunt in Duitschland ligt - van de politieke in Frankrijk, speelt zich de dichterlijke revolutie het krachtigst in Engeland af. Elk dier drie groepen ontwikkelt zich van binnen uit op dezelfde grondslagen - daar elk van hen der Eenheid zelfherkenning in verscheidenheid van momenten reproduceert - elk van hen bekrachtigt eigen wezen aan de Natuur, en voor zoover hij ertoe in staat is, bekrachtigt hij eigen

wezen aan het streven der anderen, maar vaker valt het voor, dat hij in de anderen door een schijn van anders-zijn het eender-zijn over het hoofd blijft zien! En dit te volkomener, naarmate hij te vuriger, te overtuigder zijn eigen taak volbrengt. Zulks nu was in hooge mate het geval met de Romantische School van het begin der negentiende eeuw tegenover den geest van de Fransche Revolutie, waarvan de wereld, waarin ze opgroeide, doortrokken was.

En hun kortzichtigheid hangt samen met de kortzichtigheid van dat geslacht-zelve, is er het complement, maar niet het gevolg van. Niet o m d a t de zonen van Voltaire tegelijk classicisten waren, vielen de romantici Priester en Koning in de armen en te voet - doch wat ze zagen en begrepen van de Voltairiaansche en Rousseausche Revolutie, kon hun gemoedsbehoeften niet bevredigen.

Het overwicht van democratisch pathos en intellect had, naar we zeiden, tot verarming van de fantasie geleid en het was van die (bijkomstige) verarming, dat ze de Revolutie den schuld toeschoven, het was ‘l'Astre glacial de la Raison’ - zooals De Musset het noemt in zijn ‘Confession d'un enfant du Siècle’-de ze beschouwden als de ster, waaronder elke Revolutionnair krachtens zijn wezen geboren was - zonder te voelen dat ze zelf eigenlijk evenzeer revolutionnaire individualisten waren, niet essentieel van de anderen verschillend, maar hun aanvulling, hun complement in een gebied, waar de vrijmaking door de bijzondere eischen en inzichten van het vorig tijdperk voorloopig nog onvervuld was gebleven.

Ook in Duitschland begon, na de intellectueele vrijmaking, door de Aufklärung ingezet, door Goethe tot hoogste voltooiing gevoerd en die hier zoo goed als ginds tot eenzijdig intellectualisme had geleid in naturen, minder universeel dan Goethe, een mystisch-fantastisch gevoels-

leven zijn rechten te hernemen, het verbroken evenwicht te herstellen. Deze strooming neigde meer en meer den katholieken kant uit en geen wonder. Het Protestantisme had immers zoo blijkbaar de Aufklärung en de Aufklärung de Revolutie op het geweten! Protestantisme beteekende meer en meer verwarring, verbrokkeling, anarchie; Katholicisme daarentegen ‘Eenheid’ (de Eenvormigheid, steeds voor Eenheid gegeven en gehouden!) vrede in zoete onderworpenheid.
Protestant-geborenen als Brentano bekeerden zich tot het Katholicisme, ‘afvalligen’ keerden tot de verlaten kerk terug. ‘De jongelieden maakten queue voor de Katholieke kerk’, vertelt Heine - en ware Novalis niet jong gestorven, hij ware denkelijk Roomsch gestorven. Madame De Stael, Protestant en ondanks een Voltairiaanschen inslag van den geest, legt in ‘Corinne’ een sterke voorkeur voor een poëtisch Katholicisme aan den dag. En ook Schleiermacher's in 1799 verschenen religieuze beschouwingen ademen een geest, die dikwijls meer Katholiek dan Protestant is te noemen. In dit alles speelt een naïef verlangen naar poëzie en mystiek, overgave en zoete heiligen-vereering - 'twelk men dan aanziet voor den ganschen inhoud van het Katholicisme! - een voorname rol, maar in anderen leeft ook het verlangen naar eenswillendheid, desnoods geforceerd, en dit was bijvoorbeeld in hooge mate het geval met Joseph de Maistre, van wien een tijdgenoot getuigde, dat hij was bezeten door ‘la passion de l'Uniformité’. Geen van allen vermochten ze de goddelijke beteekenis, de hooge noodwendigheid der verwarring en verscheuring, die ze aanschouwden, als tijdgenooten te beseffen. Ziende, waartoe twijfel had geleid, leiden moest, smachtten ze weer naar stelligheid als naar de eenige uitkomst, in hun eeuwige menschelijke kortzichtigheid.

Zoo kreeg in Duitschland het Protestantisme van de

gemoedsverarming den schuld, en nam de strijd van de opkomende Roomsche Romantiek tegen de Aufklärung, tegen het intellectualisme en tegen de Revolutie meer en meer het karakter aan van een strijd van Katholieken geest tegen Protestantschen geest. Liberaal intellectualisme wordt met Protestantisme, reactionnair-fantastisch mysticisme met Katholicisme vereenzelvigd. In den aanvang is dit niet zoo duidelijk uitgesproken, daar immers het toekomstig reactionnair-Katholieke kamp zich eerst van den naam Goethe, het liberaal-Protestantsche kamp zich van den naam Schiller bedient. Maar al gauw genoeg legt, in het scherper worden van den strijd - waarvan Heine zulke curieuze dingen vertelt en die vooral in de salons van Henriette Hertz, Dorothea Veith (Mendelssohn's dochter, later Schlegel's vrouw) en Rahel Levin, de groote vriendin van Heine-zelf, werd uitgestreden - Goethe het af tegen Jacob Böhme - Shakespeare wordt verloochend voor Calderon en Michel Angelo voor El Greco.

En nadat de denkers der achttiende eeuw moeizaam naar een glimp van Waarheid hebben gestreefd, hun streven-zelf aanmerkend als de hoogste menschelijke bestemming, komt Novalis verkondigen, dat de ‘Waarheid is in den glimlach van een pasgeboren kind’. Nauwelijks zijn den mensch de oogen opengegaan over zijn waarde en zijn waardigheid, of Schlegel leert in ‘Lucinde’, dat de plant het hoogste wezen is. En de ongelooflijk harde werkers van het vorige geslacht (bezige geesten als Diderot!) mogen zich troosten met de verzekering, dat gezette arbeid filistreus is en vulgair. In alle toonaarden klinkt de Lof van den Lediggang, en van het bezige en denkende Griekenland af, wendt zich de bewondering en de aandacht naar het in droomerij verzonken Indië - het Orientalisme komt op en verdringt de lang-beoefende studie der klassieken.

Maar eigenwilligheid, lof van den willekeur is en blijft de grondtoon van dit alles, en waar dus het echte, fundamenteele Katholieke instinct ten eenenmale ontbreekt, en de geheele pseudo-Roomsche rage neerkomt op een misverstand, op een misbegrip, kan de definitieve uitkomst van den bovengenoemden strijd geenszins twijfelachtig wezen.

In Frankrijk moest dezelfde strijd een ander aanzien krijgen. Daar toch zat het begrip 'intellectualisme' zóózeer aan het begrip 'Revolutie' ook in politieken zin verbonden, dat 'gevoel' en 'fantasie' zich vanzelf keerden tot Kerk en Monarchie.

De immer en overal, ten opzichte van het voorafgegane, kortzichtige mensch vermocht ook hier het bijkomstige van het essentieele niet te scheiden, zag alles te dichtbij, als het ware in één plan opgedrongen en zoo ontstond dan de fameuze, zonderlinge, innerlijk-onware constellatie, dat de 'Romantiek', in wezen individualistisch en revolutionnair, een tijdlang legitimistisch en Katholiek werd, totdat dit wel moest omslaan tegen de Revolutie van 1830. En deze, terecht de Romantische Revolutie geheeten, is dus niets dan een verzuimd chapiter, aanvulling, complement der eerste Revolutie.

Doch 'Kerk' en 'Koningschap' spraken in den aanvang niet alleen tot de verbeelding van hen, die zich aan den afloopenden stroom van achttiende-eeuwsch scepticisme niet langer laven konden, die de machtige intellectueele passie niet hadden gekend en dus niet begrepen, 'Kerk' en 'Koningschap' spraken ook tot die eigenaardige generositeit, welke de Romantieken nog weer doet kennen als zonen van Prometheus. Zooals Byron opkwam voor de wevers in Nottingham, die ginds in de verdrukking waren, zoo verteederden zich de Fransche Byrons voor wat in Frankrijk

was of scheen verdrukt: de onttroonde Kerk, de verjaagde Koning, de bloedende priesterschap, de in ballingschap zwervende adel. Prometheus' zonen kwamen voor de verdrukten op - eenmaal partij gekozen hebbende, konden ze niet dadelijk die sympathieën verloochenen, en voor ze het begrepen, en zonder hem te herkennen, lagen ze geknield voor Jupiter's troon.

Wat immers was het geval?

De Kerk was door de Revolutie in een bijzondere positie gebracht, die uiterlijk deed denken aan de positie van de Evangelische Christenen onder de Romeinsche heerschappij.

Maar wat toén logisch uitvloeisel was van een innerlijke overtuiging, met gelatenheid en geduld gedragen, is thans een geforceerde, wrokkend-gedragen achteruitzetting, vol van de giftigste wraakvoornemens, mocht ooit het uur van de macht weer slaan. En ditzelfde gevoel was ook het eenige, dat de ‘verbannen bloem van den Franschen adel’ bezielde, zooals uit de latere Restauratie-litteratuur en wetgeving zoo duidelijk blijkt. Denken we aan de treffende scène in ‘Tellson's Bank’ in Dickens' Tale of two Cities - niet als aan een document, maar als aan een scherp en zuiver beeld des tijds!

Deed het niet, oppervlakkig gezien, aan vroeger eeuwen denken, aan die eerste pure tijden, dat priesters van die soort die Lamartine verheerlijkte en waartoe Frayssinous behoorde, gedurende het Schrikbewind en de jaren vóór het Concordaat in holen en kelders de mis bedienden, bedroefden troostten, in den nacht stervenden de sacramenten gingen brengen en beurtelings, zooals Frayssinous getuigt, de terechtstellingen bijwoonden, om zich te leeren verzoenen met wat bij ontdekking hun lot zou zijn? Zelfs de illusie van het oude communisme ontbrak niet, waar uitteraard de adellijke dame en de eenvoudige boerin in diezelfde

schuilhoeken dezelfde vertroosting kwamen zoeken. Van haar rijkdommen beroofd, uit haar macht ontzet, is de Kerk tegen wil en dank op ‘Evangelische armoe’ aangewezen. Menig oprecht priester zegent dit zuiverend bad, als een weldaad Gods, maar de Kerk als Instituut maakt onmiddellijk van dien nood een deugd, doet of ze de verarming zegent, de verdrukking gelaten draagt, onmiddellijk van plan zich krasser dan ooit te laten gelden, zoo de kans maar keeren mocht.

Het is die Kerk, het zijn die priesters, waarvoor Chateaubriand zich heeft geëxalteerd en die Lamartine, Lamennais en den jongen Victor Hugo tot weenens toe verteederde.

Maar dat was de Kerk niet, niet de Kerk van Christus, en zelfs niet meer de Kerk van Bossuet, eens de Almachtige, de in oprecht besef van Alleen-zaligmakend te zijn, alleenheerschappij eischende; die Kerk was niet meer dan een horde gendarmen en beulen in dienst van de Bourbons en van den legitimistischen adel, die Frankrijk binnenvielen, als veroveraars, als plunderaars, dorstig naar niets dan geld en macht, millioenen onttrekkend aan het verarmde, diep-beklaagde, diep-beweende Vaderland!

‘Qu'une seule mort pût appeler tant de corbeaux’ verzucht De Musset, in zijn ‘Confessions’; maar duidelijker nog spreken de cijfers. Bij een deficit van 1300 millioen - bij 290 milliard oorlogskosten worden de door de Bourbon-prinsen in hun ‘trieste ballingschap’ gemaakte schulden ten bedrage van 30 millioen door den Staat overgenomen. De Staatspapieren daalden nog van 78 op 72 - maar de families Orleans en Condé kregen hun vermogen terug: een kleine tien millioen. Tien andere millioenen voor den Clerus, een milliard voor de arme adellijke bannelingen - Choiseul elf ton, Rochefoucault-Liancourt veertien ton en de rest naar verhouding!

Dit was de ‘verdrukte Kerk’, dit de ‘bloem van Frankrijk’, ter wille van wie de Fransche Byrons Voltaire hebben beschimpt en de nagedachtenis van Rousseau, hun geestelijken vader, gesmaad. De Kerk die, zoodra ze maar een veer van den mond kon blazen, brandstapels van goede boeken bouwde, met schaamtelooze driestheid iedereen, zelfs de Protestanten, dwong hun huizen te versieren, als er Roomsche heiligdommen voorbij gedragen werden.

De Bonald dorst, in den grenzeloozen egocentrischen hoogmoed van den waren Katholiek, de straf voor vadermoord - onthoofding na het afkappen van de rechterhand - voor schenners van het ‘allerheiligste’ eischen en verder de bloedigste wreedheid tegen elken stakker, die uit nooddruft tot diefstal komt. ‘Uit moet het zijn met de sentimentaliteit, die aan het individu denkt, als de gemeenschap in gevaar is’ - ziedaar het eenig bescheid op den roep om deernis en verzachting. ‘En verder oordeelen we niet, maar we onthoofden alleen, we zenden de “aanvallers van de gemeenschap” - brooddieven, paardendieven, bedelaars! - slechts voor hun Hoogeren Rechter’ - oreert dit pronk-juweel der Roomsche filosofie, de Bossuet van de negentiende eeuw. De verdrukte Kerk! Die bij monde van haar lieven zoon, Graaf De Salaberry de boekdrukkunst de eenige plaag noemde, waarvoor God Egypte had gespaard, - door wier duister gekuip in 1816 de voornaamste leerstoelen in filosofie en moderne geschiedenis opgeheven werden, die de barbaarsche perswetten ‘wetten van liefde en erbarmen’ noemde - en voor wier zonen de ‘idealen’ weer precies zoo volkomen samenvallen met hun belangen, als de idealen van Robespierre van zijn persoonlijke belangen verwijderd waren geweest. Terecht hebben latere tijdgenooten er reeds de aandacht op gevestigd, dat voor al de verdedigers van Kerk en Koningschap onder de

Restauratie die verdediging voordeel, eer en gewin heeft opgebracht, terwijl Robespierre arm was, arm bleef en honderd-vijftig francs naliet bij zijn dood.

'Quand les enfants parlaient de gloire, on leur disait "Faites-vous prêtres". Quand ils parlaient d'ambition, "Faites vous prêtres" - d'espérance, d'amour, de force, de vie "Faites vous prêtres".'

Zoo scherp en sober heeft De Musset de razernij van ambitie en hebzucht van de Kerk tusschen Concordaat en Juli-Revolutie gekarakteriseerd, maar zoo konden het de jonge dichters, de tijdgenooten niet, althans niet dadelijk zien. Wel later, als ze realiseeren wat de 'bloem van den Franschen adel' in Frankrijk komt doen, hoe volkomen het Fransche volk buiten het herstel der monarchie staat - van elke vijftig toeschouwers bij den intocht van Lodewijk. XVIII waren er geen twee, vertelt Béranger, die de familierelatie tusschen hem en Lodewijk XVI kenden - en in welke mate dan ook de Bourbons hun herstel als een persoonlijken triomf beschouwen en vieren met de naïeve schaamteloosheid van lieden, die een rol moeten vervullen, welke ze niet meer begrijpen, daar ze gewelddadig ingaat tegen den geest van den tijd.

Maar de dichters bezongen van dit alles de 'poëzie', afkeerig als ze waren van 'l'Astre glacial de la Raison', daar ze eens-voor-al intellectualisme met liberalisme, republikanisme hadden vereenzelvigd.

Victor Hugo roept tot de Engelen in den Hemel, als den Koning een zoon is geboren 'Courbez vous, c'est un Roi'! - en toen Karel X met ernstig gelaat, vergezeld van de voornaamste Parijsche dokters de hospitalen bezocht om door handoplegging de zieken te genezen - van ouds een privilegie, symbool hunner goddelijkheid, van de Fransche

Koningen - was Béranger de eenige, die spotvogel dorst zijn in het koor van verteederde poëten!

Aldus ontstaat en bestaat een tijdlang in Frankrijk de toestand, die met de zeventiende-eeuwsche harmonie tusschen Absolutisme, Kerk en Kunst een valsche gelijkenis vertoont, die er de spotvorm van is, door het nageslacht gereedelijk als zoodanig te onderkennen, maar waarvan het onware zelfs den tijdgenoot op den duur niet verborgen kon blijven. De jonge dichterschool, in wie het verbeel-dingsleven zijn recht herneemt, wordt dupe van, vloeit samen met een andere strooming: het ten laatste male opgebloeide Autoriteits-princiep, welker voorstanders zich, welbewust en weloverwogen, wilden gaan bedienen van Kerk en Koningschap op den ouden absolutistischen grondslag, omdat deze instellingen in vroeger tijden immers zulke uitnemende diensten hadden bewezen, om het gemeene volk in bedwang en den kleinen man tevreden te houden. En daarbij vergaten ze, naar we eerder zagen, dit eene, dat het heilige alleen dan nuttig is, als niemand het aanprijst om zijn nut, als niemand zich eigenlijk rekenschap geeft van zijn nut en het louter als heiligdom beschouwt. Wordt het geprezen en gepropageerd om zijn nut, dan is het juist ineens niet nuttig meer.

Hoezeer het waar is, dat in die dagen het Katholicisme willens en wetens is verpolitiseerd, het heilige tot het nuttige gemaakt, blijkt uit uitingen van De Maistre en anderen over Bossuet. Bij alle waardeering voor den illustren man verwijten ze hem toch, dat hij de ‘politieke waarde’ van het Katholicisme heeft over het hoofd gezien! In denzelfden geest uit zich Montalembert, de leerling van Lamennais. Voor het politieke ultramontanisme is Bossuet te breed, te argeloos, te naïef, te weinig ‘politiek’, lang niet meer ‘Roomsch’ genoeg! Ja, van den Vicomte

De Bonald kan worden gezegd dat hij ‘out-herods Herod’ als men zijn onwetenschappelijk razen en tieren tegen de Reformatie vergelijkt met den geest van Bossuets ‘Variations’.

De geheele Roomsche Restauratie-litteratuur vertoont de ziekelijke overdrijving, het dolzinnig fanatisme van menschen, die met geweld overtuigen willen, terwijl ze zelf niet overtuigd zijn en weten dat ze de besten toch niet zullen overtuigen. De waardige, breede boetpredikaties van weleer zijn tot giftige en kleingeestige polemieken ontaard.

Bossuet speurt en vindt in alle dingen de Goddelijke tusschenkomst, ‘geloof’ en ‘politiek’ zijn in hem innig tot één verweven - in De Bonald's ‘Théorie du Pouvoir’ echter bestaat tusschen het ‘religieuze’ gedeelte en het ‘politieke’ gedeelte even weinig verband als tusschen Christelijk geloof en anti-revolutionnaire politiek. Met de goochelaars-handigheid, die hedendaagsch politiek Christendom nog immer kenmerkt, ergoteert de oprichter van ‘Le Conservateur’ in een paar bladzijden Godsbestaan en Erfzonde in elkaar - om daarna, als met een zucht van verlichting, daar nu immers al het volgende bij voorbaat ‘bewezen’ is en elk verzet reeds vooraf als godslastering gebrandmerkt, de goddelijke noodwendigheid te bepleiten van een maatschappij, waar de adel baas is, waar de vrouwen zwijgen, de jeugd door priesters wordt klaargekneed tot onderworpenheid, nadat de jonggeboren vrijheid van spreken en schrijven met die ‘logisch bewezen’ goddelijke grondslagen in schromelijken strijd is verklaard.

Wel heeft de kerk leergeld gegeven, dat ze van Descartes' leeringen het gevaarlijke niet heeft onderkend. De Bonald is er nu achter en wacht zich voor elk beroep op ‘innerlijke overtuigingen’, waarvan de tijd heeft geleerd, wat er het ongeloof mee uitrichten kan. De ‘a l g e m e e n e o p i n i e ’

is thans het bewijs van Gods bestaan, waaraan niemand zich onttrekken kan en mag! En dit voor negentiende-eeuwsche lezers, wier tijdgenooten Kant en Hegel zijn, en alsof er nooit een critiek van ons kenvermogen ware uitgevonden.

'Si l'homme pèche contre une loi, il est coupable, s'il est coupable, il doit être puni, s'il est puni, il est malheureux. Je vois l'homme malheureux dans tous les âges, dans toutes les conditions - tous les hommes sont malheureux, donc ils sont tous punis, donc ils sont tous coupables.' Ziehier de Erfzonde 'bewezen', en aldus worden achtereenvolgens bewezen: de absolute rechten van den Koning, van den adel, de ondergeschiktheid van de vrouw, de 'absolute noodzakelijkheid' om het heele onderwijs aan priesters in handen te geven, de grondelooze snoodheid van alle protestanten en zulks onder voortdurende aanroeping van Bossuet, wiens woorden 'Oh Rois, régnez hardiment!' de Vicomte zich tot veelbeteekenend motto koos voor zijn 'Théorie.'

Doch thans rijst de vraag: wat beduidt dit alles van de Eenheid uit? Welk moment in de eeuwige wisseling van zelfherkenning en zelfvergetelheid vertegenwoordigt deze opbloei van het autoriteitsbeginsel tusschen 1800 en 1830? We zeiden reeds eerder, dat die periode is te noemen, van de Eenheid uit, een laatste en m i s l u k t e tendentie, om in een collectiviteit op den ouden grondslag tot zelfvergetelheid te komen.

We willen nu beproeven van dit woord 'mislukt' rekenschap te geven.

Met een 'mislukte tendentie' bedoelen we eenvoudig een misgeboorte, zooals we die soms aantreffen in de laatste telgen van uitgebloeide geslachten, die daarna

ondergaan in steriliteit. Met zulk een laatste nakomeling poogt het Absolute als het ware voor de laatste maal in die categorie, in dat geslacht tot uitdrukking, tot verschijning te komen, van welk pogen dan door de misgeboorte de mislukking blijkt. Als zulk een misgeboorte, als zulk een mislukte tendentie van de Eenheid om nog weer opnieuw tot zelfvergetelheid te geraken in een collectiviteit op den ouden grondslag, laat zich dan de Restauratie van het politiek en kerkelijk absolutisme, met reden beschouwen.

Gezonde menschen verliezen in hun ouderdom hun vitaliteit - misgeboorten komen zonder vitaliteit ter wereld; gezonde collectiviteiten worden pas tegen hun ondergang schijnheilig, misgeboren collectiviteiten komen schijnheilig ter wereld. We bedoelen dit aldus:

In een bloeiperiode van oprecht autoriteitsgevoel, collectiviteitsinstinct, werkt dit instinct naar alle kanten en onfeilbaar, en laat zich dan ook in de geestelijke productie van zulk een tijd overal opsporen. Aan het echt-katholieke woord ‘Soyons Soumis’ van Bossuet beantwoordt zijn gansche levensbeschouwing, de gansche levensbeschouwing van de zeventiende eeuw. Noch Bossuet, noch Corneille en Racine zijn met zichzelf in tegenspraak: hun helden zijn onderworpen onderdanen, zij-zelf zijn onderworpen onderdanen, de verhouding van den Cid tegenover den Spaanschen koning is volkomen dezelfde als die van Corneille tegenover den Franschen koning. Hun trots, hun deugd en hun glorie is juist in het dienen, in het gehoorzamen, in de waardig-beleden onderworpenheid.

De katholieke dichters en romantici onder de Restauratie daarentegen zijn voortdurend met zichzelf in tegenspraak. Evenals de Duitsche pseudo-katholieken tot in merg en been individualisten, éclateert in al hun uitingen hun persoonlijk zelfgevoel, hun onbuigzaamheid, hun eigen-willige natuur.

Chateaubriand is een Byron-temperament, in hem is een hoogmoed, schier pathologisch, waarvan een melancholische zelfverwerping de tegenzijde is. ‘Mon article remua la France.’ ‘Ma brochure avait plus profité à Louis XVIII qu'une armée de cent mille hommes.’

Deze zelfde man beeldde zich in de ridder van de herstelde Fransche katholieke kerk te zijn! En schetste, in zijn ‘Martyrs’ een Duivel op den ouden grondslag, bijna gelijktijdig met Byron's Lucifer-verheerlijking! Hij was een romanticus, een individualistisch romanticus, hij miste in de ‘liberalen’, in de nakomelingschap van Voltaire, alle fantasie, keerde zich, zelf vóór alles fantast, van hen af. En werd een dienaar van de Bourbons. Maar zulke dienaars, die van zichzelf getuigen, dat ze met het hoofd Royalist, met het temperament Republikein zijn, die niet weten te dienen, omdat ze niet innerlijk-dienstbaar, maar innerlijk-eigenwillig zijn geboren, kunnen voor hen die ze dienen, compromittant worden.

Chateaubriand werd dat dan ook en niet weinig.

Corneille en Racine hebben in hun helden de gangbare maatschappelijke idealen en dogma's verheerlijkt, met een uitgesproken stichtelijke, zedelijke bedoeling - Chateaubriand's helden zijn altijd Chateaubriand-zelf, en door hun (geenszins-stichtelijke) menschelijkheid in volkomen, zonderlinge tegenspraak met het geforceerde, we zeiden haast: het politieke Katholicisme van zijn ‘Martyrs’ en het aesthetische katholicisme van zijn ‘Génie du Christianisme’; tegelijkertijd echter zijn die individualistische karakters het eenig-blijvende en eenig-bekoorlijke, want eenig-waarachtige in zijn werk. Chactas in ‘Atala’, René, Eudore in ‘Les Martyrs’, het zijn allen projecties van Chateaubriand-zelf, het zijn broeders en neven van Werther, van Manfred, van Childe Harold, opgaand in zelfvergoding

en zelfverwerping, in een zeer on-katholiek individualisme. Zijn ‘Heidensche’ natuur-aanbidding - zijn, ‘Ivresse devant la nature’ - die de zeventiende eeuw niet kende en de Middeleeuwen niet, is de groote charme van Chateaubriand's werk en stempelt hem tot geestverwant van Shelley, tot geboren pantheïst.

Zoo is er in de zoogenaamde ‘School van Bossuet’ onder de Restauratie maar zeer weinig innerlijke overeenkomst met de echte ‘school van Bossuet’ en zooveel te meer exaltatie, fanatisme en onverdraagzaamheid. Doch het groote verschil is wel, dat dezen critisch waren, terwijl genen elk critisch vermogen misten. We zullen zien, waartoe dat critisch (individualistisch) vermogen onafwendbaar leiden moest.

Er bestaat uit den ouden tijd een aardige en leerzame Simplicissimus-anecdote over een gezelschap eerzame Duitschers, die na een ganschen avond te hebben zitten afgeven op den goddeloozen Heine, hun bijeenkomst besloten met het gezamenlijk zingen van een lied van... Heine.

We hebben het reeds eerder en elders gezegd: wil men de ware gezindheid van de menschen kennen, dan moet men niet naar hun ‘meeningen’ vragen, maar men moet vooral luisteren, welke liedjes ze zingen in hun vrijen tijd! Welnu, de liedjes, die de katholieke heeren onder de Restauratie in onbewaakte oogenblikken zongen, klonken wel heel anders, dan de liedjes van de Katholieke Kerk.

Zeker is het liedje van ‘gewetensvrijheid’ al een heel zonderling liedje uit katholieken mond. Deze zelfde Roomschen uit de school van Bossuet, die pauselijke en koninklijke waardigheid als Goddelijk ‘bewezen’, die de inquisitie terug begeerden en het recht, van staatswege, om Protestanten als ketters te vervolgen, vragen voor de verdrukte Iersche en Poolsche katholieken om.... ge-

wetensvrijheid, een woord uit het atheïstisch-individualistische woordenboek. Bossuet zou getoornd hebben tegen de goddeloozen, die de heilige zonen van de heilige kerk verdrukken durven, maar het woord ‘gewetensvrijheid’ zou noch hem, noch een Christen uit de oude kerk over de lippen zijn gekomen.

Zoo gaat het steeds en Auguste Comte heeft met bitterheid opgemerkt van zijn tijd, wat ook voor onzen tijd op te merken valt, hoe de godzaligen in de kerk en de braven in de maatschappij voortdurend parasiteeren op gedachten en vondsten van revolutionnaire, moderne, pantheïstische herkomst, zonder dat te erkennen en zonder het razen en tieren op de goddeloosheid en de gezagsondermijning te staken. De zoogenaamde moderne strooming in het zich heetend Christelijk en Katholiek onderwijs doet niets dan parasiteeren op de paedagogische begrippen van de tegenstanders, die ze in verkiezingsstrijd en bij andere gelegenheden niet minder hoonen en smaden. Ze voelen instinctief, dat ze de bakens wat verzetten moeten en haasten zich nu, hun oude plunje op te lappen met wat ze heimelijk stelen uit de modern-pantheïstische ideeënkast. Evenzoo doen de kerken - onder allerlei knoeierige voorwendsels - en beroemen zich dan ineens op een ‘ruimte van blik’, een ‘breedheid-van-opvatting’ die in anderen en in andere tijden wel eens heel anders geheeten werd. Zoo hadden dan ook de katholieken na de Revolutie den mond vol van ‘vrijheid’, van ‘gewetensvrijheid’ uitsluitend tot eigen baat, zonder eenig voornemen die ooit aan anderen te gunnen, en die daarbij door den fel-gehaten tegenstander uitgevonden was!

De geheele Restauratie-litteratuur levert een toonbeeld van dezelfde innerlijke verwarring. Joseph de Maistre eindigt zijn geschiedkundige verhandeling over de onfeilbaarheid van den Paus met een aanroeping van de Heilige

Maagd, maar hij bedient zich van een soort argumenten, die aan Comte en aan Buckle doet denken, van ‘historisch-materialistische’ argumenten, met elk doorvoeld katholicisme in strijd. Precies dezelfde geest bezielt de moderne Joden, die het hygiënische en doelmatige in de Mozaïsche wetten zoo uitbundig prijzen en er zoodoende onwetens al het goddelijke aan onttrekken - en de vegetariërs, wanneer ze zoo hoog opgeven over het nuttige en gezonde van het vegetarisme, zoodat dan natuurlijk het ‘idealistische’ er af gaat - en de schrijvers van boeken over ‘Oud- en Nieuw-Calvinisme’, die het Calvinisme ‘het product van een supra-naturalistische levensbeschouwing’ noemen en dus eigenlijk zeggen dat het uit den tijd is, als het dan blijkbaar niet ‘uit God’ is, zonder dat ze dit zelf merken. Dit komt doordat het oud-Joodsche sentiment en het oud-Calvinistische sentiment in den mensch van heden ontbreekt, en het ethisch vegetarisme schaarscher is dan het hygiënisch, het economisch en het onverschilligheids-vegetarisme.

Chateaubriand, in zijn ‘Génie du Christianisme’ bewijst Gods bestaan. ‘Que les nids des oiseaux sont bien faits. Donc Dieu existe.’ ‘J'ai eu une belle nuit en Amérique. Donc Dieu existe.’ ‘Un père, une mère s'attendrissent au bégaiement du nouveau-né. Donc... l'âme est immortelle.’ ‘L'homme seul est idéalisable. Donc l'âme est immortelle.’ Maar tegelijkertijd, in zijn propagandistischen ijver voor het katholicisme, ontneemt hij het alle goddelijks: Plus on approfondira le christianisme, plus on verra qu'il n'est que le développement des lumières naturelles, et le résultat nécessaire de la vieillesse de la société.’ Dit kon immers door Condorcet geschreven zijn.

Het doet altijd genoegen, een indruk, een vermoeden bevestigd te zien door het getuigenis van tijdgenooten -

en zulk een duidelijke bevestiging van het boven-uitgedrukt vermoeden geeft het inleidend exposé over den politieken toestand zijns tijds in het eerste deel van Auguste Comte's 'Physique Social', waar hij weer en weer den nadruk legt op de innerlijke onwaarachtigheid van de pseudo-katholieke dichters en 'filosofen' der Restauratie, die hun eigen dogma's niet meer kunnen belijden, omdat ze daaraan zijn ontgroeid.

Chateaubriand beschrijft, onder pompeuze aanroeping van den geest van Milton en den geest van Dante, in zijn 'Martyrs' nog eens den strijd tusschen God en Duivel op den ouden Middeleeuwsch-zeventiende-eeuwschen grondslag. Maar terwijl voor Milton en Dante die strijd inderdaad was, naast een machtig symbool, een geweldige les, ook een groote, levende realiteit, misbruikt Chateaubriand voortdurend het heilige thema om tegen Voltaire te polemiseeren! Overal waar hij spreekt van Gods Heerscharen zijn de Fransche aristocraten en legitimisten bedoeld, overal waar hij het heeft over Satans gelederen de geestverwanten van Voltaire en Rousseau. Niet doordat het Chateaubriand aan gaven ontbrak, maar door die innerlijke voosheid maakt 'Les Martyrs' tegenwoordig dien onweerstaanbaar komischen indruk, bij de hoogste tragische bedoeling.

En het is dan ook wel heel merkwaardig om te constateeren dat het laatste Christelijke Duivel-drama in grooten stijl ten slotte is een pamflet, vol enge politieke bedoelingen en kleine venijnigheden - en daarin ligt een treffende bevestiging van deze waarheid, dat het Christelijk dogma was in de Middeleeuwen een instinct, in de zeventiende eeuw een overtuiging, en dat het in de negentiende eeuw een leugen is geworden, een leus, buiten het leven der waarlijk uitnemenden om.

De Katholieke exaltatie onder de Restauratie vertoont

een verrassende overeenkomst met wat ons het hedendaagsch neo-Katholicisme nog steeds geeft te zien. En zooals Auguste Comte de innerlijke onwaarachtigheid heeft blootgelegd van het eerste, zoo heeft Anatole France, op zijn wijze, het laatste in zijn voosheid en valschheid aan den kaak gesteld, en wel in zijn zoo luidruchtig en zoo ten onrechte als zedeloos en frivool misprezen boek ‘La Révolte des Anges’, 't welk eigenlijk geen andere strekking heeft dan aan te toonen, dat de hedendaagsche katholiek van zijn ‘geloof’ niets meer gelooft en van zijn dogma's niets meer belijdt, dat zijn leven in de meest krasse tegenspraak is met zijn leuzen en zijn leugens. Zulk een uiting kan dan ook alleen worden begrepen en gewaardeerd als tegenhanger van een boek als ‘L'annonce faite à Marie’ van den grooten mystificateur Claudel.

Die innerlijke valschheid kon den (immers individualistisch, dus critisch-geboren) tijdgenoot op den duur toch niet verborgen blijven. De besten, de redelijksten leerden ervan gruwen. En dit alles is wel zeer leerzaam voor hen, die in de groote macht van de opvoeding gelooven! Wat is er niet gedaan om de jeugd te vormen en te kneden door priester-handen sinds in 1814 de Jezuïeten-orde weer werd ingesteld en hoe luttel heeft het geholpen. Met hoeveel ijver gaven ze op het college Henry IV elk temperament, elken stand het zijne! De priester-prins De Rohan bezielde er de aristocratische jongelieden met geestdrift voor de Maagd van Orléans en voor den ridder Bayard - fantasten en droomers konden er te gast gaan aan Janson's verhalen van zijn pelgrimstochten in het Heilige Land, subtiele geesten verdiepten er zich in Lamennais' spitsvondigheden - en nochtans, ondanks dit alles, ondanks twee deelen Bonald en vier deelen Lamennais vol onomstootelijke ‘bewijzen’, aan gansche rozenkransen van verpletterende ergo's samen-

gesnoerd, ondanks het opdoeken van oproerige leerstoelen, ondanks bullen en dreigementen, ondanks leugen en tyrannie waren en bleven de hoogescholen de broeinesten van het verzet en kon de tweede Revolutie niet uitblijven.

Het is daarbij allermerkwaardigst om te zien, wat er wordt van argumenten in den geest van hem die ze bedacht en anderen als bindende bewijzen naar het hoofd slingerde, zoodra in dien geest zich de zelfherkenning, het besef van eigen wezen heeft gekristalliseerd. Dit leert ons de geschiedenis van Lamennais.

Ook hij een Byron-temperament: hoogmoedig en eerlijk, vol zelfverheffing en zelfverwerping, vol oonbewust-democratische idealen verborgen achter romantieken afkeer tegen het oude democratische intellectualisme uit de school van Rousseau. In de zeventiende eeuw ware Lamennais stellig een goed en eerlijk priester geweest, in de achttiende een trouw en vurig revolutionnair - in het begin der negentiende eeuw moest hij dus ook wel deelen in het lot diergenen, dier besten, in wie de Eenheid eigen definitieve zelfherkenning voorbereidde en die daardoor zich voelden innerlijk verontrust, aangegrepen door wat De Musset niet anders kan noemen dan de ‘maladie du siècle’, welke hij aldus karakteriseert: Toute la maladie du siècle présent vient de deux causes; le peuple qui a passé par 1973 et par 1814 porte au coeur deux blessures: tout ce qui était n'est plus; tout ce qui sera n'est pas encore. Ne cherchez pas ailleurs le secret de nos maux.’ Verwachting en ongeduur, twijfel en smachtende vertwijfeling! Negen jaar aarzelde Lamennais, vóórdat hij zich priester liet wijden, om in dat ambt zijn droom van een opgehevene, nieuwe katholieke democratie te verwerkelijken. Ook hij behoorde tot hen, wier dolend gevoel zich voorloopig vastzette op die kerk, die van haar het eenig heil voor een lijdende en

verdeelde menschheid verwachtten, die haar doode Eenvormigheid tot levende Eenheid idealiseerden. In zijn ‘Essai sur l'Indifférence en matière de Religion’ waaraan hij bijna den kardinaalshoed dankte, dien hij trouwens afwees, legde hij al de ‘bewijzen’ neer, welke zijn vurig-overtuigd hart door zijn scherp verstand werden ingeblazen. Ook hij heeft het Cartesiaansch individualisme nadrukkelijk verworpen: zoo goed als door zijn eigen oogen wordt de mensch door zijn eigen verstand bedrogen - niet in de persoonlijkheid maar in de gemeenschap openbaart God zijn wil - en het duidelijkst in die gemeenschap welke de meeste leden telt.

Lamennais' bewijsvoeringen werden echter door de Kerk veroordeeld - en hij kwam in den zonderlingen toestand van alleen te staan met een oordeel, 't welk het oordeel van den enkeling veroordeelt, zoodat dus zijn gansche bewijsvoering omtrent de onfeilbaarheid en het algemeene onvervreemdbare recht op ieders geweten der Kerk van nul en geener waarde werd (krachtens zijn eigen these) daar de kerk-zelf ze om tactische redenen blijkbaar niet goedkeuren wilde!

Lamennais begaf zich naar Rome en zag daar, wat hij had kunnen verwachten te zien, wat hij had kunnen weten te zullen zien, ware hij niet verblind geweest, hij zag er wat Luther er al zag: eerzucht, ijdelheid, intrigue, kuiperij en leugen. In zijn brieven stort hij zijn afschuw uit: ‘Ze zijn hier in staat Jezus nog eens weer te verraden voor geld.’ ‘Lag het in hun vermogen, ze zouden Saracenen tegen Christenen jagen, was er hun macht mee gemoeid.’ En zoo meer.

Zijn ‘Paroles d'un Croyant’ beduiden dan de breuk met de kerk. En de argelooze zou hier kunnen vragen: Hoe nu met de argumenten? Gaat de onomstootelijke, onaantastbare consensus-theorie niet meer op, omdat Rome voos

bleek? Zijn de metafysische en dialectische bewijsvoeringen vervallen, omdat Rome voos bleek? Is Condorcet nu niet langer een ezel, en Voltaire niet langer een lasteraar, omdat Rome voos bleek? Maar de minder-argelooze ziet hier weer hetzelfde gebeuren als in de Renaissance, toen de Humanisten de 'argumenten' der scholastieken volstrekt niet weerlegden, doch eenvoudig ter zijde schoven. Argumenten worden nimmer weerlegd, ze worden steeds ter zijde geschoven, als het instinct, de sympathie, waarvan ze niets waren dan de formule, is uitgebloeid. Want voor hem, die bij voorbaat in de conclusie gelooft - en ieder oordeel is ten slotte een voor-oordeel - is elk argument overtuigend - en voor hem, die bij voorbaat de conclusie verwerpt, is geen enkel argument overtuigend. Geen socialist, die 'uit de partij loopt' neemt zich ooit de moeite Marx vooraf te 'weerleggen.' En wanneer Lamennais dan eindelijk de oogen zijn opengegaan over zijn eigen innerlijk wezen, dan komt hij tot de simpele conclusie, waarvan elk achttiende-eeuwer reeds, van Bayle af, placht uit te gaan: 'Op hoe zwakke gronden berust ons geloof; ware ik Chinees geboren, ware ik Boeddhist geboren, ik zou immers in het katholicisme nimmer iets aannemelijks gevonden hebben.' Geen zoogenaamde inzichten, maar instincten bepalen zulke overwegingen. Deze redeneering is onweerlegbaar en werd toch door elk katholiek als 'goddeloos' verworpen, niet totdat hij haar objectieve redelijkheid erkende, maar totdat hij-zelf niet katholiek meer voelde. Dit bedenke een iegelijk, aleer hij zich door de soort quasi-filosofische argumentatie, waarin het hedendaagsche politieke, schijn-wetenschappelijke Calvinisme zoo sterk is, van de wijs laat brengen. Verandert in die lieden hun innerlijke gezindheid, dan zijn ze zelf de eersten om er niet meer naar om te zien.

Een anecdote wil, dat Victor Hugo en Lamennais, na

lang de in hen beiden werkende innerlijke omwenteling voor zichzelf en voor elkaar te hebben verborgen gehouden, op een dag toevallig tegelijkertijd elkanders geheim in elkander raadden en het toen elkaar bekenden. Een fantast zou zich dien dag als Byron's sterfdag in 1824 kunnen denken - want zeker bevat de uitspraak waarheid, dat Byron door geen daad in zijn leven zooveel ‘invloed’ heeft uitgeoefend als door zijn romantischen en éclatanten dood. Het zou natuurlijk even onzinnig zijn te beweren, dat daar zonder de Revolutie van 1830 zou zijn uitgebleven, als dat het loof der boomen overwinteren zou, wanneer het op een bepaalden herfstdag niet waait. Immer en altijd komt de schok der zelfherkenning, waarin de zoekende zijn wegen voor zich ziet, zijn eigen geluid herkent, het moment dat zijn besluiten zich in hem kristalliseeren - hadden de geboren revolutionnairen, die zich legitiem en Roomsch waanden, omdat ze romantisch en niet intellectualistisch wilden zijn, niet aan Byron's wezen, in de apotheose van zijn verscheiden, eigen wezen herkend, dan zouden ze het op andere wijze hebben gedaan, eenmaal tot het moment van innerlijke rijpheid gekomen. Nu kan het zijn - het staat natuurlijk allerminst vast - dat zich in dat moment de onbestemdheden van hun wezen omzetten tot een immanenten wil, dat ze zagen wat ze waren: romantische revolutionnairen, en eindelijk begrepen, aan Byron's stralend beeld, dat een revolutionnair ook onder een andere Ster kan geboren wezen dan ‘l'Astre glacial de la raison.’

Want toen ineenen immers realiseerden ze den waren zin van hun eigen bestrevingen, zagen ze het misverstand, 't welk het toeval dat classicisme aan liberalisme had vastgeklonken, tot een wet van algemeene geldigheid verhief, en Victor Hugo sprak in zijn voorrede van ‘Hernani’ het verlossende woord: ‘Le Romantisme, c'est le libéralisme en littérature.’

Eindelijk dan, eindelijk! Eindelijk wordt ook de artistieke revolutie begrepen als een factor in het groote vrijmakingsproces - en Hugo's ‘Je suis le dévastateur du vieil a.b.c.’ krijgt een breede, formidabele beteekenis - eindelijk wordt het afwerpen van het juk van Boileau begrepen als een soortgelijke handeling als het afwerpen van het juk der Bourbons en der Bossuets, uitvloeisel van een algeheele, anti-dogmatische levensbeschouwing, waarin de volwassen persoonlijkheid zichzelf zijn eigen zedewetten stelt, zijn eigen godsbeeld maakt en dus ook zijn eigen aesthetische voorschriften uit eigen gemoed creëert, geen andere beperking dan zelfbeperking aanvaardend. En weer zien we de zwaarwichtigste aesthetische argumenten uit de oude periode als onbewoonbare huizen eenvoudig verlaten, als oude huiden eenvoudig afgeworpen, nu de instincten een-andere richting zijn uitgegaan.

Waarvoor was dit alles eigenlijk? - vragen zich de ontwaakten af. En hoe kon het, dat we dit ooit toegedaan waren?

Zoo moesten, opdat de zelfbevrijding van het Individu zich volledigliijk voltrekken zou, in onderling misverstaan zij, die hetzelfde beoogden, elkander haten, zich van hun broederen afstooten als de schipper zijn schip afstoot van den wal, om in het open water van hun bevrijding te komen, die zich in liefde-en-haat voltrekt, totdat dan eindelijk weer de kring zich sluit, de uitgediende schellen den mensch van de oogen vallen en een iegelijk zijn broeder in gemeenzaamheid van streven herkent!

Fel en scherp laat zich in de litteratuur de bevrijding gevoelen. Zoolang en voorzoover de na-revolutionnaire litteratuur nationalistisch, katholiek en legitimistisch was, is ze, als alle maatschappelijke litteratuur, in wezen aristocratisch. De voorwaarde tot de innerlijke uniformiteit

is immers de uiterlijke distinctie - komt die uniformiteit weer in eere, dan komt ook die distinctie weer in eere, en wordt de litteratuur aristocratisch. Het verheerlijken van de Autoriteit beduidde daarnevens het veroordeelen van de oppositie, waarvan Chateaubriand in zijn ‘Martyrs’ een meer verstandelijk dan spontaan getuigenis aflegt. De ‘gehoorzaamheid’ wordt daartegenover in den Ridder, liefst naar Middeleeuwschen snit, verheerlijkt. Met Charlemagne en Roland verschijnt het gansche pompeuze Middeleeuwsch-zeventiende-eeuwsche bestel van half-mystische keizergestalten en verheerlijkte koningen, edele ridders en nobele maagden, romantischer dan ooit, weer in de litteratuur, in Duitschland zoo goed als in Frankrijk. Het individualistisch intellectualisme wordt overal gemeden en bestreden en het onveranderlijk ideaal van de onveranderlijke collectiviteit, de onveranderlijke Cid, duikt op in de gedaante van Walter Scotts ‘Quentin Durward’, De la Motte Fouqué's Sigurd-den-Slangendooder, van wien Heine getuigde: ‘Er hat so viel Mut wie hundert Löwen und so viel Verstand wie zwei Esel’ - hetwelk nog immer van den maatschappelijken steunpilaar bij uitnemendheid, den Krijgsheld kan worden getuigd, tot heil van hem en zijn Vaderland!

Gedurende geruimen tijd hebben zich de eeuwig-menschelijke behoeften naar verbeelding en mystisch gevoel - zoo goed als bezinning en wetensdrang, eeuwige openbarings-wijzen der Eenheid - hun rechtmatig aandeel eischende, en meer dan dat, in de door intellectualistisch overwicht geforceerde verhoudingen, vastgezet op geïdealiseerd-Middeleeuwsche vroomheid, gehoorzaamheid, kinderlijkheid; de Napoleontische overheersching, die de volkeren gewelddadig van haar distincties en rechten beroofde, volgend op het intellectueel cosmopolitisme van de achttiende eeuw en

daarmee zéér ten onrechte vereenzelvigd, heeft een opbloei van nationalisme geforceerd, waaraan de Duitsche litteratuur veel schoone verzamelingen van oude volksspreuken en volkspoëzie - onder meer ‘Des Knaben Wunderhorn’ te danken heeft - maar dit alles, waardevolle resultaten opleverend voor zoover het waarachtig was, dat is: zuiver-mystisch en zuiver-romantisch, zonder Roomsch-politieke bijsmaken - kon toch nimmer krachtig en kon toch nimmer blijvend zijn.

Eeuwig zijn de menschelijke behoeften en in overeenstemming daarmee zijn idealen, daar de Eenheid eeuwig blijft zichzelf gelijk, maar het idealisme eener verdere periode kan zich niet blijvend hechten aan de vormen en instituten, waaraan zich een overeenkomstig idealisme in een vroegere periode had gehecht. De mensch onderscheidt dat niet, zal altijd het Eeuwige Idealisme met zijn voorbijgaande verschijningsvormen verwarren en zoo hij de behoefte aan mystieke verdieping en fantastische vervoering in zich voelt, zal hij die trachten te bevredigen aan de oude bronnen, totdat hij bemerkt dat die wel rijk en vol waren voor een voorgeslacht, maar ledig en arm zijn voor hem - en dat hun namen voor zijn tijdgenooten slechts leuzen en voorwendsels zijn.

Zoo verging het, zoowel in Frankrijk als in Duitschland de romantici, die meenend ‘Kerk en Koning’ te dienen, door Metternich en de Jezuïeten waren gebruikt; voorzoover ze niet te oud, te moe of in hun belangen te sterk gebonden waren, scheurden ze zich los, eindelijk beseffend dat de weg der menschheid niet achteruit ligt, maar vooruit, dat niemand zich kan voeden met de schillen der vruchten, die de voorvaderen aten, maar de vruchten moet plukken van zijn eigen tijd: de levende, nieuwe idealen. Als zoodanig worden dan allerwegen de democratische idealen herkend.

In Duitschland neigt de ‘Roomsche Romantiek’ tot zijn ondergang, en in den grootsten vertegenwoordiger van de ‘Protestantsche’ Romantiek - Heine, de Jood, desniettemin ‘Protestant’, in zijn warme vereering voor Luther! - komt Schillers geest, Schillers werk tot voltooiing en bekroning, schoon weer anders, door den anderen tijd, door wat er, naar we in een volgend hoofdstuk zullen trachten uiteen te zetten, inmiddels is geschied.

In Frankrijk keert Victor Hugo, man geworden, naar hij van zichzelf getuigt, tot het verlaten voetspoor van Beaumarchais terug en de dichter, die eens den engelen toeriep ‘Courbez-vous, c'est un roi’ toont nu in ‘Le Roi s'amuse’ het verderfelijke van koningsmacht en konings-willekeur.

Nog eens weer en nu voor goed, zijn den denkenden onder de menschen de oogen omtrent de maatschappij en hare vertegenwoordigers, omtrent de kerk en hare dienaren opengegaan en ze zullen zich voor dit licht niet meer sluiten.

Met Jupiter-verheerlijking is het na de ‘bekeering’ van Hugo en zijn tijdgenooten voor altijd uit. Dezelfde Lamartine, in wiens gedichten geen andere woorden zooveel voorkomen als deze twee: ‘beul’ en ‘slachtoffer’ - de eerste, elk revolutionnair, de laatste, elk aristocraat, elk priester - diezelfde zal later met Cavaignac en de latere Napoleon III candidaat zijn voor het presidentschap van de tweede Republiek.

Het sentiment der collectiviteit: critieklooze gehoorzaamheid, is verdwenen. Macht wordt, min of meer bewust, als onrecht beleden, aangetoond, begrepen en bestreden.

Prometheus heeft dan nu zijn zedelijk pleit gewonnen. In de groote litteratuur van de negentiende eeuw komt de maatschappelijke held, de Jupiter-aanbidder, niet meer voor,

doch uitsluitend de onmaatschappelijke held, de Prometheus-verheerlijker, onder alle vormen, in alle gestalten-Patriottisme en kerkelijke godsdienst, eens de bloeiende realiteit in een krachtige en waarachtige menschelijke voorhoede, zijn naar de achterhoede afgezakt, phrasen, leugens, leuzen geworden.

Niet de gehoorzaamheid, maar het onbaatzuchtig verzet is de deugd van den uitnemenden negentiende-eeuwer, niet het bouwen, maar het breken, niet het beamen, maar het weerstreven is voor hem in de collectiviteit zijn ware bestemming.

Doch lang zal het duren, voor zelfs enkelen hun primitieve Natuur zoo ver in de Rede te boven komen, dat ze dit realiseeren en dit erkennen kunnen. Altijd zal in verreweg de meesten de illusie eener 'toekomst-maatschappij' als een verblinding van Godswege den slooper zijn taak verzoeten, waarvan hij het goddelijke en goede niet begrijpt.

Is hij geen dupe meer van 'het Vaderland' dan zal zijn verlangen uitgaan naar een 'Internationale,' die als macht-hebbende collectiviteit zal blijken even stupide en even slecht te zijn als de 'nationale,' door het daarin samenvallen van 'belang' en 'ideaal,' dat noch redelijk, noch zedelijk is.

Die de kerk hebben verlaten, bitter ontgoocheld, daar 'organisatie' weer tegendeel van 'broederschap' bleek, keeren zich naar het nieuwe en altijd oude, communistische Evangelie van Saint-Simon en Enfantin. Wat Shelley en Byron zijn begonnen, wordt door Victor Hugo, door Heine en George Sand voortgezet - totdat ten slotte in de groote negentiende-eeuwsche pioniers, Ibsen, Wagner, Shaw gener romantieke verontwaardiging zich zal verdichten tot een diepen, grimmigen haat - hun vage en vluchtige voorgevoelens tot een onwrikbaar, meedoogenloos inzicht: dat niet deze of gene, maar e l k e collectiviteit, die macht

bezit en macht behouden wil, tot eigen behoud, zoowel nationalistisch als internationalistisch - altijd zich in dwang, onrecht en leugen staande houden moet en dat het eenig ideaal het ideaal is van den Eenzame, die zich verzet, van Prometheus, die zich in het besef van zijn recht tegen Jupiter keert. Overal zullen we ‘de Maatschappij’ en hare steunpilaren zien gedemonstreerd als het slechte, het tegenstrevende individu als het goede.

Geen Lamartine, geen Chateaubriand zal ooit meer Rousseau met den Duivel, en Lodewijk XVIII met den doornge-kroonden Christus vergelijken.

Prometheus heeft bij alles wat begrijpt en bij alles wat durft, zijn zedelijk pleit gewonnen.

En hiermee is het eerste deel van onze taak, het uitgebreidste, maar daartegenover ook pas het eenvoudigste, tot een eind gekomen. We naderen onze tweede vraag: die naar de Redelijke waardeering van Prometheus en zijn Daad. En daarmede een belangrijk keerpunt.

Moderne Prometheus-opvattingen.

Het Groote Keerpunt.

In het vorige hoofdstuk hebben we trachten duidelijk te maken, dat de reactionaire periode, voorzoover ze niet, in hare wezenlijk-revolutionnaire en individualistische Romantiek, zich aansluit bij de achttiende eeuw en dezer werk voltooit, te beschouwen is als een laatste en mislukte tendentie naar zelfvergetelheid der Eenheid in een organisatie op den ouden, dogmatieken grondslag, in een collectieve poging om bij de bestaande gesteldheden te volharden.

Te diep echter heeft de mensch in het ware wezen der

dingen geblikt, dat is, te diep heeft de Eenheid in eigen wezen geschouwd, om nog ooit zichzelve in die bepaalde categorie te kunnen vergeten. Het laatste kwart van de achttiende en het eerste kwart van de negentiende eeuw hebben van der Eenheid zelfherkenning (altijd: in deze categorie) het hoogtepunt te aanschouwen gegeven.

Ook in de Renaissance was de Eenheid tot een zekeren graad van zelfherkenning gekomen, en toch kon daarop weer die groote periode van zelfvergetelheid - in den mensch een collectief overtuigd terugkeeren naar oude dogma's - volgen. Want de Renaissance-mensch was nog niet meer dan de onbewuste drager van der Eenheid zelfherkenningsdrang; handelend overeenkomstig zijn spontanen drang, afspiegeling zijner bestemming, vermocht hij zich omtrent den algemeenen zin van zijn willen en streven en voelen en opvatten nog geen rekenschap te geven. Zijn denken, zijn kunst en zijn wetenschap vertoonen duidelijk het reiken naar de b e w e e g l i j k h e i d , waarin de oude dogma's ondergaan, overal zegeviert het gevoel voor het gestadige vloeien over het dogma van het onwrikbare zijn, doch deze voorkeur wordt niet tot abstracte Idee, blijft zich hechten aan bepaalde, ethische, religieuse en wetenschappelijke onderwerpen, met de intuïtie - de onbegrepen bestemming - tot richtsnoer. - Maar deze intuïtie rijpt in den achttiende-eeuwschen mensch tot besef; hij begint te denken over de beteekenis en waarde van zijn eigen denken, zich van den algemeenen zin zijner gezindheden rekenschap te vragen en te geven, over eigen wezen en werking na te peinzen - hij wordt zelfcritisch, dat wil zeggen: in hem bezint zich de Eenheid op eigen functies, op eigen wezenlijkheid, van de openbaringswijzen geabstraheerd. De mensch leert dan langzaam en moeizaam, stap voor stap, immers voortdurend in dat begrijpen belemmerd en weerstreefd door den eeuwigen

levensdrang, die de diepste bron is van al zijn dwalingen en misvattingen - zoodat hij zal moeten blijven dwalen en misvatten, zoolang hij leven wil - de Eenheid te begrijpen als een Proces, en alle gebeuren als een geleidelijke ontwikkeling. Zóó begrijpt zich de Eenheid als een eeuwige gang van zelfontplooiing en zelfherneming in den geest der groote filosofen van de achttiende en negentiende eeuw.

In hen het zuiverst, maar niet in hen alleen: de algemeene intuïtie van den tijd wordt in hen tot scherp en klaar begrip.

Dit besef is onvergetelijk, dit licht wordt nimmer meer gedoofd - en het beduidt de ondergang van het oude dogma-geloof - 't welk gebaseerd is op de opvatting, dat eenig ding, eenige opvatting of instelling - ooit van blijvenden aard zou kunnen zijn. Door het inzicht in der dingen eeuwige veranderlijkheid is de denkende dit geloof voorgoed ontwassen, kan hij niet meer terugkeeren in een daarop steeds gebaseerde kerkelijk-politieke collectiviteit.

Doch het autonome karakter van het moderne denken heeft hem nog op andere wijze voor altijd vrij-gemaakt. Reeds voor Kant schept, krachtens de leer van de Zuivere Rede, het denkende individu zijn eigen wereld - al blijft het ‘Ding an Sich’ de band, welke het juist-gerijpte denken nog aan de oude wereld van dogma's, stelligheden en ‘objectieve waarheden’ verbindt - krachtens de leer van den Categorischen Imperatief is hij in die wereld ook zijn eigen meester, zijn eigen rechter en deze dubbele, intellectueele en moreele autonomie, waarvan de Fransche Revolutie een poging tot zichtbare verwerkelijking beduidt, maakt hem dubbel ongeschikt tot een critiek-loos terugkeeren in eenige collectiviteit. De Renaissance heeft sterke gevoelens van eigenmachtigheid en vrijmachtigheid gekend - de achttiende eeuw voert ook hier intuïtie op tot besef,

voorgevoel tot klaar begrip. In redelijkheid en zelfbewustheid is de mensch herboren en kan evenmin meer wezen de blinde, critiek-looze afspiegeling eener dogmatieke collectiviteit, als het eenmaal geboren kind ooit weer inkeert tot het moederlijf.

De moderne persoonlijkheid zijn daarbij ook nog op andere wijze de oogen omtrent zijn oude idealen - Kerk, Vaderland, Samenleving - voor altijd opengegaan, hij kan zich niet meer ontveinzen, dat die gewaande idealen in werkelijkheid zijn belangen zijn, hij kan zich niet ontveinzen, dat waarachtig idealisme in geen enkele collectiviteit wordt aangemoedigd of zelfs maar geduld. Zooals Ibsen het gevoelt en in elk zijner drama's tot uiting brengt, zoo voelen het eigenlijk alle rijpen naar het karakter en naar den geest: de ‘Steunpilaren der Maatschappij’ zijn de zotten en de huichelaars, die hun zelfzucht tot beginsel en hun lafheid tot systeem verheffen, van hun nood een deugd maken - het ware idealisme, de ware deugd is belichaamd in ‘De Volksvijand’, in den onmaatschappelijke, den eenzame, wiens onzelfzuchtige deugd, als alle deugd, een aanval is op de collectiviteit, door deze als zoodanig opgevat en bloedig gewroken.

Wanneer dit besef in zijn algemeenheid den geest en het gemoed der menschen doordringt dan, het kan niet anders, zullen de volwassenen naar den geest en naar het gemoed of als onverschilligen of als aanvallers tegenover de collectiviteit komen te staan. Als onverschilligen, voor zoover het hun aan ethische belangstelling, aan geestdrift ontbreekt en zij dus heimelijk een collectiviteit helpen in stand houden, omdat een breuk hen hinderen of benadeelen zou, doch zonder in haar te gelooven. Als aanvallers, voor zoover ze sterk-geestdriftig zijn of wel voor zoover ze met een aanval niets te verliezen en alles te winnen hebben. Aan het

overeind houden van collectiviteiten op den ouden kerkelijk-maatschappelijken grondslag wordt dus in de negentiende eeuw meer zelfzucht dan zelfverloochening besteed en slechts in zooverre ‘idealisme’ als de wanen en verblindingen van onrijpe intellecten, onvoldragen geesten aldus mogen worden genoemd.

De groote geesten en onzelfzuchtige gemoederen staan bewust of onbewust, openlijk of heimelijk aan de zijde van Prometheus - althans in geenen deele aan die van Jupiter.

Dat dit waar is, wordt op curieuze wijze bevestigd door een boek als Bismarcks ‘Gedanken und Erinnerungen,’ 't welk eenvoudig verbijsterend is van met naïeve, zelfingenomen vrijmoedigheid geëtaleerde geestesarmoede.

Vergelijkt men dit werk met bijvoorbeeld Buckle's ‘History of Civilization in England’ - 't welk ons toch met zijn tot in het absurde doorgevoerde causaliteits-theorie nu ook alreeds als ‘verouderd’ en eenzijdig aandoet - dan past voor den geest van Bismarck's geschrift geen minder woord dan barbaarsch. Hier openbaart zich een schier ongelooflijke geslotenheid voor alle ethische, filosofische en historische inzichten, die de negentiende eeuw heeft veroverd - een echt-egocentrische mengeling van cynisme en zelfverblinding, een Macchiavellistisch tekort aan moraal, doch zonder een spoor van Macchiavellistische geestesgrootheid, een doezelige dooreenwarring van rauwe oprechtheid ten opzichte van eigen doeleinden, waarbij slechts machtsvragen, en van wonderlijk ‘idealisme’ ten opzichte van des tegenstanders doeleinden, waarbij onmiddellijk rechtsvragen op den voorgrond worden gebracht - dat is een typisch egocentrisch meten met veel meer dan twee maten, hinken op veel meer dan twee gedachten, met slechts één ‘immanent dogma:’ dat soort ‘patriottisme’ en zoogenaamde Monarchen-vereering, 't welk nu eindelijk

in de naneven als eerzucht, heerschzucht en het enghartigst klasse-instinct is ontmaskerd. Te midden van het velerlei zoeken en streven, tasten en beproeven van de vooraanstaande negentiende-eeuwsche geesten doet dit onbegrip, dat nog steeds op Revolutiën ageert met waterige theologie of bloedig geweld, naar gelang ze in het verleden of het heden vallen, ons aan als een plompe kei. Hier is wel de soort 'grootheid' waaraan zich de gemeene man vergaapt, die zich in den dierentuin aan den olifant vergaapt! Hier openbaart zich wel de 'Man uit één Stuk', die noch den twijfel van den wijze, noch het zelfwantrouwen van den zedelijke kennend, met de plompe onverzettelijkheid van dien zelfden olifant zijn doeleinden nastreeft, precies dat soort karakter, dat de massa imponeert. Geen beter bevestiging voor de stelling, dat het formeeren en in stand houden van collectiviteiten op den ouden grondslag: Kerk en Vaderland, in de negentiende eeuw alleen door den naar intellectueel en zedelijk gehalte mindere kan worden verricht, dan Bismarck's 'Gedanken und Erinnerungen' - tenzij dan de handelwijzen en inzichten der huidige nationalisten van elke nationaliteit.

Dit wordt door den oorlog, al is het waar dat nu ook de beteren en de besten hun strijdende collectiviteiten steunen, niet ontzenuwd en niet weerlegd. We verwijzen den hierin belangstellenden lezer naar onze brochure,[1)] om niet in herhalingen te vervallen en niet te veel van ons eigenlijk onderwerp af te dwalen.

Nu hebben we in de voorafgaande hoofdstukken van dit werk uitvoerig en, naar we hopen, duidelijk aangetoond, dat de rhytmische beweging, het eeuwige 'conflict' tusschen zelfbestendiging en zelfopheffing van het Absolute zich

1) 'Patriottisme en Menschenliefde'.

(wat ons speciaal onderwerp betreft) deed kennen als het afwisselend domineeren van ‘individualistisch willen’ en ‘collectief willen’ - dit laatste t o t n u t o e op kerkelijk-maatschappelijken grondslag.

Het spreekt echter vanzelf, dat het zich in dezen vorm, na de zelfopenbaring van de Eenheid, van het Absolute in de geesten der menschen niet meer o n d e r d i e c a t e g o r i e kan openbaren.

Want beiderlei streven is alleen zoolang van de Eenheid uit ‘werkelijk’ als het, van den mensch uit, ‘waarachtig’ is - vóór de ‘zelfopenbaring’ der Eenheid, vóór het ‘moderne denken’ was dat conflict er een van Inzicht contra Inzicht - beurtelings belichaamd in de besten van het betrokken tijdperk - daarna is het eenvoudig een conflict van ‘macht’ tegen ‘recht’ en ook daarin leeft de eeuwige werkelijkheid, maar op een andere wijze, onder een andere categorie. In het ‘conflict’ tusschen den geest van Pascal en dien van Fontenelle spiegelt zich het onderling conflict tusschen der Eenheid zelfbestendigingsdrang en zelfopheffingsdrang - in den strijd van Bismarck tegen de revolutionnaire en individualistische beginselen van zijn tijd slechts de strijd van zelfzucht (in den uitgebreiden, misleidenden vorm van ‘patriottisme’) tegen idealisme als bovenpersoonlijk streven naar Recht. En men voelt duidelijk dat dit iets anders is dan de spiegeling der elementaire verdeeldheid der tegen zichzelf gekeerde Eenheid.

De oude antithese, de strijd tusschen Twijfel en Dogmatisme, tusschen doodsbestreving (als zelfopheffing) en levensbestreving (als zelfbestendiging) moet zich dus na de zelfopenbaring van het Absolute noodzakelijkerwijs verplaatsen uit de categorie der kerkelijk-maatschappelijke dogma's - maar verdwijnen zal het niet, verdwijnen zal het nooit, want het is eeuwig en fundamenteel. Waar is het

dan? Waar zien we het dan na de Revolutie, na de Restauratie, na het verdwijnen van de oude dogma's?

De oplettende ziet het met onmiskenbare duidelijkheid in de worsteling, in het conflict tusschen Speculatieve Filosofie en Positieve Wetenschap. En wanneer we dan ook zeggen, dat de geest van Auguste Comte, de geest van Darwin in de negentiende eeuw langen tijd heerscht over den geest van Kant en Hegel, dan beduidt dit weer de overwinning van Dogmatisme over Twijfel, van Collectiviteitsgevoel over Individualisme, van het stellende willen over het opheffende willen, zooals we dat vroeger onder een andere categorie, in andere thans uitgeleefde vormen zagen.

Duidelijk speuren we dan ook in de grondtrekken van het positivistisch-wetenschappelijk temperament de oude kenmerken van het oude kerkelijk-maatschappelijke temperament, waartegenover de oude individualistische drang wordt voortgezet en tot hoogste ontwikkeling komt in de speculatieve filosofie, welke ten opzichte van de dogmatieke, positief-wetenschappelijke gezindheid, juist als vroeger het oude ten opzichte van de kerkelijk-maatschappelijke gezindheid, beurtelings onderligt en zegeviert.

De kristallisatie, de vorming van dat ‘moderne dogmatisme’ voltrekt zich op overeenkomstige wijze als wij dat bij het oude dogmatisme hebben gezien, namelijk door de verstarring der in een vorige periode van individueel (individualistisch) denken geproduceerde, gecreëerde (geopenbaarde) onderscheidingen, zienswijzen en opvattingen. In dit geval ten eerste uit het op zichzelf zoo bij uitstek anti-dogmatische o n t w i k k e l i n g s -b e g r i p , dat reeds Empedokles bezat en, in de achttiende eeuw, elk op zijne wijze, Lessing en Kant, Laplace en Fichte, en dat Hegel voor zich als ‘zelfontplooiing van het Absolute’ tot de gansche werkelijkheid heeft gemaakt.

En ten tweede uit den drang naar synthese, naar verzoening, welke altijd optreedt, wanneer twee scherp-tegengestelde beginselen onhoudbaar zijn gebleken.

Voor den aanblik van den negentiende-eeuwer van omstreeks 1820 heeft het jongste verleden, doorgetrokken tot in het heden, twee groote eenzijdigheden opgeleverd: die van Rousseau's Contrat Social, het uiterste van individualisme en die van Bonald's 'Théorie du Pouvoir,' het uiterste van dogmatisme, autoriteitsgevoel, gezagsinstinct - waarvan zich de kerk en haar aanhang tracht te bedienen.

Beide beginselen zijn onhoudbaar gebleken - het eerste onuitvoerbaar en het laatste onduldbaar. En opnieuw, en krachtiger openbaart zich de poging om twee op zichzelf onhoudbare beginselen met elkaar te verzoenen, die we reeds opmerkten in den aanvang van de zeventiende eeuw, nadat Middeleeuwsche onderwerping en Renaissance-critiek op zichzelf ontoereikend waren gebleken, en Pascal het juiste midden tusschen 'twijfel' en 'onderwerping', tusschen opheffen en stellen trachtte te vinden, waarbij hij eenvoudig terecht kwam, moest komen, bij een nieuwe stelligheid, geforceerd door een nieuwe autoriteit.

In de snellere opvolging der gebeurtenissen, het vlak na elkander overheerschen der beide tegengestelde beginselen - autonomisch beginsel en gezagsbeginsel - hebben de tijdgenooten beide zien falen, het 'ancien régime' en zijn herhaling gedurende de Restauratie door de eenzijdigheid van haar dwangmethode en kastensysteem, de Revolutie door de eenzijdigheid van haar individualistische idealen en illusies.

Beide beginselen samen te vatten tot iets dat voor allen aannemelijk en voor altijd houdbaar zal zijn - wordt dan de groote werkzaamheid van een deel der bezige geesten in den aanvang van de negentiende eeuw. A l l e beginselen te be-

grijpen als eenzijdigheden, hun samenvatting als een illusie, waarop toch weer een uiteenvallen in eenzijdigheden zal volgen, wordt de groote werkzaamheid van een ander, kleiner deel dier bezige geesten. In het eerste ligt alweer de kiem van een nieuw dogmatisme, doch dit onderscheid doet zich nog niet dadelijk gelden - en de groote gemeenschappelijke trek is deze, dat van absoluut 'Gezag' en van absolute 'Vrijheid' het onmogelijke wordt ingezien.

Deze algemeene drang om twee eenzijdigheden te synthetiseeren, vindt zeker zijn hoogste uitdrukking in de filosofie van Hegel, in de leidende gedachte van de 'these, antithese, synthese'.

Zooals nu de Kantiaansche filosofie in hare grondslagen de hoogste, de abstracte uiting is van een algemeen verlangen zijns tijds naar vrijmaking, naar de dubbele autonomie van het Ik - waarvan Fichte de consequentie trok en Stirner de toepassing aanprees - waartegenover Schelling dan de 'rechten' van het niet-Ik doet gelden, zoo is de Hegelische filosofie weer in haar grondslagen de allerhoogste uitdrukking van het verlangen zijns tijds: die autonomie van het Ik te verzoenen met de maatschappelijke beperkingen, op grond van beider redelijkheid en betrekkelijke onhoudbaarheid. In den geest van den grooter denker wordt aller verlangen tot inzicht, aller voorgevoel tot begrip, doch de duidelijke algemeene verwantschap met allen bindt hem aan zijn tijd en laat hem begrijpen als een tijdsverschijnsel.

Vinden we niet, zij het beperkter, minder abstract en algemeen, meer aan de voorhanden objecten vastgehecht, de Hegelische gedachte overal in den geest en in de geschriften van zijn tijdgenooten terug? Hij alleen herkende het in-zich-zelf als spiegeling van den tijdgeest, als eeuwig en algemeen, hij alleen doorgrondde er den hartslag van het Eeuwige in, doch in velen klonk het zwakker, trilde het flauwer.

Zoo we ons een pyramide denken, op wier hoogsten top Hegel is gezeten, de gansche wereld omvattend in zijn blik, van elk ‘ja’ het onhoudbare en toch houdbare, van elk ‘neen’ het houdbare en toch onhoudbare aantoonend, om ‘ja’ en ‘neen’ saam te vatten in wat ‘ja’ en ‘neen’ tezamen, wat ‘betrekkelijk’ is - dan ontmoeten we in de lagere gebieden de geesten, wier blik zoo wijd niet reikt, wier geest zoo algemeen niet vat, maar die toch, voorzoover ze zien, hetzelfde zien. In de pogingen en projecten van Auguste Comte, van Saint-Simon en Fourrier, om de maatschappelijke behoefte aan ‘Ordre’ te verzoenen met het persoonlijk verlangen naar ‘Progrès’ - in Buckle's verlangen ‘Vrijen Wil’ en ‘Praedestinatie’ te vereenigen - in de gedachte van Paul Louis Courier en zoovele anderen: Liberté, Autorité, Fédération’, in Hugo's beroemde voorrede van ‘Cromwell’, in Hebbel's drang om wat hij noemde ‘Novantike’ kunst voort te brengen - ja, en als het ware aan den voet van de pyramide, in de fameuze leuze van het burgerkoningdom, de leuze van het ‘Juste Milieu’ en in de op dien basis door Balzac geteekende ‘Bourgeois moderne’, - in Heine's synthetischen humor, zoo iets geheel anders dan Voltaire's analytische satire, in zijn ‘grafschrift’ op Nicolaï - overal klinkt dezelfde stem, getuigend van hetzelfde inzicht: boven het oude fanatisme, de oude eenzijdigheden uit, tot een redelijke uitkomst te komen.

Deze werkzaamheid is in zichzelf opheffend, deze werkzaamheid (in Philo, in Pico, in Lessing) vertegenwoordigde van ouds den wil tot opheffen, den doodswil, tegenover den wil tot stellen, den levenswil, zich openbarend als dogmatisme. Zal dan dit dogmatisme, die levenswil, zich nu weer openbaren, dan zal dit een stremming, een verstoring in die opheffende, redelijke werkzaamheid beteekenen.

En hier ligt de knoop, van waaruit het conflict tusschen

modern dogmatisme en modern individualisme, tusschen positieve, stellende wetenschap en negatieve, opheffende wijsbegeerte, tusschen den geest van Comte en den geest van Hegel ontspringt.

Voor den grondlegger van het moderne dogmatisme, de positieve wetenschap, biedt het verleden en het heden een schouwtooneel van menschelijke dwaasheden en dwalingen aan, die alleen door menschelijke scherpzinnigheid en beter inzicht, maar dan ook v o o r g o e d te corrigeeren zijn en de mogelijkheid waartoe zelfs uit den weg te ruimen is.

De 'Philosophie Positive' wordt in de algemeene verwarring en verwikkeling voortdurend als een moderne Blijde Boodschap, een definitieve verlossing uit verwarring en strijd voorgesteld, in welk systeem den geleerde in het algemeen en den grondlegger der positieve filosofie, Auguste Comte zelf in het bijzonder de plaats van 'Verlosser' toekomt. Dit wordt dan wel niet zoo gezegd, maar het wordt duidelijk en overvloedig te kennen gegeven.

Het moderne dogmatisme onderscheidt zich dus van het oude dogmatisme hierin, dat het zichzelf beschouwt als het natuurlijk einde van een ontwikkelingsgang, niet als een eeuwige en algemeene Openbaring, maar er is die overeenkomst (die het onderscheid weer vrijwel te niet doet) dat het toch zichzelf als het einde der dingen beschouwt, onder eigen wijsheid de eindstreep zet, en niet in staat is zichzelf op te heffen, door zichzelf in het heden als bloot moment, in de continuïteit als enkel phenomeen te zien. In die neiging om bij eenmaal vastgelegde gesteldheden, stelligheden te blijven, in den wrevel tegen en het volslagen onbegrip jegens hen, die voortdurend bereid zijn tot dat proces der zelfopheffing, ja, voor wie alle waarheid en alle werkelijkheid juist in de zelfweerlegging van het Eene is - in dit alles vertoont het positief-wetenschappelijke temperament, het

moderne dogmatisme, zijn verwantschap met het oude kerkelijk-maatschappelijke temperament.

In zijn onwrikbaar vertrouwen op eigen wijsheid, op eigen opvattingen, ligt weer het oude naïef-hoogmoedige, egocentrische, nimmer-uitgesproken parool: Ik ben de maatstaf van alle dingen.

De filosoof echter kan, mag, durft voorbij zichzelven denken, vermag zichzelf als moment te vatten, met eigen betrekkelijkheid en vluchtigheid als het ware te spelen, hij voelt alle draden van het verleden in eigen Ik samengeknoopt, door hem heen spinnend, om zich voorbij die eigen persoonlijkheid weer naar alle zijden te ontplooien tot een verdere toekomst; hij weet dat zijn zienswijzen slechts waar zijn, voorzoover ze werkelijk zijn en als zoodanig altijddoor op te heffen, te weerleggen, door wat op een andere wijze ook waar, want evenzeer werkelijk is.

In den hartslag van zijn eigen denken speurt hij den universeelen hartslag van het universeele Denken en juist omdat hij weet dat hij dien nergens dan in zich alleen kan speuren, nooit een waarder waarheid bezitten dan zijn eigen levende werkelijkheid, is zijn bewuste levensleus de oude leus van het individualisme: D e m e n s c h i s d e m a a t s t a f v a n a l l e d i n g e n.

Niet grooter en ook niet anders is het verschil tusschen den stelligheidszoeker uit vroegere tijden en den in zijn twijfel genietende, niet grooter en niet anders het verschil tusschen Pascal en Goethe, dan dat tusschen het positief-wetenschappelijke en het negatief-wijsgeerige temperament en dit onbegrip nam gedurende het bloeitijdperk van de positieve wetenschap het karakter van minachting voor het ‘speculatieve’ filosofeeren aan, dat het nog niet geheel heeft afgelegd. Eigen collectieve dogma's - de, in uniform beamen, verstarde ingevingen van de uitnemenden onder hen

- voor ‘objectieve waarheden’ houdend, leek hun naast den hoogen ernst hunner eigen werkzaamheid het betrekkelijkheidsbesef van den filosoof, die geen andere ‘waarheid’ ziet dan de zich eeuwig ontplooiende werkelijkheid, geen hooger bezigheid kent dan het altijddoor bewuste meebeleven van die werkelijkheid, een futiel en ijdel tijdverdrijf. Zóó stond immers steeds de stelligheid tegenover den twijfel, het dogma-geloof tegenover het relativiteitsbesef. Auguste Comte beschouwt met een in onze oogen weer beminnelijke zelfingenomenheid - die als steeds, pas in de kleinere navolgers tot onverdraaglijke pedanterie is ontaard - de ‘militair-theologische periode’ (zeventiende eeuw) en de ‘filosofische periode’ (achttiende eeuw) als de voorbereidende werkzaamheden van den nog niet tot de zware taak van het echt-wetenschappelijke denken gerijpten menschelijken geest. De philosophie positive is het einde aller dingen - zij alleen zal een ‘harmonie réelle et durable’ brengen en alle dingen hun eeuwige plaats, hun ‘valeur effective’ aanwijzen. ‘Ils inventent (de metaphysici), nous découvrons.’ Ook bij Buckle, een van Comte's nauwste geestverwanten, struikelt men telkens over ‘incontestable truths’, - en in een curieuse opmerking over Plato gaapt ineens weer de nimmer door begrip te overbruggen kloof (want b e g r i j p e n is immers z i j n !), die den drager van den Levenswil van den drager van den Doodswil, den steller van den opheffer, den in welken zin ook geloovige van den zoekende scheidt.

‘Plato was struck by the extreme difficulty of finding a standard in the human mind, whereby we may test the truth or falsehood of spectral phenomena and dreams. And the only conclusion to which this consummate thinker could arrive, was that whatever appears true to the indivi-

dual mind is true for him, which, however, is an evasion of the problem, not a solution of it.'

Hij kan met deze zoogenaamde 'evasion', die toch de eenige 'solution' is, met het vervangen van 'waarheid' door 'werkelijkheid' niet tevreden zijn, hij kan in hen, die wel ermee tevreden zijn, nauwelijks zijns gelijken zien, nauwelijks aannemen dat het ook hun de hoogste ernst is.

'Ils inventent, nous découvrons' - ziedaar de formule, waarvan zich nog steeds de 'wetenschappelijke' tegenover den denkende bedient, de illusie, waarop hij den waan van zijn superioriteit baseert. Dat elk denker zijn eigen waarheid bezit, terwijl alle wetenschappelijken tezamen tot een gemeenschappelijke waarheid komen, de door tallooze experimenten van tallooze onderzoekers in tallooze laboratoria vastgestelde 'wetten' - is het onmiskenbare, het misleidende feit, waaruit de onomstootelijke waarheid, de 'objectiviteit' van wat zij gezamenlijk vinden, tegenover de aanvechtbaarheid, de 'subjectiviteit' van wat de denker in en voor zichzelven vindt, wordt afgeleid. Wie onzer kan zeggen, dat hij aan de machtige suggestie van die zienswijze geheel ontkomen is?

En toch, hoe volkomen wordt die suggestie gebroken, indien we ons te binnen brengen, wat we van den aanvang af in dit werk over het ontstaan en het wezen van collectiviteiten hebben gezegd, als uitdrukking van der Eenheid zelfvergetelheid tot zelfconservatisme. Hoe - tegenover de onderlinge weerlegging en opheffing in de vrije verscheidenheid - de U n i f o r m i t e i t altijd en overal de grondslag is van het zelfbehoud der collectiviteiten, waarin zich het Absolute vergeten, d.i. behouden wil. Nimmer kunnen, nimmer zullen dus de leden eener collectiviteit de volslagen persoonlijkheden zijn, waarin zich het Absolute in zijn eeuwige verscheidenheid openbaart, altijd zullen ze zijn de

onpersoonlijke dragers van een collectief dogma, toegerust met één gemeenschappelijk Oog, allen dus op dezelfde dingen gericht. Zooals eens alle Katholieken in de zeventiende eeuw, schijnbaar zelfstandig werkend, uit alles wat ze zagen en leerden, het gemeenschappelijk Katholiek-absolutistisch dogma puurden, zooals later alle Marxisten, schijnbaar zelfstandig werkend, uit alles wat ze zien en leeren, het gemeenschappelijk historisch-materialistisch dogma zullen puren, zoo kunnen de leden der moderne collectiviteit, de dragers van het moderne wetenschappelijke dogmatisme, ook niet anders dan tot soortgelijke, zoo niet volmaakt gemeenschappelijke waarheden komen, want ook zij bezitten maar één gezamenlijk oog. En ook hierin komen ze met de leden der oude collectiviteiten overeen, dat ze aan die gezamenlijkheid van uitkomst superioriteit, ja, bewijskracht ontleenen willen tegenover de onbewezen waarheden van den denker - Lamennais baseerde zijn theorie van de onomstootelijke waarheid der Katholieke dogma's op de vele eensgezinde aanhangers dier dogma's, - en precies zoo doen de wetenschappelijken. Niet bij machte de om-wereld te vatten als projectie van eigen-ik, daardoor wanend als objectieve waarheid te ontdekken, wat als immanent dogma in hen voorhanden was, beroepen ze zich op hun uniform karakter, op wat dus welbeschouwd hun i n f e r i o r i t e i t is, om hun s u p e r i o r i t e i t te bewijzen!

Curieus is daarbij het beroep, zoowel van Comte als van Buckle, op het ‘gezonde verstand’ - 'twelk voor den filosoof, als het ongecontroleerd bedrieglijk bevinden eener meerderheid van vrijwel-onbewuste menschen geenerlei overtuigende waarde heeft - en waarbij vergeten wordt, dat het ‘gezonde verstand’, ook van den scherpzinnigsten

zeventiende-eeuwer, hem een wereld zonder persoonlijken God als een absurditeit deed erkennen en dat van maar zeer weinig tijdgenooten het ‘gezonde verstand’ zich zal hebben verzet tegen het bondige antwoord aan Boswell, waarmee de eerwaarde Samuel Johnson het vraagstuk van de wils-vrijheid kort en goed meende op te lossen: ‘Sir, we k n o w our will is free, and there's an end on't.’ Doch zoowel Buckle en Comte als Descartes en Johnson meenen dan ook eigenlijk met ‘gezond verstand’ de zienswijzen van een bepaalde groep, van h u n groep.

En zoo laat zich overal achter de nieuwe terminologie van het wetenschappelijke dogmatisme dezelfde inhoud opsporen als achter die van het oude kerkelijk-maatschappelijke dogmatisme - met dezelfde instincten als grondslag: autoriteitsgevoel, zin voor tucht en orde, en een herhaaldelijk uitgesproken afkeer van individualistische zelfwerkzaamheid.

Voor de alleenzaligmakende kerk is de alleenzaligmakende wetenschap in de plaats getreden, voor de geheiligde bedienaren des woords de uitverkoren ‘élite intellectuelle’, de halfgoden van de ‘Ecole Polytechnique’. Het oude ‘Soyons soumis’ van Bossuet klinkt ons tegen in de herhaalde aanmaningen aan hen, die niet tot de ‘élite’ van de ‘Ecole Polytechnique’ behooren, om toch te berusten in wat die élite eens voor al als ‘waar’ en ‘onwaar’ vaststellen zal. En zooals Hobbes de vrijgeborenheid van den mensch wegwerkt onder een stapel ‘contracten’, zoo begraaft Comte het elken mensch in theorie toegekende ‘droit souverain d'examen’ onder de herhaalde verzekering, dat alleen de meeningen der wetenschappelijk opgeleiden waarde hebben, en hij vertrouwt van het onwetenschappelijke vulgus ‘qu'ils s'empresseront sans doute d'y abdiquer spontanément’, uit puur verlangen om verlost te worden van de ‘anarchie

intellectuelle', die dan ook weer de 'uitsluitende oorzaak' is van elke andere anarchie.

Ligt aan dit alles niet duidelijk de eeuwige Levenswil, het oude 'maatschappelijke instinct' ten grondslag? Elke trek er van is in Comte's 'Philosophie Positive' op te sporen. Het aristocratisme allereerst, al is voor de oude geboorte-aristocratie de aristocratie van de Ecole Polytechnique in de plaats getreden. De overschatting van de waarde en de aanspraken dier weinigen, de onverschilligheid voor de waarde en het geluk der massa's, die zich, juist als vroeger in den wil Gods, thans te resigneeren hebben in het inzicht dat 'individueele rampen onvermijdelijk zijn' - voortvloeiend uit overmatig distinctie-gevoel - het voortdurend wijzen op het 'nut' van de Philosophie Positive voor de maatschappij - het veelvuldig gebruik van het woord 'dangereux', dat letterlijk op geen pagina van de 'Physique Sociale' ontbreekt - het zijn alles symptomen van dezelfde gemoedsgesteldheid, namelijk die, waarin de Eenheid zichzelf vergeet, zich stellen, maar niet zich opheffen wil. De 'physiologie cérébrale', de 'Natuurwet' in het algemeen heeft voor den man, die zoo smaalde op de Goden der theologen en de 'entités' van de metaphysiciens, den Wil Gods vervangen - en een wetenschappelijk-gegrondvest 'Utopia' wordt gepredikt in hetzelfde werk, dat voortdurend zijdelings tegen de Saint-Simonisten boudeert.

Ja, de gansche progrès-gedachte is van egocentrischen aard en herkomst, in lijnrechte tegenspraak met de filosofische opvatting, neergelegd in het Heraklitische aphorisme, dat 'een en dezelfde de weg opwaarts en nederwaarts is' en weer voortvloeiend uit de overschatting van eigen werkzaamheid. Naast de onmiskenbare ontwikkeling op wetenschappelijk gebied wordt de (even onmiskenbare) achter-

uitgang en verlies op andere gebieden niet geteld, niet aangezien.

Oudtijds werd de onderwerping van het individu aan de collectiviteit den gemeenen man als een van God opgelegde verplichting voorgehouden, waar de Overheid de draagster was van Goddelijk gezag -; thans leert de anatomie, dat 'het deel altijd ondergeschikt is aan het geheel' en deze stelregel wordt dan automatisch overgebracht naar, en toegepast op de maatschappelijke verhoudingen - en ook hier doet zich het algemeene besef van der gebieden verwantschap als de spotvorm voor van het Eenheidsgevoel - als steeds het collectieve van het individueele - waar dan ook juist het voornaamste: het o n d e r s c h e i d e n , het zien van het verschil naast de overeenkomst, alweer ontbreekt!

Oudtijds leerde de Kerk, met behulp van de Schrift, de superioriteit van den man boven de vrouw - thans brengt de 'physiologie cérébrale' tot precies dezelfde uitkomst. En zoo is het overal.

Zonnehelder blijkt het: dezelfde ingeboren instincten (bestemmingen) zullen, aan welk materiaal ze zich ook hechten, in welk gebied ze zich ook bewegen, van welke argumenten ze zich ook bedienen, altijd tot dezelfde 'conclusies' voeren, conclusies, die niets zijn dan de formules van gemoedsbehoeften, tijdsbehoeften, verwerkelijkingen van bepaalde momenten in der Eenheid zelfontplooiing. Ook met de zienswijzen en conclusies van den filosofisch denkende is dit het geval, maar er is altijd dit verschil: hij weet dat het zoo is, en geeft ze dus niet uit voor 'incontestable truths', voor alleenzaligmakende waarheden.

Aldus kristalliseert zich uit het Ontwikkelingsbegrip-zelve en uit het streven naar synthese een nieuw dogmatisme. Terwijl voor den wijsgeerig aangelegde die 'ontwikkeling' is de zelfontplooiing der werkelijkheid, door den enkeling

als hoogste bestemming op zijn wijze te begrijpen (dat is: te zijn, mee-te-beleven), verstart zich in den wetenschappelijk-aangelegde datzelfde ontwikkelings-begrip tot een ijzeren wetmatigheid, voorgesteld als definitieve en ‘objectieve’ waarheid voor iedereen en voor altijd, het kennen waarvan 's menschen hoogste bestemming moet zijn.

We zeiden zooeven, dat er in de negentiende eeuw - nadat onder de Restauratie de oude collectiviteiten - Kerk en Staat - hun waren aard en bestemming hebben blootgelegd - aan het stichten en instandhouden van zulke collectiviteiten op den ouden grondslag geen intellect, geen idealisme en geen enthousiasme meer wordt besteed, zooals we door ons oordeel over Bismarck's ‘Gedanken...’ hebben toegelicht - maar dit beduidt volstrekt niet dat er nu ook geen intellect en enthousiasme en idealisme meer wordt besteed aan het projecteeren van nieuwe gemeenschappen, nieuwe collectiviteiten.

Integendeel - het autoritaire en ordelievende karakter van het wetenschappelijke dogmatisme, Positivisme genaamd, zal zich in zijn afkeer van de ‘anarchie intellectuelle’, waarvan den legisten en den metaphysici de schuld wordt toegeschreven - want in het dogmatisch gemoed is immer plaats voor ‘gelijk’ en ‘ongelijk’, ‘waar’ en ‘onwaar’ - een samenleving willen denken, waarvan de wetten moeten zijn opgesteld in overeenstemming met de in de natuur (door hen) aanschouwde wetmatigheid en doelmatigheid en daar een nieuw dogmatisme steeds de basis is voor een nieuw collectivisme (waar beide immers hetzelfde zijn in hun beteekenis van het Absolute uit), zoo spreekt het wel vanzelf dat de basis van de nieuwe gemeenschap, gelijk de grondleggers van het socialisme, Saint-Simon en Fourier, zich die droomen, door het wetenschappelijk dogmatisme,

het Positivisme van Comte zal worden gevormd, en het is waarlijk geen louter toeval dat Auguste Comte, als leerling van den veel ouderen graaf De Saint-Simon, in samenwerking met hem, in het jaar 1824 hun eerste gezamenlijk maatschappij-project aan tijdgenoot en nageslacht heeft voorgelegd.

Zoowel het stelsel van Saint-Simon als dat van Fourier vertoonen, hoe diep overigens de verschillen zijn, de reeds eerder genoemde neiging van den tijd, om de oude antithese, de oude antagonismen en daarmee samenhangende belangen te verzoenen, op te heffen tot den idealen staat, waarin elks wil in den gemeenen wil tot zijn recht komt.

Het oude egaliteits-begrip wordt met de grootste minachting, en met menig schimpscheut aan het adres van Rousseau, als onbruikbaar en uitsluitend-negatief verworpen - maar het oude theologisch-monarchale autoriteits-begrip, dat alle menschen als niets dan ‘onderdanen’ en ‘kerklidmaten’ over één kam scheert, wordt evenzeer en met nog grooter afkeer verworpen. Fourier droomt zich een ideaal-staat - en hij droomt in cijfers - waar de synthese tusschen ‘gelijkheid’ en ‘ongelijkheid’ zal worden voltrokken door een ‘natuurlijke verscheidenheid’, een indeeling in ‘serieën’ op de basis van de menschelijke hartstochten en neigingen, waarvan elke, in zijn verschillende nuancen en ontplooiingen, één serie vormt, zoodat elke mensch, krachtens de verscheidenheid zijner neigingen en hartstochten, tot wel dertig à vijftig serieën zal kunnen behooren, waarin hij dan beurtelings onder anderen en boven anderen staat, naar het gehalte en de werkdadigheid, de practische bruikbaarheid zijner neigingen. Aldus zouden dan de tot elk gemeenschapsleven noodwendige ‘Orde’ en ‘Autoriteit’ met de elk individu toekomende ‘Vrijheid’ zijn verzoend. Het grillig mechanisme van de huidige maat-

schappij zou plaats hebben gemaakt voor de waarachtige Eenheid, de Harmonie der Verscheidenheid.

Eenheid in Verscheidenheid - de algemeen-gangbare, moderne, de ‘Hegelische’ gedachte, maar alweer in regels verstard, tot wetten gedogmatiseerd, met een voortdurend beroep op de wetenschap, op Newton, in getallen, (haast zoude men zeggen: tot in decimalen nauwkeurig) uitgecijferd. Volgens zijn eigen getuigenis uitgaande van Descartes' methode - ‘le doute absolu et l'écart absolu’, maar verstoken van historisch inzicht en historische belangstelling, mist Fourier het gevoel voor het beweeglijke, het eeuwig-vloeien en veranderen der dingen, voor het louter-relatieve en functioneele der verschijningsvormen, kan hij de Totaliteit niet vatten als proces, waarin ook hij-zelf en zijn meeningen niet meer zijn dan vluchtige fase, vervlietend moment, en vertoont hij het eigenaardige halfslachtige van wie tegelijk redelijk (opheffend) en stichtelijk (stellend) wil zijn.

Fourier verwacht alles van de natuurlijke harmonie der vrijelijk uitgeleefde, zorgvuldig tegenover elkaar geschikte en in serieën georganiseerde ‘attractions passionnées’ - en het spreekt vanzelf dat dit schikken en organiseeren moet worden overgelaten aan de natuurwetenschappelijke autoriteiten, zoodat hij dan ook met nadruk van de ‘priesters’ (volksleiders) proeven van bekwaamheid in de exacte wetenschappen verlangt - en dit zal dan een maatschappij van georganiseerde vrijheid wezen, waarin ‘Individualisme’ en ‘Collectiviteit’ blijvend zullen zijn verzoend. Ook Auguste Comte streeft in zijn ‘Système de Politique Positive’ (zoo heet het geschrift, dat hij in 1824 uitgaf, in samenwerking met en als leerling van Saint-Simon) naar diezelfde synthese, diezelfde verzoening in den ouden strijd tusschen collectief gezag en persoonlijke vrijheid, en, in

tegenstelling met Fourier, bouwt hij op de historie, die hem (natuurlijk) tot dezelfde conclusies brengt als ‘le doute absolu et l'écart absolu’ het Fourier doet - de conclusies van des tijds Noodwendigheden. Zoo leert ‘de historie’ elk geslacht wat het al weet - en Marx weer iets heel anders dan Comte!

Tusschen den Mensch en zijn geweten wenscht ook hij geen autoritairen dwang, doch elks persoonlijk inzicht, dat ‘vrijheid van onderzoek’, vrijheid van geweten een absurditeit is, omdat alleen de wetenschappelijk gevormden en bevoegden een oordeel kunnen en mogen hebben in zake godsdienst, politiek en psychologie, zoo goed als in alle andere zaken, daar godsdienst, politiek en psychologie onderhevig zijn aan volkomen dezelfde wetten, welke in chemie, astronomie, biologie en andere ‘exacte wetenschappen’ worden ontdekt en blootgelegd.

Want ‘de historie’ heeft hem immers, naar we reeds zeiden, geleerd, dat elke tak van menschelijke kennis drie stadiën, trappen doorloopt: de theologische of fictieve, de metaphysische of abstracte, de wetenschappelijke of positieve. In dit laatste stadium (het allerlaatste en definitieve!) beginnen de dingen dan nu te komen en ook de politiek zal voortaan een positieve wetenschap worden, nadat door Rousseau het laatste woord der metaphysici is gesproken. Deze ging uit van fantastische speculatie, de positieve politiek zal uitsluitend van de observatie uitgaan. ‘Elle découvre, les autres inventent.’ En evenmin als de gemeene man zich een oordeel op het gebied van physica of chemie zal willen aanmatigen, evenmin zal hij het willen op het gebied van de politiek, wanneer hij maar ziet, dat de zorg van zijn ‘bonheur réel’ in de handen berust van de éénigen, waar het veilig is: van den man van wetenschap, die niets ‘invente’, maar de wetten van de gemeenschap, de socio-

logie, opspoort langs experimenteelen, objectieven weg, volgens de onfeilbare natuurwetenschappelijke methode; - van den geleerde, die in Newton gelooft en in de ‘Ecole Polytechnique’ werd gevormd. Niet gewelddadig wordt het individu de vrijheid van geweten ontrukt in naam van oude dogma's en daarop berustende machts-usurpatie - maar het leert in den beoefenaar van de philosophie positive zijn natuurlijken geestelijken leider, priester en koning te erkennen. ‘Comme c'est doux d'obéir!’ Zoo wordt ook hier de verzoening tusschen ‘Individueele vrijheid’ en ‘Collectieve Orde’ bewerkstelligd.

De aanvankelijke samenwerking tusschen Auguste Comte en Saint-Simon, hun latere - van 1824, de publicatie van hun gezamenlijk werk, dateerende - verkoeling en vijandschap kan tot op zekere hoogte dienen als illustratie van het aanvankelijke samengaan aller denkenden en zoekenden na Revolutie en Reactie in een gezamenlijk vatten van de Ontwikkelings-gedachte, in een gezamenlijk streven naar synthesen van oude antithesen - en van hun later uiteengaan, wanneer die gedachten langzaam-aan verstollen tot een nieuw dogmatisme, 't welk gedurende tientallen jaren de grootsten en besten van hun tijd meesleepen en bekoren zal, volkomen voorzien in al hun geestelijke behoeften.

In zijn leerling miste de oude Saint-Simon de rechte waardeering voor ‘la Faculté Sentimentale’, voor het niet te uniformiseeren persoonlijke van den mensch. Hoe groot zijn eigen waardeering voor de positieve wetenschap ook is, in zijn ‘Staat’ zal er naast een Aristotelische Academie ook plaats voor een Platonische Academie zijn - maar Comte spreekt van ‘les dangereuses rêveries de Platon’, noemt Aristoteles ‘le père de la filosofie’, vergelijkt Montesquieu met den laatste en Rousseau met den eerste. Dit kenmerkt hun verschil wel zoo scherp mogelijk, het eeuwige verschil

tusschen de twee ‘kampen’ en daarmee hangt ook dit ten nauwste samen, dat het Saint-Simon om den mensch en zijn geluk - ‘Wat doet gij voor uw armen?’ is de vraag die hij in hoogste instantie den gouvernementen stelt - en Comte om de houdbaarheid der theorie, om het sociologisch dogma te doen is. Saint-Simon behoorde tot een neergaande, Comte tot een opgaande periode, de groeiende negentiende eeuw zal de glorieuse overwinning van het collectief wetenschappelijk dogmatisme over de individualistische speculatieve filosofie te zien geven. Doch die overwinning wordt niet ineens bevochten.

Houden we ons voorloopig aan de beschouwing van het tijdperk, waarin nog niet de nieuwe gedachte tot een nieuw dogmatisme is verstold, het tijdperk van den zelfinkeer, van de definitieve menschelijke bewustwording, waarin de oude vragen, losgeraakt of los gerakend van de oude oplossingen, opnieuw aan de orde zijn gesteld en altijd door nieuwe vragen doen rijzen.

En trachten we dan nu voor ons deel na te gaan, hoe dat tijdperk, dat geslacht tusschen 1800 en 1840 - en lateren, voorzoover de vraagstukken der zedelijke roeping en der redelijke verantwoordelijkheid van den mensch ook in de ‘positivistische’ periode aan de orde blijven - tegenover die vraagstukken staat ten opzichte van het probleem van Prometheus.

Moderne Prometheus-opvattingen.
Twijfel en Vertwijfeling.

Met het optreden en toenemen van het menschelijk zelfbewustzijn als openbaring van der Eenheid zelfbewustwording, zooals we dat in een vorig hoofdstuk hebben

beproefd te schetsen, heeft zich het Prometheus-probleem als het ware verdubbeld en is naar alle zijden gecompliceerder geworden. De vraag naar de waarde van het Idealistisch Verzet tegen eenige bestaande Orde heeft, naast den zedelijken inhoud, nu ook een geestelijken inhoud gekregen, is het voorwerp van intellectueele, meer nog dan van moreele overwegingen. Na het voorgoed verdwijnen van het blinde autoriteitsinstinct, van de oude dogma's en fictie's, die ‘Prometheus’ tot misdadiger stempelden, rijzen nu de vragen:

Handelt ‘Prometheus’ redelijk?

Kan ‘Jupiter’ worden ten onder gebracht, zal, moet Jupiter worden ten onder gebracht?

Wie onzer is gerechtigd als Prometheus op te treden? En tegen welke Jupiters? En krachtens welke superioriteit? En tot welk resultaat?

En deze vragen omvatten metterdaad alle vragen, alle bekommeringen van den modernen mensch, die een ander richtsnoer voor zijn leven dan opportunisme begeert, en zijn zedelijke opvattingen in overeenstemming streeft te brengen met zijn redelijke inzichten. En gelooft het met zelfbewust-zijn, met zelfonderscheiding toegeruste nieuwe geslacht, waarin de Geest tot begrip van zichzelf is gekomen, nog wel langer in Prometheus en in zijn daad, dat is: in zichzelf en in zijn eigen daadwerkelijk idealisme? Voor zoover ‘ja’ - hoe verzoent het dat geloof met zijn redelijkheid, - voor zoover ‘neen’ - hoe leert het zonder dat geloof het leven te dragen?

Om in Prometheus te gelooven, moet men aannemen: Jupiter's schuld, Prometheus' vlekkeloosheid - de mogelijkheid van een vlekkelooze wereld zonder schuld.

Goede menschen. Goede daden. Goede resultaten.

Het zijn deze onwrikbare gesteldheden, welke zich in het

gemoed van den zeventiende-eeuwer tot onwrikbare stelligheden hebben omgezet (denken we nog eens aan Milton's schildering van ‘De Zonde’ - beeld van het scherpe verschil tusschen ‘goed’ en ‘boos’ op dogmatieken grondslag en zóó alleen ook een schijn van realiteit bevattend.)

Wrikt de achttiende eeuw eenmaal die dogmatieke grondslagen los, dan blijken ‘goed’ en ‘boos’ als bloot relatieve waarden, als namen van algemeen-menschelijke kwaliteiten, en op het ‘loswrikken’, het critiseeren, onderscheiden, volgt onvermijdelijk het opheffen.

Onder de vele voorbeelden, die we eerder gaven van deze dogma's loswrikkende, en dus vernietigende werkzaamheid herinneren we nog eens aan de zoo vaak gewraakte, eerder-geciteerde regelen in Lessing's ‘Emilia Galotti’, waar de heldin in haar doodsangst een zelfbelijdenis slaakt, die het lang gehandhaafde onderscheid tusschen ‘kuische vrouw’ en ‘onkuische vrouw’ ten eenenmale opheft, vernietigt. Een vluchtige herinnerings-vergelijking met Corneille's Chimène, ja met Richardson's ‘Pamela’ en ‘Clarissa’, toont welk een verlegging er heeft plaats gehad.

De individualistisch-pantheïstische, zelf-critische achttiende-eeuwsche litteratuur kon geen ‘vlekkelooze’ menschen voortbrengen, evenmin als zwarte misdadigers en ‘vuige onverlaten’ - tegenover Schiller's in dat opzicht ‘ouderwetsche’ typeering van Franz Moor staat zijn helder begrip van Philips II.

Reeds de beste geesten van de achttiende eeuw hebben aldus het inzicht der menschelijke ontoereikendheid in de litteratuur neergelegd en zelfs hun personen een element van twijfel en zelfverwijt, voortspruitend uit dit zelf-critisch inzicht, toebedeeld - de negentiende eeuw zet, in het klaarder licht eener volledige bewustwording, dezen arbeid onverdroten voort en geeft in haar litteratuur een bijkans

onafgebroken tableau van menschelijke ontoereikendheid te zien, waarvan de tragische werking als het ware wordt verscherpt door den twijfel en de vertwijfeling der betrokkenen. De auteur staat tegenover zijn schepselen óf hartstochtelijk meelevend, óf afzijdig-critisch, naar den geest des tijds, waarvan zijn geest de weerspiegeling is.

De oude zelfmisleiding, het zich noemende idealisme, is daarmee voorgoed afgezakt naar den preekstoel en het Zaterdagavond-artikel, naar stadsvoogden en proosten, de vertegenwoordigers der collectiviteiten, die het Ibsen's ‘Brand’ zoo zuur maken, het voelt zich nog steeds volkomen thuis tusschen de ‘practische inzichten’ en is koek-en-ei met het gezonde verstand der betrokken ‘idealisten’. Deze behooren niet tot de sfeer, waarin denkers en kunstenaars geboren worden. En zelfs het nieuwe, vooral in den aanvang zoo trouwhartige ‘collectieve idealisme’, dat de negentiende eeuw heeft voortgebracht, het idealisme van de socialistische collectiviteit, 'twelk ‘Le Cid’ in werk-mansplunje aan de litteratuur heeft gegeven - want alle litteratuur van collectieve ‘idealen’, die collectieve belangen zijn, kent maar één enkel type van held: Le Cid - heeft het zonder waarlijk groote, critische kunstenaars en denkers moeten stellen.

Wat door Lessing en Schiller werd begonnen, wordt door Hebbel en Ibsen voortgezet. Goethe verhoudt zich, naar we zagen, ten opzichte van het onderhavige vraagstuk, geheel anders.

Hebbel's ‘Judith’ is de voltooiing, de consequentie van ‘Emilia Galotti’, een consequentie, waarvan Lessing zelf wellicht, als steeds menschen van de uiterste consequenties hunner eigen waardebepalingen, teruggeschrikt zou zijn. Op dezelfde wijze is Ibsen's ‘Brand’ de voltooiing van Lessing's ‘Odoardo Galotti’ en van Schiller's ‘Vettina’

Ibsen's ‘Julianus de Apostaat’ is in aanleg volkomen dezelfde als Schiller's ‘Fiesco’.

In al deze figuren leeft een streven naar hoogere doeleinden boven het klein-persoonlijke uit en allen falen ze, aan de van hunne menschelijkheid, van ons aller menschelijkheid, onafscheidelijke tekorten. Schier altijd en overal zal het besef van dat tekort in den aanvang het karakter aannemen van een besef van ‘zedelijken schuld’ in zichzelf en in anderen. Van alle ‘dogmatisme’ is zeker het dogma van de wilsvrijheid het taaist ingeroest. Dat dogma waarachtig prijs te geven, beduidt zelf-prijsgeving, die zelfopheffing is, daarom geeft dan ook niemand het eigenlijk prijs, zelfs de allerredelijkste alleen bij momenten; het is het dogmatisme waarin we het vaakst en zelfs zonder het te bemerken, terugvallen. Maar de houding van den kunstenaar tegenover dien ‘zedelijken schuld’ zijner medemenschen is wel aanmerkelijk veranderd - hij voelt die immers als eigen schuld, en voor den ouden ‘heiligen’ afschuw is dus een innig meegevoel in de plaats getreden. Doch het gevoel van ‘schuld’ blijft zich koppelen aan het gevoel van ‘tekort’ en brengt voor den kunstenaar en voor zijn schepselen boete, berouw en zelfverwijt noodzakelijkerwijs met zich. Duidelijk onderscheiden we de opvatting van ‘tekort’ als ‘schuld’ in de litteratuur en we willen die opvatting kenmerken als het

Eerste thema.

Om Holofornes te dooden, den geweldenaar, wreeden belager van haar Volk, begeeft zich Judith naar zijn kamp - en de vrouw in haar wordt door den man overwonnen en door de rauwe grootheid van hem, die haar vijand moest zijn, geïmponeerd. Zóó voorvoelde het Emilia Galotti - dat ze niet ‘overweldigd’ zou worden, als de flauwvallende

maagd uit de oude litteratuur, maar bekoord, verleid! Judith gaat onder in Holofernes' omhelzing - weliswaar herneemt ze zich oogenblikkelijk, ze kan den man, die zich aan haar menschelijkheid en aan haar maagdelijkheid vergreep, wel haten en uit dien haat haar daad volbrengen, maar die daad is dan de Daad, waarop ze uittoog, niet meer. Niet om haar Volk doodde ze hem, maar omdat hij haar op zoo wreede wijze aan zichzelf ontdekte - ze ruimt den getuige, de herinnering, de realiteit van haar eigen val uit den weg. Het volk juicht, als ze optreedt met het afgehouwen hoofd - het volk is de collectiviteit, die resultaten weegt en geen motieven - Judith alleen voelt dat ze een nederlaag leed en van het hoogste niets heeft volbracht.

Hebbel's wezen als dichter en denker staat ons borg, dat Judith's nederlaag niet als een toevallige misstap van een toevallige vrouw moet worden aangemerkt. Wat geeft hij niet herhaaldelijk in zijn dagboeken uiting aan zijn minachting voor de ‘aangekleede anecdote’, met hoeveel klem stelt hij niet den eisch, dat elk drama de verhouding van mensch en wereld tegenover de alomvattende Idee tot onderwerp hebbe!

Hoe ver zijn we hier dan verwijderd van den geest der zeventiende eeuw - denken we aan Corneille's ‘Cinna’ - die geen motieven van daden scheiden kan en niet aarzelt een gelukkig resultaat toe te juichen, zonder aanzien der beweegredenen, in een voortdurende verwarring van persoonlijke ambitie en collectief idealisme. Hoe ver ook van het schier kinderlijk geloof in de menschelijke natuur, het geloof in zuivere motieven, dat nog uit Shelley's ‘Prometheus’ tot ons spreekt. Schemering was het voorgevoel van de achttiende eeuw, bij het licht der zelferkenning, dat voor dit nieuwe geslacht is opgegaan.

Overal dezelfde ontoereikendheid, en het inzicht van

eigen ontoereikendheid, met twijfel en vertwijfeling als gevolg.

In de figuur van Julianus den Apostaat - door Hebbel, blijkens zijn dagboek, gedroomd, door Ibsen volledig en veelzijdig uitgebeeld - komt Schiller's 'Fiesco' tot volle ontplooiing. Ook in hem gaat, in de voorstelling van Ibsen, het ideaal ten onder door de eerzucht, aangewakkerd door toeval en raad, ook hij, als Fiesco, vleit en misleidt zichzelven dat hij, als eenmaal Marcus Aurelius, keizerlijke macht zal weten te vereenigen met de rechtvaardigheid, de wijsheid, de onpartijdigheid van den denker. Fiesco beleefde zijn overigens onvermijdelijken nederlaag niet, door den vroegtijdigen dood, dien hem Vettina aandeed, maar Julianus beleeft dien ondergang wel, als het geloofsfanatisme der Christenen, hun onverbiddelijk 'voor ons of tegen ons' hem tot hun alverwoeder vijand maakt, totdat dan eindelijk het beroemde stervenswoord, wanneer hem de soldaat Agathon in naam van den Christus verslaat - 'Overwonnen hebt Gij, o Galileeër' - dien ondergang bezegelt. Maar dit geloofsfanatisme, dit dringend 'voor ons of tegen ons' is geen toeval, uit het toevallig daar-zijn van een militant Christendom geboren, het is het leven zelf, dat immer, dat elk oogenblik 'voor' of 'tegen' eischt en den droom van een heerschend wijze tot een illusie maakt. Of zouden we niet sceptisch mogen staan tegenover wat ons van Marcus Aurelius en andere heerschende wijzen wordt verhaald, waar we weten hoezeer de onder absolutisme zuchtende achttiende-eeuwer, het parlementarisme en de republiek heeft verheerlijkt - en hoe weinig voor het levende moderne rechtsgevoel absolutisme van parlementarisme verschilt?

Jarl Skule, in Ibsen's 'Kroonpretendenten', durft naar Haakon's kroon niet staan, schoon Haakon's koninklijke

geboorte niet bewezen is, twijfel houdt hem terug, het besef van eigen innerlijke ontoereikendheid - dezelfde ontoereikendheid, die Rosmer in zichzelven speurt, het besef waarvan hem zijn levenskracht rooft en hem met Rebecca tezamen - die ook het hoogste wilde en ook faalde - in het water drijft.

Is ‘Solness’ niet het symbool van den mensch, die nimmer tot de hoogte van zijn eigen illusies reikt en in de poging afstort en omkomt?

Koning Kandaules - in Hebbel's ‘Gyges und sein Ring’, wil meer dan zijn voorgangers zijn, om een andere waarde gekend worden dan die in munt en zwaard en diadeem is uitgedrukt, hij wil een ‘gekroonde realiteit’, geen ‘gekroonde fictie’ wezen. Datgene wat den Vorst in de collectiviteit volkomen bevredigt - we zagen het indertijd bij de vergelijking tusschen Lodewijk XIV en Napoleon. - waarvoor hij zelf in aanbidding ligt, wijst deze Koning af: ‘zu gelten, wie geprägte Münze gelten, und mit den Statuen, die in geweihten Tempelnischen stehn, die schnöde Unverletzlichkeit zu teilen’ - maar dezelfde fiere individualist kan zijn geluk als man niet alleen dragen, hij heeft andermans oogen van noode om zijn eigen oogen te gelooven en haalt aldus Gyges over tot de misdaad, die slechts met zijn dood gezoend kan worden. ‘Ich brauche einen Zeugen, dasz ich nicht ein eitler Thor bin, der sich selbst belügt, wenn er sich rühmt, das schönste Weib zu küssen, und dazu wähl ich dich.’

Brand - in Ibsen's drama van dien naam - is de man die alles, zichzelf en anderen, offerde aan de zuiverheid van zijn beginsel en die zich eindelijk, ten doode toe afgefolterd, ten bloedens toe gepijnigd, terwijl hem de lawine begraaft, uit de wolken het ‘Deus caritatis’ hoort toeroepen, als met de stem van zijn eigen laatgerijpte inzicht, dat hij de wetten

van het Erbarmen schond voor de wetten van de Gerechtigheid. Ook hij mag in zijn doodsuur zichzelven zeggen, wat Kandaulus in zijn doodsuur zichzelven zegt, dat hij in zijn onkunde de wereld wekte, de slapende wereld, die haar slaap zoo goed als haar werkdadigheid behoeft, zonder kracht om haar te binden, zonder geestelijk bezit genoeg om haar rijker te maken. Ook hij was tegelijkertijd 'te goed en niet goed genoeg' - te goed om met de slapenden te slapen, niet goed genoeg om de ontwaakten te leiden en tot hooger heil te binden. 'Herakles war der Mann, ich bin es nicht; zu stolz um ihn in Demut zu beerben, und viel zu schwach, um ihm es gleich zu thun.'

En zoo is het overal - overal wrikt het nieuwe zelfbewustzijn, als zelfonderscheiding en zelfcritiek, de oude gesteldheden los, en heft ze op - geen 'goeden' zijn er meer en 'boozen' afzonderlijk, maar eeuwig en algemeen is de menschelijke ontoereikendheid, en het besef daarvan leeft in den mensch, als zijn twijfel en zijn vertwijfeling. Maar de gedachte aan 'zedelijke schuld' is uit deze opvatting nog geenszins weggewischt. De schuld is alleen redelijker verdeeld, is aller menschen gemeengoed geworden. Het oude dogmatisme van 'goed' en 'boos' is dus niet zoozeer volkomen opgeheven, dan wel 'her-steld', tot een nieuwe gesteldheid geworden, waarbij 'de goede' en 'de booze' door 'het goede' en 'het booze' zijn vervangen, waarin dan elke mensch zijn evenredig aandeel heeft. En duidelijk merkbaar leeft in die opvatting ook nog de oude gedachte van Zondeval en Verzoening, van een uit volmaakten staat vervallen wezen, en daarmee de mogelijkheid tot herstel. 'Herakles war der Mann...' boven het zwak-menschelijke uit, straalt nog immer de gestalte van het Volmaakte, van den Volmaakte, Herakles... of Jezus. En in dat Volmaakte kan dan de mensch, ofschoon hij tot de hoogste toppen nooit

zal reiken, aandeel hebben door zijn ‘goede daden’. M.a.w.: de onderscheiding ‘goede daden’ en ‘slechte daden’ is bij dit ‘eerste thema’, in dit eerste stadium van zelfbewustzijn nog ongerept gebleven.

Doch het zelfbewustzijn schrijdt immer verder en laat ook dit dieper, persoonlijker, dogmatisme niet ongerept. En dit gebeuren zien we voor ons als een

Tweede thema.

De mensch is dus ontoereikend. Hij is geboren om, als Byron's ‘Kain’, voor zoover hij denkt en wil, in ‘Gods valstrik te loopen’, zich te beladen met schuld en tot boete te sterven. Uit den mond van Brand's vrouw, die bezwijkt, nadat ze het hoogste heeft volbracht, krijgt het oude woord een nieuwen zin: ‘Wer Gott schaut stirbt.’ Het Volmaakte schouwen = begrijpen = zijn, beduidt de opheffing der persoonlijkheid, die zich in onvolmaaktheid, beperktheid, eenzijdigheid (distinctie) handhaaft en staande houdt, het is doodsgrondslag, geen levensgrondslag. In Hebbel's ‘Genoveva’ zegt Golo hetzelfde ‘...Liebe, du bist nicht Leben, du bist Tod, ja Tod....’

Maar, de eens volbrachte goede daad, het goede streven, als aandeel in het Volmaakte...? Laat ons zien.

In ‘Brand’ ontplooit zich de nazaat van Odoardo Galotti, van Robespierre, van de Vlekkelooze Deugd, waarin de achttiende eeuw nog zonder voorbehoud geloofde, die in de achttiende eeuw in zichzelf geloofde, de man, die met zijn beginsel geen transactie duldt, zijn moeder ongetroost laat sterven, omdat ze van haar rijkdom maar negen tiende verzaken kon, wiens ‘Alles of Niets’ als een vlammenzwaard door de wereld gaat, in de eerste plaats op zijn eigen borst gericht. Daarom moet zijn kind sterven op de koude, vochtige plek, waar zijn arbeidsveld is, daarom moet zijn vrouw ten onder gaan, omdat hij zijn post niet

verlaten, haar zwakheid niet tegemoetkomen mag. Zijn gansche leven heeft hij gemeend God te volgen, en in zijn stervensuur hoont hem de stem ‘God is Erbarmen’. Maar had hij God in erbarmen gevolgd en om dat erbarmen de rechtvaardigheid verzaakt, het kwaad niet uitsnijdend, maar verbloemend, vergevend, niet straffend, had hij voor kind en vrouw zijn post verlaten - dan had de Stem hem toegeroepen: ‘God is Rechtvaardigheid’ -, vóór de lawine zijn afgemat hart, verstrikt in tegenstrijdigheid, verdoold in zichzelf, voor eeuwig begroef. Als eenmaal Orestes, vervolgen hem de Furiën, omdat hij, naar het eene strevend, het andere verzuimde, de eene Wet betrachtend, de tegenwet schond - en dit is het loon van wien vrouw en moeder, kind en zichzelven offerde.

Hier openbaart zich de menschelijke Ontoereikendheid niet langer als ‘zedelijke schuld’, maar als Noodlot. Van Kandaules kan nog worden gezegd - in den aanvang en naar den schijn althans - dat hij faalde, van Judith eveneens - maar Brand faalde in dien zin nooit en nimmer. Zijn ‘goede daden’ zijn niettemin allemaal... slechte daden.

De Waarheid! Dokter Stockman (Ibsen's ‘Volksvijand’) stikt in de leugen, in de maatschappelijke leugens van proosten en bisschoppen, machthebbers en aandeelhouders, in de leugens van Orde en Gezag en Gemeenschapsbelang, waarin alles, wat ten hooge streeft, wordt doodgedrukt. Wie die het ziet twijfelt aan de onvermengde waarde der daad van den man, die om waarheid komt, en waarheid eischt en waarheid spreekt?

Zulk een man is Gregens Werle (‘De wilde Eend’). Hij klopt aan de deuren van alle huizen - waar menschen vredig en gelukkig in leugens leven - met zijn ideale schuldvordering en vindt zich ontvangen als ‘dertiende aan den disch’. Als Brand, overtuigd van zijn plicht, wrikt hij de waarheid

die weeke harten binnen... en daar worden levens verwoest en een schuldeloos kind gaat ten onder, om de Waarheid. Wie durft staande houden dat dokter Stockman een ‘slechte daad’ deed, toen hij ‘de Waarheid’ uitbazuinde van de daken zijner verdorven woonplaats - wie echter durft zeggen dat Gregers Werle een ‘goede daad’ deed, toen hij den zwakken Hjalmar Ekdal den blinddoek van de oogen rukte? Hier heeft ‘De Waarheid’ zooveel kwaad aangericht als de leugen ooit vermocht, elders verwoest de ‘deugd’ meer geluk, dan ooit de ‘ondeugd’ kon. Is het niet Genoveva's edelaardigheid, die de schuldige liefde aanwakkert in Golo's hart, is het niet haar vlekkeloosheid, haar weigerachtigheid om de geringste zonde te begaan, die hem brengt tot zijn misdadige razernij? Was hier de som van ‘geluk’ en ‘ongeluk’, van ‘schuld’ en ‘boete’ niet geringer geweest, als ‘deugd’ voor ‘ondeugd’ ware geweken?

‘Goede menschen’ zijn er niet - maar ‘goede daden’ evenmin. In het stijgend licht der zelfonderscheiding is ook deze gesteldheid, dit oude dogmatisme opgeheven, vloeien ‘Het Volmaakte’ en ‘Het Onvolmaakte’ in elkaar over. Geen daad is ‘goed’ of ‘slecht’, maar uit elke daad, als eenmaal uit die van Orestes, spruit ‘goed’ en ‘kwaad’ gelijkelijk, omdat geen ding op zichzelf, maar in zijn verhouding tot al het andere, als relatie en functie pas bestaat, zijn waarde en zijn beteekenis krijgt. Niet heeft de mensch door zijn ‘goede daad’ aandeel in het Volmaakte, want de ‘goede daad’ is er niet en ‘het Volmaakte’ is er niet. Deze tweede schrede tot de erkenning moest noodzakelijkerwijs de eerste volgen - alle dogmatisme moet vooraf her-steld worden, zal het opgeheven kunnen worden in de Eenheid, zooals we dat eerder hebben uiteengezet.

Maar met de gedachte aan ‘zedelijk tekort’ is nu ook

de oude droom van ‘Zondeval’ en ‘Verzoening’ ten onder gegaan. Herakles-Jezus, het beeld van Volmaaktheid, boven menschelijke onvolmaaktheid uit, maakt plaats voor het beeld van een beschonken Prometheus, die na het avondmaal bij Bacchus in zijn werkplaats met onzekere handen zijn half voltooide schepselen voorgoed bedierf. In deze erkenning van een onherroepelijk Noodlot is voor ‘schuld’ noch voor ‘boete’, voor ‘Zondeval’ noch ‘Verzoening’, voor geen Herakles en voor geen Jezus plaats, maar de gedachte aan een mogelijke volmaaktheid is toch nog niet heelemaal opgegeven en opgeheven: de dronken Prometheus b e d i e r f zijn schepselen en zij ‘vielen’, zij het niet door eigen schuld. En sindsdien is hun lot, wat het Koor den stervenden Brand toeroept: ‘Alles opfern, nichts erreichen.’

Uit het voorafgaande, dat elke daad tot een Orestesdaad maakt, goed en slecht gelijktijdig, volgt nog niet onmiddellijk de opheffing van de laatste gesteldheid: goede resultaten. Orestes heeft zijn moeder gedood - maar hij heeft dan toch zijn vaders eer gewroken. Er is een resultaat, dat de ‘rechtvaardiging’ kan zijn van de daad, ook van de betrekkelijk-slechte, voor wie... in goede resultaten gelooft. Doch ook dat geloof moet wijken in het licht der zelferkenning. Judith heeft Holofernes gedood, ze heeft weliswaar haar motieven vertroebeld, haar daad ontluisterd - maar Bethulie is gered, dit resultaat blijft, als ter rechtvaardiging. Maar was Bethulie het offer waard? ‘Ich habe den ersten und letzten Mann der Erde getötet, damit du in Frieden deine Schafe weiden, du deinen Kohl pflanzen und du dein Handwerk treiben und Kinder, die dir gleichen, zeugen kannst.’ Was Bethulie het offer waard? Is eenig ding het offer waard? Zal ooit de wereld, die Prometheus stichten gaat, beter zijn dan die, welke hij verwoesten

gaat? Is niet overal het ‘slechte’, waar het leven is, product en projectie van dat leven, dat leven-zelf?

Welke vastheid, grondslag, richtsnoer blijft er voor het geslacht, dat aldus zijn oude dogma's, zijn oude gesteldheden en stelligheden als nevelen ziet optrekken in de klaarheid van een aldoordringend Besef? Welken weg moet hij inslaan, waar ‘goed’ tot kwaad leidt en ‘kwaad’ tot goed, waar elke poging faalt, alle streven zich tegen zichzelf keert en alles uitmondt in misdrijf, boete en berouw? Als ten antwoord op deze bewust of onbewust alom gestelde vraag, zien we overal in de litteratuur van de negentiende eeuw den ‘categorischen imperatief’ als grondslag van het zedelijk handelen gegeven - den trouw aan het eens-gevormde voornemen, den immanenten rechtsgrondslag van het ‘hier sta ik, en kan niet anders’, ongeacht de gevolgen en uitwerkselen.

In Hebbels dagboeken vinden we onder vele andere plannen en projecten van dezen eeuwig-bezigen geest een thema voor een drama: het meisje en de Duivel. Een meisje heeft den Duivel liefgekregen, toen hij haar als schuldeloos en schoon jonkman verscheen. Openbaart hij zich later aan haar als Duivel, incarnatie van het slechte, dan keert ze zich niet - als in elke middeleeuwsche duvelrij, waarin hetzelfde motief immers zoo vaak is gebruikt, ter leering en stichting! - vol walging van hem af, maar blijft haar liefde en zichzelf getrouw en wil hem volgen tot in de hel. D o o r d i e d a a d v e r w e r p t z e d a n m e t e e n d e n H e m e l. Dus daarin zou dan - want voor Hebbel is ook dit geen ‘geval’ maar ‘Idee’ - voor den mensch een weg tot uitkomst zijn, dat hij getrouw zij aan zichzelf en aan zijn liefde, de uitkomst ongeacht. Maar als die ‘hel’ zich realiseert tot misdaad - zooals voor Peter Skule (‘De Kroonpretendenten’) die in zijn vader gelooft, die zijn vader

blindelings volgt, door hoogten en diepten heen en een heiligschenner wordt? Waar waren, waar zijn de menschen, die zich dan waarachtig aan dien immanenten rechtsgrond, dien categorischen imperatief staande houden konden en kunnen? De vurigste bewonderaars van het Bolsjewisme, de Bolsjewisten zelf kunnen het niet en zoeken hun daden te dekken met algemeen-geldige dogmatische rechtsgronden, tot met de namen van autoriteiten toe - in de betuiging, hier en daar vernomen, dat het Marxisme het Bolsjewisme volkomen dekt - in stede van zich enkel en alleen op hun eigen geweten als immanenten rechtsgrond te beroepen. Zoo verliest zich ook in die richting alles in nevelen van twijfel en vertwijfeling.

En nog niet is hier de hoogste graad van onderscheiding, van zelfonderscheiding bereikt - nog kleeft aan dit alles het oude dogmatisme van Geloof en Hoop, van zedelijken voorkeur vooral, totdat eindelijk ‘Schuld’ en ‘Noodlot’ worden opgeheven in een klaar besef van Noodwendigheid en dit projecteert zich in de litteratuur tot wat wij willen noemen het

Derde Thema.

Alle ‘zedelijke schuld’ is Noodlot, en alle Noodlot is Noodweindigheid. Kandaules zondigde, omdat hij zich realiseeren wilde, omdat hij zich realiseeren moest - het leven-zelf richtte hem te gronde. Want deze mensch, die ‘zichzelf’ zocht te wezen, kon niet zichzelf zijn. Niemand en niets kan zichzelf zijn - het afzonderlijke is niet ‘zichzelf’, is niet door ‘zichzelf,’ maar het bestaat in en door andere afzonderlijke zijnswijzen en ‘is’ niets dan ten opzichte daarvan relatie en functie, het vergewist zich dus alleen aan ander bestaan van eigen bestaan, zooals ander bestaan zich aan hem van zichzelf bewust wordt -

als de geweren-in-rotten van soldaten: het een staat door het ander en het ander door het een, maar geen van hen staat door en op zich zelf. Zelfbehoudswil is distinctie-wil en alles wat met het zelfbehoud samenhangt, is distinctie-zucht. Niemand bezit wat ieder ander ook bezit, hij bezit slechts door het gevoel dat een ander niet of minder bezit. Maar niemand bezit ook, wanneer zijn bezit volkomen heimelijk is. Koning Kandaules bezat ook Rhodope niet, want dat bezit kon voor hem niet tot werkelijkheid worden, zoolang het volkomen heimelijk was, zoolang er niet iemand anders was, die Rhodope niet bezat. Die ander moest haar dus aanschouwen, want men kan niet zeggen, dat een man een vrouw niet-bezit, die hij nimmer aanschouwde. Gyges moest Rhodope zien, opdat ze Kandaules daarna pas waarlijk zou toebehooren. Het herhaalde s p r e k e n over Rhodope is reeds een poging om haar in Gyges' geest te doen leven, zoodat hij haar in den geest althans aanschouwt, maar die poging is den Lydiër toch te subtiel, daarom moet Gyges haar zien en niet bezitten, opdat Kandaules haar wel bezitte. De misdaad van Kandaules, zijn ‘zedelijk tekort’ vloeit hier onmiddellijk voort uit de structuur van het Leven, niet uit Kandaules' boosheid of zwakheid. Zoo is ook het ‘zedelijk tekort’ van den minnaar in ‘Maria Magdalena’ terug te brengen tot zijn onmacht om ‘zichzelf te zijn.’ En die ‘onmacht’ is Noodwendigheid, de noodzaak der zelfrealisatie tot zelfbehoud. En dezelfde Noodwendigheid wil, dat menschen altijd zullen beproeven ‘zichzelf’ te zijn, boven de grondslagen en maatstaven der collectiviteiten uit. Slagen ze er dan in, zich op te werken naar die ‘toppen, waar het eenzaam is,’ dan haken ze toch weer naar anderen, naar een ander, om zich aan te realiseeren, om zich te vergewissen van eigen bestaan, dat

alleen aan contrast met ander bestaan realiteit van relatie ontleent.

Daarom verlangt de geweldenaar Holofernes (in Hebbel's ‘Judith’) somwijlen naar een ander geweldenaar tegenover zich en voelt zich eenzaam in de stilte van bang ontzag, die zijn wreedheid en koele kracht rondom hem schiepen, waarin hij is alleen, boven de collectieve zede en de collectieve waardebepalingen eigen Heer en eigen rechter. Elk realiseert zich slechts aan eigen soort, aan wat tegelijk contrast is en complement, Kandaules zou nooit een slaaf of een soldaat in zijn vrouws slaapkamer verborgen hebben, de man, wiens niet-bezitten aan zijn bezit realiteit moest geven, kon enkel de brillante Griek, kon enkel Gyges wezen! - en aan de krijgsknechten, die voor hem beven, realiseert geen Holofernes eigen waarde.

Daarom is het ook, dat Jarl Skule, om in zichzelf te kunnen gelooven, zoo verlangend uitziet naar iemand die hem zeggen kan, dat hij Hertog is, dat hij Koning is, opdat hij het zelf geloove, opdat hij het pas waarlijk zij. En als angst en twijfel hem nijpen, vraagt hij den skald: weet jij wel altijd dat je dichter bent? Want hij weet niet steeds dat hij koning is. En hij wil den dichter bij zich houden, om zich aan hem van eigen bestaan te vergewissen, maar de skald kan niet blijven: een man sterft desnoods voor de gedachte van een ander, maar hij kan alleen leven voor zijn eigen gedachte. Dat is: voor het streven ‘zichzelf’ te zijn, dat dan tot eigen gewisheid, tot zelfrealisatie anderen weer van noode zal hebben!

Schuld en Noodlot vloeien tezamen tot Noodwendigheid. Geen Herakles-Jezus meer als het beeld van mogelijke volmaaktheid, geen beschonken Prometheus als symbool van een volmaaktheid, die had kunnen zijn, maar het eene Leven, dat geen ‘volmaaktheid’ van ‘onvolmaaktheid’

kent en waarin alles Noodwendigheid is. Judas moest zijn Meester verraden, opdat het Woord (de Gedachte) vervuld (verwezenlijkt) zou worden. Wanneer zijn schim den jongen Julianus verschijnt (in ‘Keizer en Galileeër’) als zijn eigen evenbeeld, met Kain, die zijn broeder sloeg, en met den Derde, onherkende, die hij zelf is, dan noemt zich die schim: ‘Het twaalfde Rad aan den Wereldwagen.’

Golo (in ‘Genoveva’) klimt op den toren, dien niemand ooit beklom zonder zich den hals te breken, wanneer het plan tot de misdaad in hem kiemt, en op dien toren biedt hij zich God ten offer aan. Maar God neemt hem niet en laat hem leven, het levensgevaarlijke doorstaan, opdat er - zooals hij zelf het zegt - ‘een volleerde schurk uit hem groeie.’ Tot raderen aan zijn Wereldwagen heeft God schurken zoo goed als braven noodig, duister zoo goed als licht, nacht zoo goed als dag.

In dit Noodwendigheidsbesef, dat zich alom baanbreekt, worden ‘zedelijke schuld’ en ‘noodlot’ opgeheven - schoon niet altijd nog dat dierbaarst en diepstgeworteld gevoels-dogmatisme van een ‘einddoel,’ tot menschelijke harmonie, naar menschelijken maatstaf. Dit treedt duidelijk in ‘Keizer en Galileeër’ aan den dag als een laatste ‘troost’, overblijfsel van de egocentrische, anthropocentrische levensbeschouwing, welke ten slotte niemand onzer w e r k e l i j k te boven komt, omdat ze ons aller levensgrondslag is.

Goethe, we zagen het, kon dezen troost ontberen. Het in hem vrijwel ontbreken van de ‘moral passion’ - 't welk uit elke pagina van ‘Dichtung und Wahrheit’ blijkt, zijn overwegend intellectualisme maakte den aanblik van 's werelds structuur voor hem tot een zuiver genot, waarbuiten weinig te wenschen en te hopen viel. Zijn Mephisto-opvatting, zijn eerder-genoemde Lucifer-beschouwing toonen duidelijk dat hij ‘het Kwaad’ aanvaardde

als de keerzijde van ‘het Goed’ en op deze wijze met alle dingen vrede kon vinden.

Deze houding laat zich zoowel gevoelsverarming noemen als geestessuperioriteit - we zullen haar terugvinden bij het geslacht dat na de Romantiek opgroeit, doortrokken van den dogmatisch-wetenschappelijken geest, die in Comte zoo sterk tot uiting komt.

Goethe's tijdgenooten - Schiller, Rousseau - deelden geenszins, we zagen het, in deze geestessuperioriteit of gevoelsverarming. In hen nam het idealisme den vorm aan van zedelijken voorkeur voor het ‘goede,’ en het dogmatisme van geloof en hoop bezat hen, door hun bestemming, sterker dan het intellectueel genot der voorkeurlooze aanschouwing.

De periode van den grooten geestelijken zelfinkeer, de opbloei van het wijsgeerig inzicht als openbaring van der Eenheid zelfherkenning in den mensch brengt ook van deze beide tegengestelde gemoedstoestanden de synthese, welke zich zichtbaar ontplooit in een temperament dat dan tegelijk vol ‘moral passion’ is als Rousseau en vol intellectualisme als Goethe.

Zulk een temperament is Hebbel.

Hoe anders, hoeveel meer met de levende roerselen van zijn wezen verweven, is in hem het totaliteitsbesef dan in Goethe, hoeveel meer was hij erdoor bezeten. Goethe wist de Eenheid en beleefde het totaliteitsgevoel als een rust - zuiver Spinozistisch temperament als hij was.

Ook van Spinoza's wereldbeschouwing heeft men immers gezegd, dat zij een overmatig-eenzijdig accent legt op de samenvloeiing der verschijningsvormen in het Eene, dat Spinoza het andere moment van het totaliteitsprobleem - het altijd weer uit dat Eene als weggestooten worden en uiteenvallen - niet of nauwelijks heeft gerealiseerd. Zoo was

ook voor Goethe de Totaliteit het groote centrum, waarin alles tot rust vervalt - de onuitgesproken maar onmiskenbare gedachte aan eerbied-afdwingende Majesteit is duidelijk de schaduw van het oude anthropomorphe Godsbeeld, waaraan ook de uitnemenden in dien tijd zich niet licht ontworstelden! - maar voor Hebbel was de Totaliteit vooral het groote brandpunt, van waaruit alle leven en beweging voortdurend ontspringt - een opvatting, waaraan natuurlijkerwijs dat gevoel van een eerbied-afdwingende Majesteit vreemd is. Goethe's geest weerspiegelt nog het Spinozistische 'God is de Rust,' Hebbels geest reeds het Hegelische 'God is Proces.'

Daardoor voelt dan ook Goethe de Eenheid hoofdzakelijk in zoogeheeten 'gewijde' oogenblikken, Hebbel daarentegen altijd door en in alles. Goethe gaat - het blijkt op elke bladzijde van 'Wahrheit und Dichtung' - met genot en hartstocht in het afzonderlijke op, al zijn aesthetische voorschriften en uitlatingen getuigen van zijn belangstelling voor het 'volle menschenleven' - Hebbels belangstelling echter is uitsluitend geconcentreerd op de verhouding van den afzonderlijken verschijningsvorm tot de Eene Idee. zooals duidelijk blijkt uit zijn definitie van wat een drama moet zijn, in het voorwoord van 'Maria Magdalena.'

'Das Drama, als die Spitze aller Kunst, soll den jedes-maligen Welt- und Menschenzustand in seinem Verhältnis zur Idee, d.h. hier zu dem alles bedingenden sittlichen Zentrum, das wir im Weltorganismus schon seiner Selbsterhaltung wegen, annehmen müssen, veranschaulichen.'

Het is dan ook te begrijpen, dat Hebbel Goethe's kunst, voorzoover ze aan dien eisch niet voldeed, onmogelijk waardeeren kon en dat met name de 'Wahlverwandschaften' hem antipathiek moest zijn - zoodat de gedachte zich opdringt of niet toch, alle betuigingen van

eerbied ten spijt, zijn scherpe uitlatingen tegen de ‘aangekleede anecdote’ op het cerebrale, aprioristische karakter van het genoemde werk zijn gericht, dat toch ook immers waarlijk niet van binnen-uit is beleefd of waargemaakt.

Soortgelijke bezwaren voelde Hebbel tegenover Faust II, waarvan de afloop hem niet bevredigde, daar z i j n Nood-wendigheidsbesef hem had geleerd, dat het hun, die naar het Absolute streven, anders vergaat! Daarbij moest hem die afloop schier persoonlijk grieven, waar de geweldige ambities die den Faust van het eerste deel tot den vertegenwoordiger eener ontwakende menschheid, tot Hebbels eigen evenbeeld maken, in het eind worden voorgesteld als de persoonlijke dwalingen en dwaasheden van het eerste het beste individu, dat zich dan in het eind zijner dagen met ‘einem mit Katechismusfiguren bemalten Bretterverschlag’ tevreden stelt!

Totaliteitsbesef, Noodwendigheidsbesef, voor Goethe een ‘inzicht’, is in Hebbel pas tot levende, zich immer-opdringende, bijkans kwellende werkelijkheid gegroeid. Zijn dagboeken loopen over van filosofische overdenkingen, die men heden misschien ‘Hegelisch’ zou noemen, gepaard aan heftige uitlatingen tegen de abstracte filosofie, die hij waardeloos acht naast de veraanschouwelijkte filosofie, welke voor hem het ideale drama zou zijn. En soms vraagt men zich af, of zijn hardnekkig verzwijgen van den naam Hegel - hij vermeldt in zijn dagboek van het cholera-jaar 1836 Hegels overlijden aan de ziekte zelfs niet en dat van ettelijke anderen wel! - misschien niet voortkomt uit hetzelfde gevoel, waarom wellicht Goethe van Kant niet weten wilde: den afkeer van den oorspronkelijken geest om tegenover tijdgenoot en nageslacht den schijn op zich te laden, als had hij van den ‘beroeps-filosoof’ iets te leeren gehad.

Mengt zich dit rijpe, dat is: immer en uit alles sprekende, gevoel van een onverzettelijke Noodwendigheid met een krachtig ontwikkeld zedelijk bewustzijn en zedelijken voorkeur - persoonlijk dogmatisme van ‘geloof, hoop en liefde’ - dan kan de innerlijke verscheuring, het tragische conflict, herhaling van wat de ‘tragedie van Sokrates’ is genoemd, niet uitblijven.

Wanhoop en smart worden onvermijdelijk het deel van hen, die, geboren met een onuitroeibaar geloof in rechtvaardigheid en waarheid, leeren inzien, dat ook leugen en onrecht onmisbare factoren uitmaken in de structuur van het Zijn, dat het onderscheid tusschen het een en het ander een menschelijke onderscheiding is, welke in de totaliteit niets beduidt dan een relatie, gelijk aan die van ‘rood’ tot ‘groen.’ Een gevoel van machteloozen wrok tegen Iemand of Iets, die den mensch aldus dupeert, hem opjaagt naar Idealen, die schimmen en schaduwen moeten blijken, hem liefde tot het eene, haat aan het andere in het hart heeft gelegd, zoodat hij daarvoor zijn geluk offert en zijn leven laat, terwijl ‘het eene’ niet noodwendiger dan ‘het andere’ is, die hem de illusie geeft dat dingen overwonnen kunnen worden, welke evenmin overwonnen kunnen worden als dat men van een blad papier de achterzijde wegnemen kan, om de voorzijde te behouden - brengt in heftige gemoederen een somber pessimisme, een heete opstandigheid voort. Uitnemend hebben we dit geschetst gevonden in Frensens roman ‘Anna Holmann’, waar de jonge held, nadat zijn dogmatisme (levensgrondslag) van een alvermogende liefde heeft gefaald aan de verdorvenheid van zijn vijand, waanzinnig van smart aan de Hemelpoort klopt om God rekenschap te vragen van zijn scheppingswerk. Niet verwijt hij God dat hij het Booze als onverwoestelijken tegenkant van het Goede schiep en behoudt,

maar wel dat hij in het menschelijk hart legde den eeuwigen drang om het Goede te betrachten en het Booze te verwinnen, wetend dat die drang niets dan smart en wanhoop zonder eenig resultaat voor den mensch opleveren kan.

Waar een pas-verworven redelijk besef en een krachtig zedelijk bewustzijn, als Idealisme, drang naar waarheid en rechtvaardigheid elkaar in sterke gemoederen - zooals de Romantiek ze heeft opgeleverd! - ontmoeten, daar kloppen menschen aan de Hemelpoort en roepen God ter verantwoording - niet omdat de dingen zijn zooals ze zijn, maar omdat Hij den mensch tot een speelbal maakte, tot een dupe, hem verwachtingen in het hart legde, die niet vervuld kunnen worden, verschieten voortooverde, evenmin bereikbaar als de zonsondergang voor het kind dat smachtend de handen strekt - met de illusie dat ze wèl bereikbaar zijn. Dat Hij in zijn schepselen liefde en haat schiep voor datgeen waartegenover het een noch het ander voegt, daar ze Noodwendig zijn.

Noodwendigheidsbesef zonder krachtige ‘moral passion,’ als in Goethe, bespaart voor die wanhoop, laat den mensch zijn ongerept intellectueel genot - ‘moral passion’ zonder Noodwendigheidsbesef bespaart ze evenzeer, laat den mensch zijn ongerepte illusies - maar in Hebbel en velen zijner tijdgenooten werkt het een tegen het ander in, en voert den mensch tot de toppunten van zijn twijfel en zijn vertwijfeling, zijn opstandigheid en zijn pessimisme.

Zoo we dan in deze enkele ‘thema's’ getracht hebben, te schetsen, wat de zelfbezinning beduidt voor dit eerste geslacht van zich-bezinnenden - want Ibsen noemden we vooral vergelijkenderwijs en ook om te doen zien, hoe dezelfde problemen blijven doorwerken, den mensch

nimmermeer loslaten, na hem eens gegrepen te hebben - dan is dit slechts om tot de voor ons onderwerp uitsluitend-belangrijke, tot de zich steeds weer opdringende vraag te komen: Kan er uit zulk een geslacht van bewusten en twijfelenden, van opstandigen, van vertwijfelden nog een Prometheus geboren worden? Een die, als Shelley's Prometheus, gelooft in de schoone daad en het schoone resultaat, de overwinning van Recht over Macht? En zoo hij nog ter wereld komt, welk een gelaat toont hij haar, welke zijn zijn roerselen?

Het antwoord op die vraag hopen we in een volgend hoofdstuk te geven.

Moderne Prometheus-Opvattingen.
Een Brutus zonder illusies. (‘Lorenzaccio’ van Alfred de Musset.)

....Je suis rongé d'une tristesse auprès de laquelle la nuit la plus sombre est une lumière éblouissante...’.

Het is op den avond-zelf, dat de jonge Lorenzo de Medicis zijn voornemen om Alexander den tyran te dooden, aan den ouden Strozzi openbaart, die zijn huis verliet om tijding van zijn gevangen genomen zonen en dat hij geen andere woorden vindt dan deze, om zijn gemoedsstemming van Brutus vóór de daad te vertolken. Hoever weggevaren het oude geloof, de oude hoop, de oude moed, het oude (blinde) vertrouwen, dat eens althans vóór de daad het hart vervulde van den Plutarchischen Brutus, van den Shakespeareaanschen Brutus, van elken Prometheus, die Jupiter ging bestormen in zijn hemel-citadel. Een menschheid te verlossen, een zon over de wereld te doen opgaan,

voor 't naast zichzelf vrij te vechten tot een beter, waardiger bestaan - als de kunstenaar-Prometheus van Goethe - al deze oude illusies gingen in het louteringsvuur der zelfbe-twijfeling, der zelfdoorgronding ten onder. En het hart van hem, die nog niet rijpte tot de kracht om zonder hoop en zonder geloof, aan ‘hopelooze’ liefde alleen zich staande te houden, die nog niet zijn levensgrondslag leerde vinden in Begrip alleen, die zich onweerhoudbaar voelt gedrongen tot de Daad, waarin hij niet langer gelooft, ter wille van een menschheid, van wie hij niets meer verwacht, wordt verscheurd door een ‘tristesse, auprès laquelle la nuit la plus sombre est une lumière éblouissante...’

En als de oude Philippe Strozzi opstaat om zich naar de Pazzi te begeven, met wier hulp hij zijn zonen verlossen wil uit de handen van de Acht:

‘N'avez vous dans la tête que cela, délivrer vos fils? Mettez la main sur la conscience, quelque autre pensée plus vaste, plus terrible, ne vous entraîne-t-elle pas...?’

En dan Philippe:

‘Eh bien, oui, que l'injustice faite à ma famille, soit le signal de la liberté. Pour moi et pour tous, j'irai...’

En Lorenzo weer:

‘Prends garde à toi, Philippe, tu as pensé au bonheur de l'humanité...’

Vele demonen, o Philippe, komen menschen verzoeken, deze is de gevaarlijkste. Schooner dan Gabriel de Aartsengel, hoed u voor hem. Waar hij verschijnt, daar klinken woorden als de klanken van een lier: Vrijheid, Geluk voor de Menschheid. In zijn hand houdt hij den palmtak van het martelaarschap, zijn tranen bevruchten de aarde... Hoed u voor hem...’

Het gevoel dat we in het vorige hoofdstuk beschreven als de noodzakelijke uitkomst van de botsing tusschen

inzicht en ‘moral passion’ komt hier in zijn volle schrijnende duidelijkheid tot uiting. Een noodlottige macht moet er zijn die aan menschen verschijnt, waar ze vreedzaam zitten gebogen over hun dagelijksche taak - die Lorenzo zelf verscheen toen hij jong en rein en nederig en leergierig was, die hem afvoerde van zijn rustig pad en opjoeg naar het Onvervulbare, het Onbereikbare, over een barren weg, waar hij jeugd en reinheid en illusies achterliet, zoodat hij, ten leste niets meer geloovend en niets meer hopend, alleen nog, als een slaaf aan zijn ketens, geklonken aan het voornemen, aan de Daad, die zijn eenig doelwit, levensnoodzaak en levensgrondslag wierd, de ‘distinctie’ zonder welke hij ondergaan zou, nederzit aan den kant van den weg, rongé d'une tristesse...

En den ouden man waarschuwt hij tegen den ‘Démon, qlus beau que Gabriel.’ Maar anderen hechten aan zulk een waarschuwing niet. De diepe, duurgekochte zelfdoorgronding, die menschen-doorgronding is, heeten ze nog immer ‘pessimisme’ en op eigen redeloos geloof, op eigen blinde verwachting verheffen ze zich als op hun zedelijke superioriteit.

‘Tu ne veux voir en moi qu'un mépriseur d'hommes: c'est me faire injure. Je sais parfaitement qu'il y en a de bons, mais à quoi servent-ils? que font-ils? comment agissent-ils? Qu'importe si la conscience soit vive, si le bras est mort? Il y a de certains cotés par où tout devient bon: un chien est un ami fidèle; on peut trouver en lui le meilleur des serviteurs, comme on peut voir aussi qu'il se roule sur les cadavres, et que la langue avec laquelle il lèche son maître, sent la charogne d'une lieue. Tout ce que j'ai à voir, moi, c'est que je suis perdu, et que les hommes n'en profiteront pas plus qu'ils ne me comprendront.’

En al dit mistroostig inzicht nog vóór de daad is gepleegd!

Het inzicht dat we in het vorige hoofdstuk aanwezen in den ganschen tijd en waarvan de achttiende eeuw de grondslagen legde, maar niet de consequenties trok: in het bloot-relatieve van ‘goed’ en ‘kwaad,’ van alle menschelijke onderscheidingen.

En later weer hetzelfde, op hetzelfde verwijt van ‘pessimisme’:

‘Je ne les méprise pas, je les connais. Je suis très persuadé qu'il y en a très peu de très méchants, beaucoup de lâches et un grand nombre d'indifférents.’

Tegenover dezen jongen ‘cynicus’ of ‘pessimist’ staat de oude ‘idealist,’ de republikein naar het hart van Victor Hugo, vol geloof in de menschen, in de deugd zijner partij-genooten, d.i. in eigen deugd. En als Lorenzo hem zegt:

‘Prends le chemin que tu voudras, tu auras toujours affaire aux hommes,’ dan antwoordt de oude Strozzi: ‘Je crois à l'honnêteté des républicains’ - want hij behoort tot de velen, die nog steeds meenen, dat de menschelijke natuur zich verandert, zich veredelt door het najagen van een doel, door de aansluiting bij een groep, door collectieve idealen, die collectieve ambities beteekenen. Zoo wordt heden ten dage ‘het Proletariaat’ geïdealiseerd door de hedendaagsche Strozzi's, omdat het iets begeert te bezitten dat het niet bezit, zonder ooit te hebben bewezen de macht waarnaar het reikt waardiger te kunnen dragen dan anderen het doen. Maar toch is Philippe Strozzi niet geheel een vreemdeling in de zelfonderscheiding en hij heeft het er zelfs verder in gebracht dan vele moderne idealisten met hun onnoozel zelfbehagen. Op den avond dat zijn zonen zijn uitgegaan, om Salviate den beleediger van hun zuster te dooden, peinst hij, alleen gebleven, over de waarde van zichzelf en zijn leven na.

‘On croit Philippe Strozzi un honnête homme, parce qu'il

fait le bien sans empêcher le mal - et maintenant, moi, père, que ne donnerais-je pas pour qu'il y eut au monde un être capable de me rendre mon fils en de punir juridiquement l'insulte faite à ma fille? Mais pourquoi empêcherait-on le mal qui m'arrive, quand je n'ai pas empêché celui qui arrive aux autres, moi qui en avais le pouvoir...?'

Maar ondanks deze vleug van zelf-erkenning, krasser dan waartoe de meesten komen, is Philippe Strozzi toch het beeld van den 'idealist' die zichzelf niet kent en het leven niet kent, tegenover het troostelooze inzicht van den jongen Lorenzo.

Voor dit inzicht gaf hij het 'geluk der braven,' geloof in zichzelf en in anderen, gaf hij den schijn van eigen deugd en vlekkeloosheid prijs. Uit het gesprek tusschen Catherine en Marie, zijn moeder en zijn zuster, leeren we wat hij was, uit dat tusschen hem en Philippe Strozzi wat hij werd. ... Un saint amour de la vérité brillait sur ses lèvres et dans ses yeux noirs. Il lui fallait s'inquiéter de tout, dire sans cesse: 'Celui là est pauvre, celui là est ruiné; comment faire?' Et cette admiration pour les grands hommes de son Plutarque...!'

Dit van zijn moeder tegen zijn zuster.

En hij van zichzelf tegen Philippe:

'Quand j'ai commencé à jouer ma rôle de Brutus moderne, je marchais dans mes habits neufs de la grande confrérie du vice comme un enfant de dix ans dans l'armerie d'un géant de la fable. Je croyais que la corruption était une stigmate, et que les monstres seuls le portaient au front...'

Het geloof van den twintigjarige, het oude geloof van de zeventiende eeuw! Maar Lorenzo leerde beter. l'Humanité souleva sa robe et me montra, comme à un adepte digne d'elle, sa monstrueuse nudité.'

Maar nog iets schrikkelijkers ervoer Lorenzo. Om den

tyran te naderen, moest hij zijn vertrouwen winnen en om zijn vertrouwen te winnen moest hij veinzen verdorven, lichtzinnig en wreed te zijn als Alexander zelf. Als een masker, als een vermomming meende hij het vreemde kwaad over de eigen deugd te kunnen dragen, die deugd daaronder te kunnen dragen, die deugd daaronder ongerept bewaren. Maar ondeugd en deugd groeiden ineen. Veinzende werd Lorenzo wat hij veinsde: 'Le vice a été pour moi un vêtement, maintenant il est collé à ma peau.'

Niet straffeloos verduurde Lorenzo de aanraking met het verderf. En is zijn nederlaag niet een bevestiging hiervan, dat elke mensch elke mogelijkheid van elk kwaad in zich draagt - en slechts deugdzaam kan zijn alleen zoolang het kwaad hem verre blijft? Als zoo zelfs de besten ontaarden, wie is dan 'Jupiter', wie 'Prometheus'?

En voor wie speelt Lorenzo de verleider, dronkaard, moordenaar, lafaard - dit laatste het zwaarste martelaarschap, maar noodig om het wantrouwen van Alexander te overstemmen - sinds hem de Démon, plus beau que Gabriel, van zijn Plutarchus, uit zijn moeders huis verdreef om Florence vrij te maken?

Voor Tebaldeo, den schilder? Hij is het type van den Renaissance-artist, voor hem bestaat alleen de kunst en zijn maîtresse. Wat deert hem de tyrannie, zoolang de tyran hem opdrachten geeft, wat raakt hem de corruptie? 'L'art, cette fleur divine, a quelquefois besoin du fumier pour engraisser le sol qui la porte.' En als Lorenzo vraagt: 'Estu républicain? Aimes-tu les princes?', antwoordt hij: 'Je suis artiste; j'aime ma mère et ma maîtresse.'

Voor wien dan gaf Lorenzo zijn eigen vrede prijs?

Voor den ouden Mondella, den burger uit het echt-republikeinsche hout? Maar zal hij nog morren wanneer de tyran hem straks, als Bindo en zijn vriend, het praedicaat van hofleverancier

verleent? Voor de republikeinsche aristocratie?

‘J'ai bu dans les banquets patriotiques le vin qui engendre la métaphore et la proxopopée.’

Voor Pierre Strozzi? Hoe deze hem haat om de daad, die hij zelf had willen plegen, die zijn naam ontluistert, Pierre Strozzi, die zich met den eenen tyran - den Franschen Koning - tegen den anderen - den Duitschen Keizer, verbindt om zelf te schitteren op de eerste plaats. Ook hem, den ambitieuzen tyrannen-dooder, den pseudo-Brutus, kennen we uit de Renaissance. Minder dan Fiesco, die bezwijkt voor de verleiding van purper en kroon, maar althans de edelste voornemens bezat, zoekt zich Pierre Strozzi te bedienen van de Republikeinsche leus, tot eigen verheffing. Voor Philippe Strozzi, den edelen ouden philosoof? Was hij niet zaliger gestorven in zijn zoete illusiën, schoon onvervuld, schoon treurend en geknakt onder het verlies van zooveel kinderen, dan teleurgesteld en ontgoocheld, al beleefde hij Lorenzo's eerherstel, al werden zijn kinderen gewroken? Voor wie? Voor niemand. En het bitterste: Lorenzo ervaart dit niet daarna, maar hij weet het vooraf. Hij weet dat de menschen laf en kortzichtig zijn, niet verder begeeren dan eigen belang, onvatbaar voor bovenpersoonlijke idealen en verlangens, en toch...

‘Mais pourquoi tueras-tu le duc, si tu as des idées pareilles?’ Op die vraag van Philippe volgt dan de hartstochtelijke ontboezeming, die ons de Daad als Lorenzo's laatste realiteit, zijn laatsten levensgrondslag openbaart. In de verwarring van ‘schijn’ en ‘wezen’ ging zijn illusie, ging zijn persoonlijkheid ten onder. Hij noemt zich een skelet, waarin de Daad de laatste levenssprank - ‘l'ombre de moi-même -... de Daad ‘le seul fil qui rattache mon coeur à quelques fibres de mon coeur d'autrefois.’

‘Je glisse depuis deux ans sur un mur taillé à pic, et ce

meurtre est le seul brin d'herbe ou j'ai pu cramponner mes ongles.'

En zoo er, behalve dien drang naar zelfverwerkelijking en de zucht, zich te rehabiliteeren - il faut que le monde sache qui je suis! - nog iets anders is dat hem tot den moord op Alexander drijft, zoo is dat het gevoel van Judith, toen ze Holofernes doodde en op hem haar eigen nederlaag wreekte.

Dit bleef van 'Brutus', van 'Prometheus' - en waar is de hooggestemde menschheid, jubelend om haar bevrijding, die Schiller zich droomde, die Shelley zag, in de stralende apotheose van zijn Prometheus?

Wat doen de republikeinen, als Lorenzo hun in den avond vóór den moord zijn voornemen aankondigen komt? '...Ils font des armes dans leur antichambre, en buvant du vin du Midi de temps à autre, quand ils ont le gosier sec.'

En nadat de daad is volbracht en Lorenzo den ouden Philippe den sleutel komt brengen van de kamer, waar Alexander dood ligt?

'Laisse-moi t'appeler Brutus! O, mes amis, mes compatriotes....' Maar Lorenzo voelt zich, nu hij zelfs niet meer actief kan zijn, nu zijn laatste doelwit hem ontviel, 'plus creux et plus vide qu'une statue de fer-blanc.'

Ze staan aan het venster. Philippe opent het.

'Ne vois-tu pas un courier qui arrive? Mon Brutus! Mon grand Lorenzo! la liberté est dans le ciel; je la sens, je la respire.'

Maar Lorenzo krimpt bij de woorden van den ouden prater: 'Philippe, Philippe,... point de cela, toutes ces paroles me font mal.'

En wat de koerier brengt, is een proclamatie, die aan den Florentijn, 'noble ou roturier, qui tuera Lorenzo de Medicis, traître à la patrie et assassin de son maître' schatten en voorrechten belooft.

Een ledepop is tot hertog uitgeroepen, eenige dozijnen jonge studenten zijn neergesabeld en de Orde is hersteld, zooals het toen heette en nog immer heet. De republikeinen zwijgen; hun ‘sac à paroles’ is voorloopig uitgeput.

Voor Lorenzo heeft het leven voortaan geen zin en geen inhoud meer. Waartoe zal hij zich dan verstoppen, om aan de moordenaars te ontkomen?

‘Cela m'amuse de les voir. La récompense est si grosse, qu'elle les rend presque courageux. Hier, un grand gaillard à jambes nues m'a suivi un gros quart d'heure au bord de l'eau sans pouvoir se déterminer à m'assommer. Le pauvre homme portait une espèce de couteau long comme une broche, il le regardait d'un air si penaud qu'il me faisait pitié; c'était peut-être un père de famille qui mourait de faim.’

Philippe Strozzi protesteert tegen dit ‘cynisme’ - want zulk ‘idealisme’ is onverwoestelijk - eenige seconden later is Lorenzo dood. Een man was achter de deur verborgen. En geen vijand staat bij zijn lijk en zegt zijn lof, als eenmaal bij het lijk van Brutus. De ‘edelmoedige vijanden’ vertoeven waar al de overige illusies zijn! Het woedende volk - in zijn ‘nobele verontwaardiging tegen den koningsmoorder’ - heeft zich meester gemaakt van zijn lijk - en de nieuwe Hertog, de menigte toesprekend, belooft plechtig.... ‘de ne jamais s'écarter du conseil et du jugement des très prudentes et très judicieuses Seigneuries....’

Moderne Prometheus-opvattingen.
Prometheus de Dwaas.

Met Lorenzaccio is het moderne Prometheus-probleem - het conflict tusschen eenzijdig idealisme en veelzijdig

inzicht - wel gesteld, maar geenszins opgelost, het drama eindigt in een vraagteeken, het is een vraagteeken. En het geslacht dat na De Musset, na en uit de Romantiek volwassen wordt, zal het antwoord niet geven, de synthese tusschen de eeuwige tegenstrijdigheid niet brengen, omdat het er zelf geen behoefte aan hebben zal. Philosophie ontstaat uit nood - en de nooden, want de functies, van het geslacht, waaruit wij-zelf weer geboren zijn, liggen, met zijn belangstelling, op een ander gebied. Om dit eenigszins duidelijk te schetsen, sluiten we aan bij ons hoofdstuk 'Het Groote Keerpunt.'

We zagen daar, hoe het eeuwige conflict der tegen-zichzelf-gekeerde Eenheid, na den zelf-inkeer van dat Absolute in den zelf-inkeer van den mensch, onder deze bepaalde categorie, na een laatste tendentie om zich in een collectief dogmatisme op den ouden zedelijken grondslag te 'vergeten' - opnieuw verschijnt onder de categorie van het conflict tusschen het collectief dogmatisme op wetenschappelijken grondslag eenerzijds en de uitteraard individualistische speculatief-filosofische werkzaamheid anderzijds. We hebben gezien, hoezeer het wetenschappelijke collectivisme in zijn illusies en methoden, in zijn twijfellooze zelfverzekerdheid beantwoordt aan het oude kerkelijk-maatschappelijk dogmatisme en hoe zijn leden, juist als vroeger de leden der oude collectiviteiten, uit het positieve en uniforme der collectieve resultaten een bewijs voor de superioriteit dier resultaten en werkwijzen trachten te putten. Bossuet heeft zijn lezers de 'wanorde' in het Protestantisme tegenover de eensgezindheid der Katholieken voorgehouden - Auguste Comte houdt even triomfantelijk zijn hoorders de 'wanorde' onder de filosofen, van wier systemen geen twee elkaar dekken, tegenover de 'orde' onder de wetenschappelijken voor, waar alle 'bevoegden' tot dezelfde

uitkomsten komen. Pascal baseerde de superioriteit van het Christendom hierop, dat het op alle vragen een afdoend bescheid verschaft, Comte en Buckle en al hunne geestverwanten volgen dezelfde redeneering ten gunste van de wetenschap. We hebben reeds getracht de schijnbare superioriteit, waarop die ‘orde’ en die ‘stelligheid’ zouden moeten wijzen, terug te brengen tot een wezenlijke inferioriteit.

Meer en meer neemt, naarmate de negentiende eeuw vordert, de afkeer tegen de speculatieve wijsbegeerte, dat nutteloos bedrijf, 't welk geen uitkomsten biedt, in den geest der menschen toe, en dit beduidt een toenemend collectiviteitsgevoel, met alles wat erbij behoort.

Bij de bespreking der oude collectiviteiten hebben we steeds collectiviteitsgevoel zien samengaan met autoriteitsgevoel, een overmatig hechten aan ‘bevoegdheid’ op elk gebied - daar de autoriteit altijd is de drager, de verkondiger der collectieve idealen en collectieve dogma's. Dit autoriteitsgevoel treedt in het wetenschappelijk collectivisme in minstens zoo hooge mate op als oudtijds in het kerkelijk-maatschappelijke - de plaats van den wetenschappelijk-bevoegde is heel goed te vergelijken met die van den theoloog in de vroegere perioden en het instinct strekt zich hier als steeds ver buiten de enge grenzen van de eigenlijke wetenschappelijke wereld over de gansche samenleving uit. Hoezeer deze soort ‘wetenschappelijkheid’ samengaat met autoriteitsgevoel toont ons het voorbeeld van Duitschland vóór den oorlog. Geen land, dat zóó hoog stond in de bedoelde soort ‘wetenschappelijkheid’, geen land ook, waar het autoriteitsinstinct zoo sterk ontwikkeld was. Een eigenaardig licht op deze constellatie werpt ook nog het herhaaldelijk (en collectief!) optreden der Duitsche professoren van de meest-uiteenloopende faculteiten, steeds

in dienst van de bevoegde autoriteit. De eene autoriteit, de eene bevoegdheid zal immer voor de andere in de bres springen, daar alle bevoegdheden met elkander staan of vallen. Met het uniform heeft in Duitschland de professor (voor 't oogenblik althans) afgedaan.

De overwinning van het collectief-wetenschappelijke streven over het individueel-wijsgeerige streven beduidt natuurlijk niet, dat de wijsbegeerte niet meer beoefend wordt - het tegendeel is waar, ze wordt nu pas recht 'beoefend,' ze ondergaat hetzelfde proces als de levende Christelijke beginselen in de kerkelijke collectiviteiten, ze wordt gedogmatiseerd.

Woorden als 'Kantiaan' en 'Hegelaar,' die er juist zoo ras-echt-filosofisch uitzien, zijn dus welbeschouwd eigenlijk afkomstig uit een positief-wetenschappelijke, dogmatieke, onfilosofische geestesgesteldheid, van in den grond o n f i l o s o f i s c h e naturen, die met den mond vol over de 'identiteit van zijn en denken,' toch maar niet begrijpen dat men evenmin in Hegels systeem kan kruipen als in Hegels huid!

En wat deze geestesgesteldheid beteekent, realiseert men pas recht als men zich een schilder voorstelt, die zou gaan Van Goghen of Marissen of Israëlsen. Dit laat zich niet denken, maar in de wijsbegeerte, die door den aard van haar individueel-creatieve werkzaamheid de kunst zooveel nader staat dan de wetenschap, zooals reeds Sokrates heeft opgemerkt, kende de afgeloopen periode geen hooger streven dan zich zoo goed (dat is zoo g e l e e r d) mogelijk te adapteeren aan wat anderen als h u n innerlijke waarheid hebben beleefd en gecreëerd, en dit wijst er wel op in welke mate de echte filosofische geest en de echte wijsbegeerte, als begeerte naar wijsheid, in het moderne wetenschappelijke dogmatisme verloren is gegaan.

Het klimmend overwicht van dien positivistischen geest na en reeds gedurende de Romantiek doet zich natuurlijk ook in de litteratuur zeer sterk gevoelen. Terwijl voor Hebbel het eenig-belangrijke, het eenig-reëele is de openbaring van de Idee in Mensch en Menschheid, terwijl hij alle dingen ziet als phenomeen van dat Eene, verkondigt reeds Stendhal (o.a. in 'de l'Amour') den lof van de 'psychologie cérébrale' en van de 'anatomie comparée' als de sleutel tot alle innerlijke raadselen. 'C'est à l'anatomie comparée que nous devons demander les plus importantes révélations sur nous mêmes.' Ook bij Balzac stoot men telkens op de wonderbaarlijkste fantasieën op het gebied van 'causes et effets.'

Hebbel schept menschen uit de synthetische Idee. Hij weet het nog niet zoozeer, maar hij gevoelt toch, hoe de eindelooze verscheidenheid van menschelijke daden en aandoeningen te herleiden zou zijn tot de werkingen van het eeuwig, elementair conflict in de tegen-zichzelf-gekeerde Eenheid. 'Es ist erstaunlich, wie weit man alle menschlichen Triebe auf einen einzigen zurückführen kann', zegt hij ergens in een zijner dagboeken. Elders heet hij den dichter, den representant van de Wereldziel en eischt dien-overeenkomstig, dat een gedicht 'Individuell und sogleich allgemein' zal wezen. Algemeen wil dan zeggen: vertolkend wat de dichter van de Wereldziel in zich heeft verstaan, dat is dus: 's dichters wereldbeschouwing, zijn immanent dogma. Het in dien zin wijsgeerig gedicht is dus niet egocentrisch of wel laag-subjectief - want de 'lagere' subjectiviteit van de lyriek heeft Hebbel juist nimmer gewild - het is evenmin zoogenaamd-objectief, het is individualistisch, dat is: hoog-subjectief, als de wijsbegeerte zelf. En de aldus gecreëerde personen zijn dan ook pas Individuen in den waarachtigen zin des woords.

Balzac's personen daarentegen zijn de ongecontroleerde

uitkomsten van picturale waarneming, onverwerkte gevoels-impressies en overgeleverde moraal, met veel onbewusten voorkeur en tegenzin - aan al hetwelk hij dan voortdurend een schijn van objectieve houdbaarheid op wetenschappelijken, positivistischen grondslag tracht te geven. Heeft hij, om één voorbeeld uit honderden te geven, voor de economie van zijn roman een schilder noodig, die zwijgen kan - zooals in 'La Rabouilleuse' - dan zal hij aan de persoonsbeschrijving zonder mankeeren een beschouwing vastknoopen over de geschiktheid van het schildersmetier, om iemand zwijgen te leeren. Moet de zoon van een gierig-aard een verkwister wezen - als in 'Le Contrat de Mariage' - hij zal dit 'verklaren' uit conflicten tusschen vader en zoon in de jeugd van dien laatsten, op algemeen-wetenschappelijken grondslag. Zijn werk krioelt van die uitweidingen, hij kan er niet zonder.

Het verschil tusschen Hebbel en De Balzac is duidelijk het verschil tusschen den volwassen individualist en den mensch in de collectiviteit: de eerste vindt in zichzelf, en in zichzelf alleen, bron en richtsnoer voor het scheppen van zijn karakters - de laatste moet altijd in het dogma terechtkomen, aan de wetenschap steun ontleenen; de eerste is onafhankelijk, want hij w e e t z i c h subjectief, de laatste is afhankelijk en waant zich objectief. Het verschil tusschen 'immanent dogma' en zg. 'objectieve waarheid', tusschen wijsbegeerte en wetenschap, ligt ook hierin uitgedrukt.

In de hoogmoedige zelf-overschatting van den zich wanenden objectieven kunstenaar boven een ander, die 'altijd over zichzelf schrijft' en geen 'menschen scheppen kan', spiegelt zich evenzeer getrouwelijk de hoogmoedige zelfoverschatting van den wetenschappelijke boven den denker, die immers nooit iets 'bewijst,' en alles wat hij zegt, maar 'uit zijn duim zuigt.' Boven alle 'subjectiviteit'

waant zich de ‘objectieve kunstenaar’ verheven en wat hij houdt voor zijn objectiviteit is, gelijk gezegd, een mengsel van directe, ongecontroleerde waarneming, spontane, egocentrische voorkeur en tegenzin, onverwerkte ‘wetenschappelijke’ noties en overgeleverde, ononderzochte moreele dogma's.

Kwam niet in den grooten Balzac zijn intuïtie als kunstenaar - waardoor hij, of hij het weet dan niet, of hij het wil dan niet, de wijsbegeerte nader staat dan de wetenschap - deze intellectueele afhankelijkheid te boven, zijn personen zouden tabellen, geen karakters zijn.

Toch bewijst de onberedeneerde, overmatige bewondering voor het zoogeheeten mensch-scheppend talent van Balzac in sommigen onzer tijdgenooten, dat deze zelf aan de ware, filosofische zelfonderscheiding nog niet toe zijn en het op zijn allerbest juist hebben gebracht tot het babbelen o v e r ‘Ideeën-kunst’ - dat zij ook nog niet vermogen uit eigen ‘immanent dogma’ louter en alleen menschen te creëeren, maar altijd weer steun zoeken aan het kwasi-objectieve, het collectieve dogma van moreelen en vooral van wetenschap-pelijken aard. En zoo duidelijk mogelijk blijkt dit uit de miskenning en de kleinachting voor dien eenen ideeën-kunstenaar bij uitnemendheid: Shaw - juist het meest van de zijde der zich-zelf-noemende ideeën-kunstenaars!

Shaw, evenals Hebbel, schept zijn menschen uit de synthetische Idee, voert hun handelingen terug op enkele elementaire drijfveeren, die hij als de werkingen van de Life-Force onderkent, krachtens eigen immanent dogma - en zoo dit bewijs noodig ware, dan zou zijn weergaloos-brillant oeuvre het leveren: dat zulk voortdurend demonstreeren van dezelfde grond-trekken nimmer tot ‘eentonigheid’ behoeft te leiden, waar die grondtrekken zich immers voor den scherpzinnige, den denkende, op eindeloos-verscheiden

wijze in eindeloos-verschillende karakters eindeloos vertoonen!

Ook Galsworthy schept menschen uit de synthetische Idee, uit een enkel immanent dogma - al valt dat in zijn romans, door de andersgezinde en andersgetinte beschrijvingen, minder op dan in Shaw's geserreerd tooneelwerk. Elke ‘Preface’ van Shaw is niets dan een exposé van het onderhavige ‘immanent dogma,’ waarvan de dramatiseering dan volgt in het stuk-zelf - en dit is de reden, waarom onze hedendaagsche lezers de prefaces overslaan en de hedendaagsche critici, die nog steeds niet verder zijn dan litterair positivisme, er zich van afmaken met een hooghartig gebaar en een half dozijn bêtises. Pas van een wijsgeeriger geslacht zal dezen uit de synthetische Idee scheppenden artisten een ruimer, dieper belangstelling ongetwijfeld te beurt moeten vallen.

Buckle, Taine, Renan en hun nasleep hebben zich, zooals we weten, tot woordvoerders en propagandisten van het litterair positivisme gemaakt, Zola werd er een der grootmeesters van, maar zelfs de zoo anders-gezinde, zich in vele opzichten bij den geest van Hebbel aansluitende Ibsen toont in ‘Spoken’, in ‘Peer Gynt’, in ‘Brand’, in ‘Rosmersholm’ hoezeer hij onder de bekoring is geweest van dat alles-verklarend positivisme.

En hoezeer begrijpelijk is dit algemeene enthousiasme voor Comte en voor Darwin als we ons rekenschap geven van het fascineerende dat er wel moest uitgaan van zooveel pas-ontdekte waarheden en wetten, waarmee men zelf zóó volop tevreden is, als antwoord op alle vragen en verklaring van alle raadselen, dat men zich geen individuen, geen geslachten kan denken, die niet daardoor bevredigd worden. Hoe meer men zelf naar stelligheid dorst, d.w.z. hoe dogmatischer men is, hoe minder men tegelijk de andere

nooden van anderen begrijpen kan. Voor Auguste Comte en zijn geestverwanten zijn godsdienst en metaphysica niets dan de kinderkwaaltjes van een onvolgroeid geslacht, de liefhebberij van onvolgroeide individuen, kwezels en vrouwen. Want zij kennen het verlangen naar Eenheid evenmin als het heimwee naar het Begrip; en wat zij niet begeeren is minderwaardig. De redeneering van alle dogmatici in alle tijden.

Niemand ontkomt aan de suggestie - het is een algemeene verrukking. De menschheid heeft een nieuwen sleutel in handen gekregen, op alle tot dan onwrikbaar gesloten vertrekken wordt hij beproefd en ziet, o wonder, o vreugde, alle sloten springen los, als bij tooverslag, de gesloten vertrekken, de duistere gewelven gaan wijd open en stroomen vol licht. Het gaat overal op, het klopt, het 'bewijsmateriaal' golft in stroomen van alle kanten aan, het is bewezen.

Is er krasser bewijs noodig, dan dat een sleutel op alle sloten past voor een geslacht dat, toegerust met alle hoedanigheden, maar van ééne verstoken, nimmer zal beseffen, dat alle sleutels op alle sloten passen omdat Slot en Sleutel één zijn!?

In de litteratuur projecteert, we zeiden het al, het wetenschappelijk positivisme zich tot realisme en naturalisme. De 'psychologie cérébrale,' de 'sociologie,' de 'anatomie sociale' moeten, toegepast op de menschelijke natuur, op de menschelijke hartstochten, daar evenzeer als elders, onfeilbaar brengen tot het blootleggen van die 'invariables lois naturelles,' welke voor Fourier de grondslagen tot zijn phalanstères zijn geweest.

Het gansche leven wordt beheerscht door een aaneenschakeling van 'causes et effets,' en in zijn grondslagen afdoend

verklaard door ‘milieu,’ klimaat, heriditeit, economische verhoudingen en nog veel meer van dien aard.

Wat er bij dit totaal ontbreken van zelfonderscheidend Begrip van de zoogeheeten ‘wetenschappelijke’ psychologie moet terechtkomen, blijkt nergens duidelijker dan in een boek, dat we in verband met ons speciaal onderwerp niet zwijgend voorbij kunnen gaan. We bedoelen ‘La foule criminelle’ van Scipio Sighele, 't welk tegen het einde van de vorige eeuw ook hier te lande nogal opgang heeft gemaakt en dat geheel is gebaseerd op den uitgesproken voorkeur voor, ja, de verheerlijking van het positivisme naar Auguste Comte. Het werk behandelt het onderscheid tusschen de handelingen, in sommige, bepaalde gevallen, van den mensch als individu en die van den mensch in de collectiviteit - onderscheid waarop onze gansche onderhavige arbeid is gebaseerd - de schrijver gaat daarbij uit van de stellingen van Spencer en van Comte, ‘que la société humaine doit être considérée comme un seul homme, qui ait toujours existé.’

In dit met de kenmerkende pompeuse pedanterie der moderne wetenschappelijken geheeten ‘Spenceriaansch axioma’ treedt wel duidelijk de geest naar voren van een geslacht, dat de wijsbegeerte van Plato als ‘rêveries inutiles et dangereuses’ ter zijde heeft geschoven - van hem, die gezegd heeft, dat een ‘niet onderzocht leven niet levenswaard is’ - en waarin dan ook alle zelfkennis en alle historisch begrip verloren ging. Hoe anders kon het Spencer - die over menschen als over ‘bouwsteenen’ pleegt te spreken! - zoo volkomen zijn ontgaan, dat alle machtige, geestelijke conflicten, waarvan de historie gewaagt, symptomen zijn van een fundamenteel, onoverkomelijk en onverzoenlijk verschil in bouw en functie tusschen Individu en Collectiviteit? In eenzijdig dogma-

tisme zich blind starend op een uitteraard gebrekkige en onvolledige ‘objectieve kennis’ van ‘de natuur’, vergelijkt de wetenschappelijke psycholoog den mensch naar believen en naar hartelust met bouwsteenen, polypen en koraalriffen en het poovere en ontoereikende van deze ‘objectieve methode’ springt pas recht in het oog, als er over gecompliceerde menschelijke roerselen, impulsen, daden en handelwijzen wordt gesproken, ten opzichte waarvan het ‘begrijpen’ zich pas recht duidelijk doet kennen als ‘zijn’. Hoezeer Sighele nog steeds in dezelfde geestessfeer vertoeft, hoezeer het ook hem aan zelfonderscheidend Begrip ontbreekt, komt al dadelijk en zéér karakteristiek aan den dag in zijn vergelijking tusschen Schopenhauer eenerzijds, Spencer en Comte anderzijds. ‘Schopenhauer affirme que le monde est un macanthrope et par cette seule parole dérivée du grec, il exprima la même pensée que Comte et Spencer,’ zegt hij - maar het curieuse ligt in wat voorafgaat: ‘En effet, la philosophie de Schopenhauer, bien qu'elle renferme des pages splendides dictées par une méthode positive, est cependant théorique et à priori, tandis que celles de Spencer et de Comte sont basées sur l'observation et sur l'expérience. Le point de départ est donc différent, mais le but atteint est le même.’ Hoe zuiver vertoont zich hier het beeld van den bevangen geest, die een simpele waarheid rakelings voorbijgaat en toch niet vermag op te merken, door zijn anderen bouw, in verband met zijn andere functie: het ‘apriorisme’ van Schopenhauer en de ‘observation et expérience’ van Comte en Spencer brengen in d e z e l f d e periode tot d e z e l f d e uitkomsten en nóg begrijpt degeen die het opmerkt niet, dat alle ‘observation et expérience’ niets kan zijn, nooit iets anders is dan de zelfprojectie van het zoekende Ik, dat alleen vermag te zien wat het al weet en niets dan eigen spiegelbeeld, eigen immanente waarheden

terugvindt in ‘de verschijnselen’, in de zoogenaamd objectieve ervaring, waarvan hij dus ook niets leert dan die eigen immanente waarheden te formuleeren! Ware het anders, hoe zouden - niet ééns maar steeds - ‘apriorisme’ eenerzijds en ‘observation et expérience’ anderzijds tot dezelfde uitkomsten kunnen voeren?

Op het ‘axioma’ van Spencer bouwt Sighele voort, maar hij weet toch al wel, dat het niet altijd opgaat in zijn volle rigorisme - dat collectiviteiten niet steeds zóó getrouw de eigenschappen der samenstellende individuen spiegelen, als Comte en Spencer het hebben gezegd, daarom keert hij nog eens tot de (volkomen ontoereikende en onlogische) vergelijking met de bouwsteenen terug en verklaart dat ‘non seulement l'homogénieté, mais aussi l'union organique est nécessaire entre les unités, afin que l'agrégat qu'elles forment reproduise leurs caractères.’

En deze homogeniteit, deze ‘union organique’ vooral, zou dan bestaan tusschen... de leden eener familie of de individuen ‘qui appartiennent à la même classe de la société.’ Zulk een ‘agrégat’ moet een ‘organische eenheid’ heeten! Ziedaar nog eens weer de oude maatschappelijke distinctie, de oude indeeling in kunstmatige groepen, als ‘werkelijkheid’ voorgesteld, welke steeds door het Begrip - reeds door het onvoldragen begrip van het Humanisme - zijn en worden als onwerkelijk verworpen, plaats maken moeten voor de groote, diepe fundamenteele verschillen tusschen Geest en Geest, tusschen ‘Platonisch’ en ‘Aristotelisch’ temperament, tusschen ‘Man of Fact’ en ‘Man of Idea’, tusschen ‘Eenheidzoeker’ en ‘Eenheidschuwer’, ‘La foule est, en effet, un agrégat d'hommes hétérogène par excellence, puis qu'il est composé d'individus de tous les âges, des deux sexes, de toutes les classes et de toutes les conditions sociales, de tous les degrés de moralité et de culture..’

Men ziet het, geen van de groote, reëele, intellectueele en zedelijke onderscheidingen tusschen menschen en menschen wordt ook maar genoemd, wordt ook maar gevoeld. Want ‘moralité’ en ‘culture’ zijn hier, zoo goed als elders ‘intelligence’, ‘bon sens’, ‘crime’, ‘coupable’, ‘innocent’, uitsluitend in de plat-conventioneele, practisch-juridische beteekenis genomen, zonder een spoor van critisch (zelf-critisch) onderzoek naar den zin en de draagwijdte dier woorden, welke toch de grondslagen vormen voor het gansche werk! Inderdaad, men kan niet zeggen, dat de wetenschappelijke psychologie zich aan ‘rêveries dangereuses et inutiles’ heeft schuldig gemaakt.

Bedenkelijker nog is, dat zelfs de onmiddellijke objecten van het onderzoek-zelf - de impulsen van de massa - niet eens worden ‘in factoren ontbonden’: noch ‘l'amour de la patrie’ - ‘qui depuis les 300 des Thermopiles aux derniers martyrs de l'indépendance italienne, forme, pour ainsi dire, dans l'histoire une route sacrêe’ - noch de ‘crime politique’, waarmee simpel-weg alle revolutionnaire gewelddaden worden aangeduid, heeft de ‘psycholoog’ in hun wezenlijke beteekenis geanalyseerd. Ze staan als ‘goede’ en ‘slechte’ massa-impulsen tegenover elkaar, als in het brein van den eerste den besten ‘maatschappelijke steunpilaar’.

Waar derhalve de redelijke onderscheidingen, die het pure begrip creëert, zoo volkomen ontbreken, waar, naarmate er van gecompliceerder uitingen en impulsen sprake is, minder hulp kan worden verwacht, van ‘les lois fatales d'arithmétique psychologique’ - en de natuurwetenschappelijke objecten - polypen, koraalriffen en steenen - dan tegelijkertijd ook minder doordachte werkelijke, zuivere analogieën bieden - daar moet de psycholoog, om de fictie van zijn ‘objectiviteit’ overeind te houden, wel zijn toevlucht nemen

tot de ondoordachte en onwerkelijke analogie: de steeds netelige metaphoor!

We moeten hier wel onderscheid maken tusschen de argumentatieve en de illustratieve metaphoor. De laatste is eenvoudig een verhelderende toelichting op wat uit het zuivere begrip is ontvouwd en gedemonstreerd, als hulp aan den lezer, of als versiering bedoeld en ten slotte dan ook volstrekt niet onmisbaar. De groote philosophen hebben nooit bezwaren gehad tegen de illustratieve metaphoor: Spinoza maakt er telkens gebruik van ‘tot een voorbeeld’ en Kant geeft zelfs ergens een soort van verontschuldiging, dat het karakter van zijn werk ze niet steeds en nooit in ruime mate gedoogt!

De argumentatieve metaphoor echter moet dienst doen om iets te ‘bewijzen’, dat uit het begrip niet bewezen kan worden en niet bewezen is - ze is de misleidende, nietszeggende, schoonklinkende gelijkenis, die men, zooveel men wil, van den kansel en in de politieke vergadering kan gaan hooren en Sighele, die immers nooit iets ‘à priori’ beweert, maar alles fundeert op ‘expérience et observation’, maakt er een overvloedig gebruik van, 'twelk de ontoereikendheid van de ‘méthode positive’ in het gebied der menschelijke roerselen en impulsen duidelijk ineens weer in het licht stelt.

En aldus kan hij dan, vastgebonden aan het dogma van Spencer als een geit aan zijn paaltje, niet bij machte zich daaromheen vrijer te bewegen dan het hem toegemeten touw gedoogt, ondanks flitsen van inzicht, niet verder komen dan het ‘vormloos vermoeden’ van een simpele waarheid - die hij telkens rakelings passeert, die hem telkens rakelings passeert - dat elke collectiviteit in wezen is ‘une foule criminelle’ (juist omdat geenszins op deze eenvoudige wijze ‘les caractères de l'agrégat sont déterminés par les caractères des unités qui le composent’) en

dat zulk een ‘foule’ volstrekt niet in grooten getale vereenigd behoeft te zijn, om door ‘imitatie-zucht’, ‘suggestie’ en ‘psychische besmetting’ krachtens spitsvondige kans- en andere berekeningen, tot misdrijven te komen, - maar dat ze dit reeds uitnemend kan en doet in de personen van hare vertegenwoordigers, gelijk ons Versailles met onmiskenbare duidelijkheid leert. Te denken, dat deze gansche barbaarsche santekraam, deze heele ‘arithmétique psychologique’ gemist had kunnen worden bij een fundamenteel inzicht in de fundamenteele inferioriteit en potentieele misdadigheid van elke collectiviteit.

Doch hetzelfde ‘positief-wetenschappelijke’ instinct, hetwelk we in een vorig hoofdstuk als in den grond ‘maatschappelijk’ hebben trachten aan te toonen en dat dan ook, naar we reeds zagen en nog duidelijker zullen zien, voortdurend grondslag tracht te worden van min of meer omvattende organisaties, staat uitteraard, bij Sighele zoo goed als bij Spencer, dit inzicht en daarmee het besef van de fundamenteele tweespalt tusschen Individu en Collectiviteit in den weg. En de ‘gebonden’ intelligentie verschaft ook hier de formule aan het immanent instinct: Sighele heeft wel opgemerkt, dat de groote gedachten van hervormers en wijsgeeren door de ‘foule’ van hun tijd verworpen worden, maar hij heeft er dit uitsluitsel op gevonden, dat het juist recht goed is, wanneer pas langzamerhand de groote gedachten gemeengoed worden en de (door hem-zelf gecursiveerde!) allerlaatste zin van zijn werk leert ons, dat ‘le despotisme de la majorité se réduit au despotisme des idées géniales, quand l'application en est opportune et mûre’ - nadat hij ook reeds in den aanvang heeft beweerd, dat ‘Le fond des idées que nous méprisons aujourd'hui comme trop communes, parce qu'elles courent sur toutes les

bouches, est donc formé des intuitions - autrefois miraculeuses et maintenant vieillies - des philosophes de l'antiquité; et les lieus communs des discours les plus ordinaires ont commencé leur carrière comme étincelles brillantes d'originalité.'

Ware van dit alles ook maar iets werkelijk waar, de vijandschap tusschen redelijk Individu en redelooze Collectiviteit zou inderdaad een fictie wezen, doch het zelfonderscheidend Begrip voert ook hier tot andere uitkomsten; n i e t s van de 'idées géniales' der groote denkers en hervormers blijft er na het proces van verstarring en dogmatiseering, 't welk we in den breede omschreven, in de menigte over dan hun doode formule, hun spotvorm en tegendeel, waarvan de collectiviteiten zich wel bedienen m o e t e n , daar ze zelf niet tot creëeren bij machte zijn. Want alle creatie is zelfherkenning, zelfonderscheiding van het absolute, dat zich juist in de collectiviteiten vergeet. En wanneer dan ook die 'idées géniales' door hun 'duisterheid' of door hun ongeschiktheid om tot 'idées utiles' te worden verwerkt, aan dat proces ontsnappen, dan kunnen ze ook nooit tot gemeenplaatsen worden - zooals de aphorismen van den 'duisteren' Heraklitus en de uitspraken van Plato wel bewijzen.

Maar welk een chaos in een geest, die 'la foule' demonstreert als licht tot misdrijven geneigd en uitteraard inferieur - en tegelijkertijd (pour les besoins de la cause!) de 'majorité' bij uitstek aangewezen acht om de geniale gedachten der groote denkers en hervormers ongeschonden te bewaren en op het geschikte oogenblik toe te passen! Deze 'chaos' heerscht overal, waar het onderscheidend regelend Begrip, het 'cogitare' in de opvatting van Augustinus ontbreekt - en menig 'wetenschappelijk' werk dankt zijn 'geleerd' aanzien uitsluitend aan den chaos in

het brein van zijn maker. Want perfectioneeren is simplifieeren, of het vulkachels dan wel gedachten betreft.

Inmiddels is Sighele's slot-uitspraak - door hem zelf, blijkens den nadruk, dien hij erop legt, terecht als fundamenteel gevoeld - ook voor ons het kardinale punt van de gansche bewijsvoering en van den geestestoestand, door die bewijsvoering weerspiegeld. Zij is de erkenning, de verheerlijking van de collectiviteit, ingeschapen door de democratische, min of meer ‘socialistische’ gezindheden van den tijd, de spitsvondige, vernuftige redding van het essentieele in het Spenceriaansche dogma - 'twelk als ‘wetenschappelijke grondslag’ van die gezindheden nog dienst moet doen, zelfs waar toch reeds een begin van vermoeden omtrent het fundamenteel verschil tusschen ‘individueelen mensch’ en ‘mensch in de collectiviteit’ voorhanden is!

Ze formuleert tegelijkertijd - die slot-uitspraak - de opvatting der wetenschappelijken van het Promentheus-probleem, hun beoordeeling van Prometheus, die is en moet zijn een veroordeeling, bij deze algeheele miskenning der werkzaamheid van het persoonlijke, creatieve intellect, van de werkzame, tegenstrevende persoonlijkheid.

In zulk een systeem is het levende individu even volkomen uitgeschakeld als in een systeem, dat op Openbaring en Absolutisme berust. Het ‘Soyons Soumis’ van Bossuet is vervangen door Comte's ‘Que c'est doux d'obéir’, 'twelk met eindelooze variaties in alle mogelijke moderne collectiviteiten dienst zal doen.

Voor de dragers van het oude, nationale, kerkelijk-maatschappelijk dogmatisme was Prometheus een misdadiger, die zich vergreep aan de goddelijke wetten in hunne aardsche vertegenwoordigers - voor de dragers van het moderne internationaal-wetenschappelijke dogmatisme is Prometheus een dwaas, die - en dat nog wel zonder eenige

officieele bevoegdheid! - de hand wil uitsteken naar de ‘invariables lois naturelles’, waardoor immers ook de mensch en zijn leven zoo onwrikbaar worden beheerscht!

Moderne Prometheus-opvattingen.
Promotheus de Dwaas.
(Vervolg.)

We hebben echter gezien, dat in een periode van overwegend wetenschappelijke gezindheid de menschheid niet zoo maar louter ‘voor de wetenschap’ leeft, maar dat al zijn overwegingen en inzichten, plannen en projecten het kenmerk van zijn wetenschappelijke gezindheid dragen. Zal hij in zulk een periode streven naar het vormen van een nieuwe collectiviteit, dan zal dat er ook een op w e t e n s c h a p p e l i j k e n grondslag wezen. Zoo is het dan ook met de door de negentiende eeuw voortgebrachte nieuwe collectiviteit, de socialistische collectiviteit, inderdaad gesteld. De ‘Internationale’ draagt in al haar geledingen de kenmerken van het internationaal wetenschappelijk collectivisme en stemt in haar wezen en doeleinden volkomen overeen met de oude kerkelijk-maatschappelijke collectiviteiten. Het eigenaardige en misleidende is hier echter, dat haar leden verstrooid zijn over de bestaande nationale collectiviteiten en ten opzichte daarvan in de minderheid en in de oppositie verkeerend, in schijn de rol van ‘Prometheus’ spelen. L o u t e r i n s c h i j n - naar we hopen aan te toonen, maar die schijn wel zóó bedrieglijk, dat schier niemand aan de van het Prometheus-beeld uitgaande suggesties en attracties ontkomen is.

Zoo ontstaan dus, parallel aan elkander, de twee nieuwe collectiviteiten, welke de negentiende eeuw heeft voortge-

bracht, de niet-strijdbare wetenschappelijke, die de vroegere kerkelijke vervangt, de strijdbare Internationale, die de vroegere nationale vervangt, gemeenschappelijk uit de in een voorafgaande periode gecreëerde wijsgeerige gedachten, krachtens precies hetzelfde proces van verstolling en stremming, waardoor eenmaal de Middeleeuwsche kerk uit de oorspronkelijk-Christelijke gedachte ontstond. De professor is in die constellatie de theoloog, de wetenschap is de theologie van de negentiende eeuw - de kerkelijke theologie en haar verkondigers tellen dan immers nauwelijks meer mee...

In het vorig hoofdstuk hebben we de progrès-gedachte van Comte trachten te doen zien als de verstarring van Hegel's Proces-gedachte. Voor Hegel is het Proces, is de Beweging eindeloos, eeuwig, het Leven zelf, voor Comte is al het aan eigen tijd voorafgegane een proces, een ontwikkelingsgang met de philosophie positive als definitief resultaat en besluit.

Volkomen op dezelfde wijze heeft Marx uit Hegel's 'Widerspruchslogik' zijn dogma van den klassestrijd afgeleid - eveneens met dien verstande, dat voor Hegel de 'Widerspruch' de grondslag, het wezen, de inhoud des levens is, eeuwig en eindeloos als het leven zelf, terwijl Marx, juist als Comte in z i j n categorie, de opheffing van die Widerspruch van bepaalde handelingen door bepaalde klassen volgens bepaalde lijnen in het uitzicht stelt. Deze beperking van de Proces-gedachte daar, en van de Widerspruch-gedachte hier, is er dus welbeschouwd evenzeer de vernietiging van, als de Middeleeuwsche dogma's en voorstellingen het waren van de Christelijke onderscheidingen, gedachten en symbolen.

Aldus is het ontstaan van de modern-socialistische organisatie, de Marxistische collectiviteit een merkwaardige

bevestiging van wat we van het begin af over ontstaan en wezen van collectiviteiten hebben aangetoond. In hun onmiskenbaar streven naar religieuse vervoering en metaphysische verdieping vertoonen de systemen van Saint-Simon, Fourier en Proudhon, naast de elementen van wetenschappelijk dogmatisme, evenzeer de elementen van primitief Christelijk gevoel, doch ontdaan van den redeloos-geworden verstervingswil. De geest van het Saint-Simonisme is door een der beroemdste Saint-Simonisten, namelijk Heine, in allen eenvoud aldus geschetst:

> 'Wir wollen hier auf Erden schon
> Das Himmelreich errichten.'

Overal klinkt duidelijk het verlangen naar rechtvaardigheid, broederlijkheid, algemeene menschenliefde, maar ook naar levensvreugde in volle vrijheid. De mogelijke verzoening van wat zoo lang vijandig aan elkaar is geweest, Christelijk ideaal en Grieksch ideaal, Deugd en Vreugd, oefent op de scheppende geesten van de Romantiek, Heine, George Sand, Chopin, De Musset een machtige bekoring uit - maar ditzelfde verhevene en rechtvaardige staat, als alle zuiver idealisme, het verkrijgen van bepaalde materieele resultaten en voordeelen in den weg. Deze worden door haat, niet door liefde verkregen, want ze moeten anderen ontwrongen worden, deze worden niet door droomende enkelingen, maar door een actieve, van haat bezielde massa bereikt.

Karl Marx komt de eer toe, die hatende actieve massa te hebben gevormd, hij kan derhalve de Luther of wellicht eerder nog de Calvijn van het socialisme worden genoemd.

En zooals we indertijd zeiden, dat de Reformatie niet met het optreden van Luther begint, maar daarmee eindigt, zoo kunnen we nu zeggen dat het Socialisme in den ideëelen zin niet begint, maar eindigt op het tijdstip van het beroemde

Marxistische manifest, den machtigen oproep aan de Proletariërs aller Landen. De zoogenaamde voorloopers, Hieronymus van Praag, Johannes Huss en hun eenzame geestverwanten waren inderdaad de eenige dragers der zuivere reformatie-idealen, de zoogenaamde voorloopers, Saint-Simon en Fourier waren de eenige dragers der zuivere individualistisch-socialistische idealen. Met Luther was het uit, met Marx is het uit. Elke poging om in een organisatie idealen te verwerkelijken, doodt die idealen en maakt ze tot hun spotvorm en tegendeel: collectieve belangen.

Zal die collectiviteit zich vormen en consolideeren, zal ze het individu geheel en al absorbeeren, dan geldt ook voor haar de vaker geciteerde uitspraak van Nietzsche, dat een Volk (= collectiviteit) niet kan leven en blijven leven, zonder te 'waardeeren' en wel anders te waardeeren dan de 'buurman' waardeert.

De behoefte ontstaat dus aan een scherpe grens (distinctie) tusschen eigen en andere collectiviteiten, hier te meer, waar geen landsgrenzen, rasgrenzen die rol van merkteeken vervullen kunnen.

Er is bovendien behoefte aan een leer, een dogma, waardoor het gemeenschappelijk streven dien schijn van bovenpersoonlijke noodzakelijkheid en belangeloosheid verkrijgt, die den belanghebbende doet vergeten, dat hij slechts opkomt voor zijn belang (zooals de ficties van het Heilig Recht en de Heilige Orde den maatschappelijken steunpilaar doen vergeten dat hij opkomt voor zijn geldkast) en die den niet-belanghebbende meelokt in de strijdende gelederen. Doch dit steunende dogma, die leer kan niet uit de versmade 'Christelijke ideologie' afkomstig zijn, noch uit de moraal-filosofie, die immers evenzeer voor den 'wetenschappelijke' een 'overwonnen standpunt' is, ze moet van wetenschappelijke herkomst wezen, slechts daarvoor zijn

de moderne koppen en kopstukken toegankelijk. En de zoo geliefkoosde ontwikkelingsgedachte mag er allerminst aan ontbreken.

Dat noodzakelijk grensbepalend dogma is de fictie van den klassestrijd.

Die leer, welke het streven naar de vervulling van bepaalde stoffelijke eischen en oogmerken een schijn van bovenpersoonlijke noodwendigheid verleenen moet, is het Historisch Materialisme.

Beide produceerde de geest van Marx; krachtens zijn bouw en functie, beide zijn geboren uit de eeuwige nimmer-falende instincten van den machtigen organisator, niet uit het scheppend Begrip van den dialecticus. Hoezeer de behoefte aan - en derhalve het ontstaan van - zulk een algemeene leer, die voor de leden van een organisatie de persoonlijke, innerlijke waarheid der volslagen individuen uit het dan verstreken tijdperk vervangen moet - samenhangt met het ontstaan eener organisatie, blijkt uit voortbrengselen als de ‘Christelijke Topografie’ van Cosmas Indicopleustes, in het midden van de zesde eeuw, als een ‘wetenschappelijke’ objectieve bevestiging van kerkelijke dogma's gegeven, en uit de met hetzelfde oogmerk geschreven, aan dezelfde behoefte beantwoordende ‘Politique tirée de la Sainte-Ecriture’ van Bossuet. Op deze ‘bewijs-voeringen’ konden zich de getrouwe Katholieken in de polemiek met geleerde ketters beroepen - juist zooals zich de socialist van de leer van Marx bedient, en zich daarbij nog verbeeldt, dat hij ‘objectief’ en ‘wetenschappelijk’ is boven den gevoels-socialist, als had hij ooit het gemeenschappelijk dogma aan zijn persoonlijk inzicht en zijn persoonlijk bevinden getoetst en gecontroleerd!

Dit wil niet zeggen, dat het ‘Historisch Materialisme’ niet ‘houdbaar’ zou zijn - de gedachtekracht en de

scherpzinnigheid van een man als Marx staan ons borg, dat we in zijn systeem-van-wereldbeschouwing een in-zich-zelf sluitend geheel bezitten. Maar zulk een geheel is ook Bossuet's ‘Politique tirée de la Sainte-Ecriture’ en Cosmas' ‘Topografie’. Noch tegen het eene, noch tegen het andere stelsel kan men redelijkerwijs argumenteeren - daar ze, als alle theologische systemen, aprioristisch en dogmatisch zijn, inkleedingen van immanente instincten en hartstochten. Men aanvaardt ze, of men verwerpt ze, zonder meer. Hoezeer dit waar is, toonde ons de geschiedenis van Lamennais, die naar zijn eigen vierboekig ‘bewijs’ voor de onbetwistbare superioriteit en autoriteit van de Katholieke kerk niet meer omkeek toen hij ontdekte, dat hij zijn democratische sentimenten slechts per abuis voor Roomsche sentimenten had aangezien, in de algemeene geestelijke verwarring dier periode, welke we eerder hebben geschetst.

Het historisch materialisme wordt dus de theologie van het Socialisme en evenals de oude theologie, is het ook een Janus met twee aangezichten. We zeiden het eerder, niet voor den geloovige, maar voor den ongeloovige, voor de polemiek en de apologie werden vanouds de theologische subtiliteiten ten toon gespreid, van den geloovige eischte men niets dan rechtzinnigheid, geen andere ‘bevoegdheid’ dan die bij het prevelen der belijdenis-formule blijkt. Den twijfelende, den spotter, sloeg men met geleerdheid en spitsvondigheid om de ooren en op den mond. Zoowel Pascal als Bossuet hebben ‘bewezen’ dat de eenvoudigste Katholiek, krachtens de zuiverheid van zijn ‘lumières naturelles’ superieur is boven den geleerdsten ongeloovige! Zoo vervangt ook het ‘onvervalscht proletarisch sentiment’ in het socialisme de subtiele en pompeuse ingewikkeldheden, waarmee de wetenschappelijke Marxist zichzelf en anderen leert goochelen, voornamelijk ten behoeve van propaganda

en polemiek tegen andersgezinden, en die hij, als goed lid van een gezonde collectiviteit, aanneemt en napraat op het gezag van den Meester, de Autoriteit.

Wat de fictie van den klassestrijd betreft, deze dekt volkomen de oude fictie van het nationalisme. In tijden van individualistisch-pantheïstische bezinning worden, tegenover de diepe fundamenteele overeenkomsten en de diepe fundamenteele verschillen tusschen mensch en mensch, de onbeteekenende bijkomstige verschillen tusschen volk en volk nauwelijks van eenig belang geacht. Alle geestelijke stroomingen, alle neigingen en conflicten, alles wat machtig en waarachtig is, wordt dan als 'internationaal' gevoeld. We toonden dat aan bij de bespreking van Renaissance en achttiende-eeuw, die dan ook beide cosmopolitisch voelen. Doch diezelfde onbeteekenende nationale verschillen worden tot geweldige werkelijkheden opgeblazen in tijden van collectief dogmatisme op nationalen grondslag. Eenerzijds werkt hier een geslotenheid voor wat werkelijk tusschen mensch en mensch overeenkomt en verschil uitmaakt, anderzijds het collectieve distinctie-instinct, dat steeds streeft naar zoo scherp mogelijke verschillen tusschen eigen en andermans collectiviteit, om de redelooze en willekeurige splitsing in nationale collectiviteiten een natuurlijk, redelijk, noodwendig aanzien te geven. Bij al dat praten over 'onzen volksaard' hebben willekeur en fantasie - en vooral 'les besoins de la cause' - zóózeer vrij spel, dat men, telde men de in verschillende geschriften opgesomde 'Hollandsche karaktertrekken' bijeen, tot de conclusie zou komen, dat de Hollander (en de Engelschman en de Franschman en elk ander 'man') alle mogelijke menschelijke eigenschappen bezit, wat ook inderdaad zoo is, maar wat degenen, die over een bijzonderen Hollandschen Volksaard oreeren, juist niet bedoelen! Reeds een opper-

vlakkige vergelijking tusschen de belangrijke producten der moderne Europeesche letterkunde toont, dat de ‘nationale verschillen’ bij de groote eeuwig-menschelijke drijfveeren en conflicten als een kaarsje zijn bij de zon. Op dat kaarsje echter staren al degenen zich blind, die voor het zonlicht van het redelijk inzicht gesloten zijn.

Dezelfde drang nu om de in nog hooger mate ongegronde, de volkomen fictieve verdeeling in klassen en de tot beperkte doeleinden ondernomen ‘klassestrijd’ als een (wetenschappelijk-vastgestelde) realiteit en noodwendigheid voor te stellen, inspireert den socialist zijn fantasieën over een speciaal ‘proletarisch rechtsgevoel’, een proletarisch bewustzijn, ja, een complete ‘proletarische psyche’, en, evenals de ‘volksaard’-fantasten, borduurt hij op zijn fictie alles wat het oogenblik eischt en wat den flauwsten schijn van aannemelijkheid vertoont. Als den ouden theologen, is het dezen modernen theologen slechts om ‘rechtzinnige’ conclusies, niet om zuivere bewijsvoeringen te doen.

Tot in de kleinste bijzonderheden laat zich de overeenkomst tusschen de oude nationale en de moderne internationale collectiviteit uit deze beide hoofdpunten doortrekken. We zeiden indertijd, dat de ‘verstarring’ van gedachte tot dogma zich o.a. aan ons voordoet als een verwarring van middel en doel: de primitief-Christelijke gemeenschap is een vereeniging van menschen, die al tezamen en elk voor zich een individueele heiliging beoogen, zij is een middel; de Middeleeuwsche Kerk kent geen streven meer dan eigen verheerlijking en eigen instandhouding, zij heeft zichzelf ten doel en offert daaraan de individueele heiliging het eerst en het grifst op. Juist zoo ‘De Partij’. Terwijl het oorspronkelijke, het gevoels-socialisme een gemeenschap van goed-willende individuen wilde zijn, die zoowel naar individueele volmaking als naar hervorming der onrecht-

vaardige maatschappelijke verhoudingen streefden, werd ‘De Partij’ haar eigen doel en werd aan de macht en grootheid van ‘De Partij’ datgene het eerst en het grifst opgeofferd, waarvoor ze heet te zijn gesticht: vrijheid en rechtvaardigheid. Met welk een snijdend sarcasme vertoont Ibsen in ‘De Volksvijand’, in ‘De Bond der Jongeren’, in ‘De Steunpilaren’ den sociaal-democratischen journalist, die voor ‘De Partij’ de hoogste, de edelste belangen zonder aarzelen vertreedt en ziet vertreden.

Evenals de Kerk, slaat ‘De Partij’ een al te grooten persoonlijken ijver, een al te fellen drang naar individueele volmaking, eerder met wantrouwen dan met welgevallen gade. ‘Pas trop de zèle’ was het parool van de Katholieke Restauratie - het is evenzeer het parool van de socialistische collectiviteit. De jonge seminarist, van wien Stendhal vertelt in zijn ‘Le Rouge et le Noir’, die het hoogste cijfer in dogmatiek (en wil men het nog rechtzinniger?) behaalt, wordt met een zeker wantrouwen aangezien.

Een nieuw moment in de vorming der ‘Eerste Internationale Collectiviteit’ is de drang naar wetenschappelijkheid. Lieden voor wie ‘Marx’ niets dan een idool is en ‘Hegel’ niets dan een klank, hebben niettemin de constante behoefte, Marx als ‘leerling van Hegel’ den volke te presenteeren - en dit maakt een te zonderlinger indruk, als men weet dat heel Europa - reactie en revolutie - zich in den tijd, waarin Marx opgroeide, leerling van Hegel kon noemen en dat b.v. in Toergenjef's ‘Vaders en Zonen’ èn de ‘vaders’ én de ‘zonen’ met onaantastbare Hegelische argumenten komen aandragen! Zoo kan men ook wel zeggen dat Bossuet een leerling van Jezus Christus was - maar er is met dat al bitter weinig overeenkomst tusschen het Evangelie van Jezus Christus en het Evangelie van Bossuet. Trouwens, we zagen het, dat geheele ‘leerling’-schap is een

term zonder inhoud, hier letterlijk slechts ‘pour épater le bourgeois.’

Zou men nu willen vragen, hoe dan de geestdrift van zoovele groote menschen, de algemeene geestdrift gedurende een zekere periode voor het Socialisme te verklaren is, dan ligt het antwoord opgesloten in een vergelijking tusschen de positie der nieuwe socialistische collectiviteit te midden van de bestaande nationale collectiviteiten en de positie van de Kerk gedurende de Fransche Revolutie. We hebben over dit laatste indertijd reeds gesproken. De Kerk was onttroond, ontluisterd, in beklagenswaardigen toestand gebracht onder de ijzeren dictatuur van een fel-anticlericale meerderheid. Uit de kelders en holen, waarin priesters - als vroeger de vervolgde eerste Christenen in catacomben! - heimelijk en schuw de mis bedienden voor een troepje getrouwen, waarvan de aanblik een heugenis aan Christelijk communisme en Christelijke armoede wakker moest roepen, steeg klagelijk de kreet van ‘gewetensvrijheid’ op, en verteederde tot tranen toe de Hugo's en de Lamennais, de Vigny's en de Chateaubriand's. Pas toen het bleek, dat de Kerk allerminst ‘gewetensvrijheid’ bedoelde, maar vrijheid om tot macht te komen, pas toen duidelijk werd, welk een gruwzaam misbruik de herstelde Kerk van die macht tegenover andersdenkenden maakte, genazen de poëten van hun misplaatste verteedering en gaven zich aan den opnieuw ontluikenden revolutie-geest. Zoo was het steeds. Reeds Pierre Bayle in zijn ‘Commentaire philosophique sur ces paroles de J.C. ‘Contrain-les d'entrer’ spreekt over de absurde tegenstelling tusschen den eisch der Engelsche Katholieken voor gewetensvrijheid en de feroce onverdraag-zaamheid der Fransche Katholieken. Maar dit geldt van elke collectiviteit - steeds zegt ze ‘Recht’ en bedoelt ze ‘Macht’.

Volkomen op deze wijze hebben zich alle groote geesten

en zuivere gemoederen van de tweede helft der negentiende eeuw - Wagner en Ibsen, Strindberg, Anatole France, Galsworthy en Shaw - voor het verdrukte, recht-envrijheid-vragende socialisme verteederd, en allen zijn ze genezen, toen ze het fundamenteele onderscheid leerden vatten tusschen de rechtmatigheid der eischen (ook de eisch der Katholieken was op zichzelf rechtmatig) en de gemoeds-toestand van hen die ze stelden, en die geen rechtvaardigheid en geen vrijheid en geen redelijkheid, maar macht beoogden, en wraak, en vergelding en vooral de glorie van 'De Partij', die tegelijk hun eigen glorie beduidde, zonder recht te weten waartoe.

En in dit verband is de vergissing dubbel verklaarbaar, omdat het moderne socialisme heet te zijn voortgekomen uit het oude gevoelssocialisme. Inderdaad i s het er uit voortgekomen, zooals de Kerk uit het Geloof-door van het geloof te vervreemden en tot het tegendeel ervan te worden.

Het verschil tusschen het oude gevoelssocialisme en het moderne 'wetenschappelijke socialisme' ligt opgesloten in het verschil tusschen de individualistisch-pantheïstische formule 'Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap' en de collectivistische formule 'Proletariërs aller landen, vereenigt U', op den basis van klasse-antagonisme.

De overgang van het een tot het ander beteekent niet minder dan de overgang van een rechtseisch tot een machts-eisch, van den wijden droom eener betere en gelukkiger menschheid, waartoe de persoonlijke volmaking een niet geringe factor zal moeten zijn - naar het plan eener veranderde productie en daarmee samenhangende 'economische verhouding', waarvan het tot stand komen 'historisch-noodzakelijk' heet, waaraan dus het individu door zijn persoonlijke gedragingen niets verhaasten en niets vertragen kan, maar die, niettemin - zonderlinge tegenstrijdigheid -

door de strijdbare massa bevochten moet worden ten voordeele van een bepaalde groep, hun eigen groep.

Dat dit hemelsbreede onderscheid inmiddels toch maar niet werd en wordt opgemerkt, is uit vele opzichten verklaarbaar, en in het algemeen reeds uit de onfilosofische, positief-wetenschappelijke gezindheid van den tijd. Het geschil tusschen Saint-Simon en Auguste Comte, kan, zeiden we, ruim opgevat, gelden als een symbool van het verschil tusschen de oude romantisch-filosofische en de nieuwe positivistische periode: Saint-Simon eischte ook voor Plato een tempel in zijn toekomststaat, maar Comte, smadelijk gewagend van Plato's 'rêveries dangereuses et inutiles' wilde slechts Aristoteles zijn tempel gunnen. En de geest van Comte overwon en het geslacht dat na 1840 opkwam, haalde den Plato-tempel omver, boven de poort waarvan het 'K e n U Z e l v e' is gegrift. Inderdaad ging de zelfkennis verloren, dat is: de waarachtige menschenkennis, die zelfbetwijfeling en zelfonderscheiding is, en in plaats daarvan trad als immer zelfverzekerdheid en zelfoverschatting, de intellectueele zelfverzekerdheid van den wetenschappelijke, de zedelijke zelfoverschatting van den socialist, de zelfverzekerde zelfoverschatting van den wetenschappelijken socialist.

Is het dan te verwonderen, dat in zulk een tijd het onderscheid tusschen partij-liefde (als patriottisme een vorm van eigenliefde en wel een zóó naakte, dat bij de groote botsing de oude, verkapte, verpoëtiseerde vorm glorieus overwon!) en menschenliefde, tusschen machts-eischen en rechts-eischen niet werd gevoeld?

Is het verder te verwonderen, dat nog minder werd gevoeld het, ook wel moeilijker te vatten, onderscheid tusschen de zedelijke waarde van de gestelde eischen en de zedelijke onwaarde van de eischers?

En als om voor dit aan zuiver Begrip zoo misdeelde geslacht de verwarring nog te vermeerderen, waren er dan de tot propagandistische doeleinden opzettelijk, dan wel in zelfmisleiding en opwinding argeloos-weg aan de ‘overwinning van het Proletariaat’ vastgeknoopte rooskleurige utopieën, ontleend aan de oude ideologie en terminologie van het individualistische gevoels-socialisme en daarmee dan ook volkomen in harmonie. Want al is het op zich zelf niet redelijk, de menschelijke volmaking te verwachten - daar het onvolmaakte, in den letterlijken zin, het gebrokene juist ‘het leven’ in stand houdt -het is wel redelijk, eenmaal de mogelijkheid verondersteld, aan de vervulling ervan de heerlijkste verwachtingen vast te knoopen, doch het gansche corps van collectivistisch-socialistische theologen is er met alle vernuft en subtiliteit nog nimmer in geslaagd het verband tusschen de verwerkelijking van alle Marxistische eischen en idealen en de vermeerdering van menschelijk geluk, de verhooging van het algemeen zedelijk gehalte bloot te leggen. En het eigenaardige is, dat het echte partij-socialisme dit alles ook eigenlijk niet meer bedoelt en tegelijkertijd zelf niet weet, dat ze het eigenlijk niet bedoelt, zoodat het de utopieën van het oude socialisme met zich meesleept als iets, dat in zijn eigen organisme absoluut niet meer past, zonder het zelf te merken.

Dit alles zijn de geestesvruchten van een geslacht, dat van Plato niet meer wilde weten, en we herinneren in dit verband aan onze vergelijking in het eerste gedeelte van dit werk tusschen Morus' ‘Utopia’ en Plato's ‘Staat’. Plato onderstelde tot zijn oogmerk een geslacht van filosofen, maar koestert zelfs van die menschen nog gematigder verwachtingen dan Morus koestert van zijn onnoozele Utopiërs, die zich alleen in uiterlijke dingen, in ‘productie-wijzen’ en maatschappij-inrichting van gewone lieden onder-

scheiden. Niet de wijze zelfonderscheiding en zelfbetwijfeling van Plato, maar de primitieve, haast zeide we: barbaarsche zelfverblinding van Morus is de geest van het ‘collectivistisch’ socialisme, zelfverblinding en haat, noodzakelijk tot het bereiken van bepaalde oogmerken, maar die tegelijkertijd een andere geaardheid, dat is: een andere menschensoort vereischen, in wie dan van het oude idealisme niets dan de termen meer over zijn, zonder dat zij-zelf het beseffen.

Uit al die begripsverwarringen ontstond het troebele beeld van den Proletarischen Held, die een Prometheus schijnt, omdat hij door de constellatie van ‘De Partij’ in en tegenover de nationale collectiviteiten, een onderliggend rechtsbeginsel schijnt te vertegenwoordigen, maar die geenszins een Prometheus is, omdat hij ook tot een collectiviteit behoort, collectieve idealen spiegelt, die als altijd collectieve belangen zijn, en die zich in niets onderscheidt van de tienduizenden, de honderdduizenden andere partij-genooten. Daarom zijn alle Proletarische Helden hetzelfde, zeggen ze allemaal precies hetzelfde en gedragen zich allemaal op volkomen dezelfde wijze. De Proletarische Held heeft niets van de grootheid en de generositeit van den ouden Prometheus, hij is niet groot en niet genereus, maar ambitieus, en hoogmoedig, als elke ‘uitverkorene’, zijn gevoel reikt niet voorbij zijn persoonlijke verbittering, en zijn verstand niet verder dan het partij-program, dat zijn catechismus is. Hij heeft niets van den eindeloozen weemoed, de zelfbetwijfeling, de sombere menschverachting, die de terugslag der menschenliefde is, van den modernen Prometheus. Weemoedig is hij niet, want hij is ‘bewust’, zelfbetwijfeling is hem vreemd, want hij is het zout der aarde, zijn menschverachting beperkt zich tot den bourgeois, uitsluitend op grond van het onrecht, hem door dezen aangedaan en is geenszins de terugslag van menschenliefde, twijfel kent hij niet,

want in zijn catechismus staat precies hoe alles is en hoe alles worden zal. Zoo vertoont hij zich, zonder variatie, altijd en overal, de Held van alle collectiviteiten, de Cid in werkmanskleeren. Al heeft men dat niet fundamenteel erkend, men heeft het toch wel gevoeld en in de litteratuur bleven de Proletarische Helden tot het mindere werk van de mindere geesten beperkt.

Zoo goed als patriottisme en partijgevoel, het algemeene instinct voor de Eenvormigheid, de vaak bedriegelijke spot-vorm en het volkomen tegendeel is van het zeldzame instinct voor de Eenheid, de rechtvaardigheid en menschen-liefde, zoo goed is de Proletarische Held, het leege cliché der uniformiteit, waarvoor men naar believen elken proletariër, tienduizend zoo goed als tien kan laten poseeren, het tegendeel en de spotvorm van den zeldzamen Prometheus.

Evenmin dus als eenige andere collectiviteit heeft de Internationale Collectiviteit Prometheus begrepen en voortgebracht. Want men wordt niet tot Prometheus door zijn tekorten en niet door zijn toevallige positie, niet door de rol, die men te spelen krijgt, maar door zijn persoonlijke gaven en zijn persoonlijke inzichten.

Dit aan te toonen was de uitsluitende bedoeling van dezen zijsprong naar het socialisme, keeren we thans terug tot de hoofdlijn van ons betoog.

Het positivisme projecteert zich, naar we zagen, in de litteratuur als min of meer wetenschappelijk realisme, dat onder bepaalde vormen ‘naturalisme’ heet. Men merke op, dat we thans ‘realisme’ weer bezigen in de gangbare technisch-litteraire beteekenis, niet in die, waarin we Plato en Spinoza, Ibsen en Shaw realisten noemden, zoekers en minnaars van het werkelijke, het ware tegenover de inbeeldingen en ficties van het zoogenaamde idealisme. Het rea-

lisme in de gangbare opvatting is juist van dat andere realisme wel zoo ver mogelijk verwijderd en het zou moeilijk vallen iemand op te sporen met minder zin voor die werkelijkheid dan bijvoorbeeld Zola.

Zooals de wetenschappelijke de natuur onderzoekt en aanvaardt zonder haar te beoordeelen, zoo wil de moderne realist het leven bekijken en aanvaarden zonder het te beoordeelen of te verwerpen, gelijk de oude moraliseerende litteratuur dat deed. Evenmin wil hij, zooals de filosofeerende Romantiek het poogde, het gansche leven uit één Idee zich doen ontplooien - van dien eenheidsdrang is hij juist, zagen we, geheel en al vervreemd. Dit zonder voorbehoud aanvaarden van het gansche leven is de groote eisch en de trots van Flaubert.

De natuurvorscher minacht geen dieren, omdat ze ‘vies’, ‘giftig’ en ‘verscheurend’ zijn - allen tezamen vormen ze de voorwerpen van zijn onpartijdig onderzoek en onbewogen belangstelling, zoo is voor den realist de menschen-wereld een schouwtooneel, waar hij ‘helden’ en ‘verraders’ met dezelfde belangstelling hun rollen ziet spelen en met hetzelfde applaus beloont.

In een effen gemoedsrust ziet hij onder tientallen gedaanten, in tallooze vormen zich de strijd tusschen Jupiter en Prometheus afspelen en hij glimlacht, want hij meent het ijdele en nuttelooze van dien strijd te hebben doorzien. ‘Jupiter’ en ‘Prometheus’ zijn voor hem twee verschijningsvormen - wier contrast de belangwekkendheid van het schouwspel, dat Leven heet, voor hem verhoogt, zij zijn de acteurs en spelen zich in 't zweet, hij is de toeschouwer, en kijkt toe.

In zijn Prometheus-figuur, zijn Lorenzaccio heeft De Musset de eeuwige zedelijke tekorten van de allerbesten, de lauwe onverschilligheid van de middelmaat met nameloozen

weemoed gepeild. Zich met zijn held vereenzelvigend heeft hij de wrange zelfbetwijfeling, de bittere teleurstelling in anderen als op de tong geproefd, hij heeft er onder geleden. Maar de kunstenaar uit een geslacht van belangstellende toeschouwers is gevrijwaard voor dat leed, hij vereenzelvigt zich niet meer met zijn helden, hij deelt hun driften niet langer en wanneer hij die felle driften, het heete fanatisme, dat zich te pletter loopt en waarop anderen zich te pletter loopen, aan eigen gemoedsrust toetst, dan is hij geneigd om in zijn rustig aanvaarden van het gansche leven een onbetwistbaar bewijs van zijn superioriteit te zien. Want elk volgend geslacht ziet wel wat het heeft gewonnen, maar niet wat het heeft verloren, en allerminst een geslacht, dat met progrès-gedachten is gevoed. Het woord van Heraklitus: 'Een en dezelfde is de weg opwaarts en nederwaarts' is door en voor den wijze, niet door en voor den 'wetenschappelijke' gesproken. Deze heeft voor speculatieve filosofie geen geduld en geen oor en geen zin, ze schijnt hem nutteloos - wat ze ook is - en overbodig en in dat opzicht mag degene, dien we thans bedoelen, Anatole France, een rechtgeaarde zoon van zijn tijd worden genaamd. Zijn altijd waakzame belangstelling, over het gansche bonte en bezige leven verdeeld, begrijpt het rusteloos zoeken naar de eene Idee, naar de alomvattende formule niet, hij wil leven, gadeslaan en genieten - voor Sokrates was 'een niet onderzocht leven niet levenswaard', hij echter heeft met nadruk het 'Ken U zelven' afgewezen (in 'Le petit Pierre').

Bij den aanblik der anderen, die verblind van fanatisme, opgesloten in hun sombere kluis, waar ze bouwen aan holle metaphysische systemen, het heerlijke en belangwekkende leven ongenoten en ongezien langs zich heen laten gaan, voelt hij een blijde verruiming, een zachte geringschatting ook, maar zonder felheid en zonder ergernis, eerder met

een zeker mild medelijden om hun blindheid en hun gemis, en een zekere dankbaarheid, omdat ze immers bijdragen tot zijn leering en zijn amusement. En hij glimlacht - de glimlach van den Humor.

Anders dan de bijtende, agressieve, militante satire van Voltaire is de humor van Anatole France, in een sfeer van zacht-lachende, schier ontroerde geringschatting. Vaak heeft men den stijl van Anatole France met dien van Voltaire vergeleken en niet ten onrechte - maar wij voor ons zien toch een inniger overeenkomst met den stijl van Pierre Bayle. Beiden hebben ze die ‘douceur’, dat fluweelig-ingehoudene, d.w.z. France bijna altijd, Bayle niet steeds - waarnaast de stijl van Voltaire zich droger en schrijnender vertoont. In Bayle's ‘Nouvelles de la République des Lettres’ kan men volzinnen vinden, die door Anatole France zoo in hun geheel konden zijn overgenomen. Beiden is het agressieve van Voltaire vreemd - Bayle omdat hij aan actief optreden tegen bestaande instellingen nog niet toe - Anatole France omdat hij het ‘te boven’ is.

Voor den aldus ingestelden ‘humorist’ verschijnt Prometheus noodzakelijkerwijs als een dwaas, Prometheus, die het leven forceeren wil; die aan 's levens harmonische tegenwegende volheid in een blind fanatisme, dat eens voor al sommige dingen als ‘goed’, andere als ‘kwaad’ heeft bestempeld, een deel van zijn fundamenteele elementen meent te kunnen onttrekken, die stomp en hardnekkig de veelzijdige ontplooiingen van den menschelijken geest aan zijn eigen dogma toetst en verwerpt - die inmiddels, zonder het te bemerken, steeds het ‘goede’ willend, steeds het ‘booze’ baart, omdat goed en boos in elke daad, in elke handeling onafscheidelijk zijn vergroeid, als de voor- en achterzijde van hetzelfde blad papier, daar ze slechts zienswijzen en relaties zijn - die bloed vergiet, om bloed te

wreken, onrecht begaat, om onrecht te straffen, uittrekt om Apostel en Wreker te zijn, en terugkeert als misdadiger. Maar een vonnis verdient die misdadiger niet - slechts een zachtzinnig medelijden om zijn verblinding en zijn teleurstelling, om zijn leven, dat ongenoten bleef en in nutteloos pogen werd verdaan.

Zoo ziet de Humor, zoo ziet Anatole France Prometheus vereenzelvigd met Orestes - maar hij zendt geen Furiën op hem af. Hij zendt op niemand Furiën af, hij wil niet meer dan belangstellend toeschouwer wezen. In het theater des levens zit hij op zijn stalles-plaats en suist er boven zijn hoofd de rotte appel van een verontwaardigd schellinkjesklant naar den Verrader, dan kijkt hij even naar boven en glimlacht weer, zachtzinnig. Als dien naïeven schellinkjes-klant - zóó ziet hij Prometheus.

Zóó ziet hij Evariste Gamelin, den jongen schilder, den Revolutieheld in ‘Les Dieux ont soif’ - die den lijdenden en gekwelden Orestes afbeeldt met zijn eigen trekken, als in een duister voorgevoel van alles, waartoe zijn lotsbestemming hem drijven zal.

Duidelijk laten zich in betrekking tot deze figuur weer de drie kardinale vragen stellen, die we in ons hoofdstuk ‘Twijfel en Vertwijfeling’ naar voren hebben gebracht:

Is de man goed?

Is de daad goed?

Is het resultaat goed?

Judith (in Hebbel's drama) toog uit tot een Prometheus-daad: Jupiter-Holofernes wilde ze dooden, om haar volk te verlossen - en ze faalde, omdat ze zich in haar dieper vrouwelijk gevoel door hem overweldigen liet - ze doodde, maar niet voor anderen, ze doodde tot eigen genoegdoening. Voor de niet-onderscheidende collectiviteit blijft de daad waardevol, voor het zelf-onderscheidende individu is de daad

waardeloos geworden, door de vertroebeling van het motief. Zoo zullen altijd in menschen hun schoone impulsen worden vertroebeld door hartstochten en ijdelheid, d.i. door den distinctie-wil, door den levens-wil, die hen nooit verlaat. Wel hun, zoo ze dit, als Judith, als De Musset's Lorenzaccio, van zichzelven weten en erkennen, wee hun, zoo ze het, als Pierre Strozzi, als Evariste Gamelin, als Paphnuce (in 'Thaïs') niet weten, niet vermoeden en hun eigen hartstochten, liefde, wraak, jaloezie, botvieren onder den dekmantel van hun Katholieke of Jacobijnsche of Germaansche Deugd. Reeds Pierre Bayle in zijn eerder-geciteerd 'Commentaire Philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: 'Contrain-les d'entrer' geeft als 'troisième réfutation du sens littéral': 'la raison qu'il bouleverse les bornes qui séparent la justice d'avec l'injustice et qu'il confond le vice avec la vertu'. En hij wist over den geloofsijver van 'messieurs les convertisseurs' mee te praten. Het woord 'convertisseur' vergelijkt hij elders met het woord 'tyran', dat evenmin op zich zelf een ongunstige beteekenis heeft en evenzeer die beteekenis moest krijgen door de zedelijke ontoereikendheid van den mensch, altijd blijkend als hem macht over anderen wordt gegeven. Altijd heeft een inquisiteur meer op zich durven nemen dan een moordenaar - de dieren in de natuur verslinden elkaar, de wilde volkeren beoorlogen elkaar, maar duizendmaal bloeddorstiger en wreeder is hij, die meent te zijn geroepen tot rechter en beul over anderen. 'Il se crée lui-même une vérité conforme à ses passions et donne à sa jalousie gratuïtement une couleur Jacobine...' 'Il est vertueux, il sera terrible.' Werd het niet en wordt het niet in den oorlog, in de revolutie bevestigd?

Evariste Gamelin, de Revolutionnaire Rechter, heeft een meisje lief, een geslepen coquette, die hem bij den neus om

den tuin leidt en voor wier ‘misbruikte deugd’ zich de onnoozele exalteert als een goed discipel van Jean Jacques Rousseau. Zij, Elodie, laat hem gemakshalve maar denken, dat ze door een uitgeweken aristocraat is ‘verleid’, omdat haar vroeger vriendje, een procureursklerk, nog rondloopt in Parijs. In haar voluptueuse volbloedigheid, haar gemakkelijke teederheid, haar gewetenloosheid en ondoordachtheid verbeeldt ze het grillige, gestadig-wisselende leven - de roode bloem, die ze haar minnaar-van-het-oogenblik uit haar venster pleegt toe te werpen, de woorden, altijd dezelfde, ‘adieu ma vie, adieu, mon âme’ - zij verbeelden de wisselende gunst van het grillige Volk, dat driemaal, als op den achtergrond, ten tooneele verschijnt; eerst zich vergapend aan de executie van Damiens, den koningsmoordenaar, dan zich vergapend aan de executie van den Koning, eindelijk zich vergapend aan de executie van Gamelin, 's Konings Rechter... c'étaient les mêmes femmes qui insultaient naguère les conspirateurs et les aristocrates envoyés par Gamelin. Doch voor Evariste, als zijn geestverwanten, Robespierre, Trubert, Marat, voortreffelijke menschen, maar ‘sans beaucoup d'idées et sans aucune imagination’ is Elodie het onschuldige slachtoffer der vuige lusten van een gevluchten aristocraat - en wanneer die aristocraat - een jonkman, die Elodie nooit zelfs zag - hem in handen valt en er een gedroogde roode bloem op hem gevonden wordt - dan is het Gamelins stem waardoor, zonder schijn van bewijs, de jonge man tot de guillotine wordt verwezen. Onder het kleed van den rechter wreekt zich de minnaar op zijn gewaanden medeminnaar. Precies hetzelfde bij Paphnuce, den ‘pilaar-heilige’ uit ‘Thaïs’. Niet omdat hij Thaïs' ziel wil redden, maar omdat hij haar aan Nicias niet gunt, voert hij haar naar een klooster - niet om haar te purifieeren, maar om zijn razende jaloezie op haar te koelen, spuwt hij

haar in het gezicht, niet uit vromen ijver, maar uit woesten haat en felle passie vergrijpt hij zich aan het schoone Erosbeeld, en stookt als Savonarola het later, wellicht op z i j n voorbeeld, in Florence zou doen, een brandstapel van de heerlijkste weefsels, de kostelijkste kunstschatten. Vinden we niet denzelfden grenzeloozen hoogmoed zonder zelfbe-twijfeling, die den Christen, Paphnuce, doet schimpen en smalen in een gezelschap van argumenteerende, waarheidzoekende filosofen, als een klein caricatuurtje terug in het straatmeisje Athenaïs, dat nauwelijks lezen en schrijven kan, maar in al haar zieligheid een geleerde berispt, omdat hij niet bidt!

En dit zijn nog maar de eerlijke zelfmisleidingen, de dwalingen, van wie naar deugd tenminste streven. Want Evariste is een goed mensch - van zijn kuischheid, zachtzinnigheid, hoe meelijdend hij van kind af voor armen en kinderen en dieren, wat een braaf zoon hij voor zijn moeder was, doet Anatole France die moeder uitvoerig gewagen. En als hij dan zelfs ‘donne à ses passions une couleur Jacobine’ hoe zal zich dan de massa gedragen, als haar de ‘Heilige Opstandigheid’ is gepreekt en ze ‘de macht gegrepen’ heeft? Daar vertoonen zich de volupteit, de wraak, de geldzucht - de rechter, die uit perversiteit ‘ce qu'on doit peut-être taire, mais ce qu'on ne peut pas nier’ een mooie vrouw veroordeelt, de gewezen slager, die als jury-lid een wrok om een schop op een van zijn oude klanten wreekt, de koude wellusteling, die koelbloedig het meisje neemt, dat zoo haar minnaar hoopt te redden en met een beroep op zijn deugd den minnaar veroordeelt, de arme drommels, die voor vijf francs hun vrienden en verwanten verklappen. Beaucoup d'enfants dénoncent leurs parents, dont ils convoitent l'héritage.’ Doch blijven we maar bij de leiders, bij de eerlijken, de voortreffelijken, de mannen uit één stuk.

Zij zijn het, de zuigelingen in de zelfbetwijfeling, die het lot der menschheid in handen nemen, en op een blad papier de Toekomst traceeren, die zeggen hoe het worden zal, het met alles spottende, aan alles ontsnappende, zelfs voor de scherpst-onderscheidenden onontwarbaar-gecompliceerde Leven.

'En 1893 les étudiants en peinture recouvriront de leurs ébauches les toiles de Boucher' laat de Humorist den Profeet van 1793 voorspellen, wél is het woord vervuld, voorwaar! Zoo wist de hartstochtelijke protestant Jurieu in 1687 volkomen zeker, want hij bewees het uit de Schrift '....que la persécution des Réforméz en France ne pouvoit durer plus de trois ans et demie, que la Réformation seroit établie par autorité royale et que la France renonceroit au Papisme et le Royaume se convertiroit....', eveneens voorspellend wat hij hoopte, zonder eenig inzicht in de kansen op vervulling. Hoe rijk is onze eigen tijd aan dergelijke profeten en profetieën!

En zij zijn het, dezelfden, die 'goûtent la joie profonde d'un croyant qui sait le mot qui sauve et le mot qui perd' (in Thaïs hetzelfde: 'Paphnuce savait discerner les songes que Dieu envoie de ceux qui sont produits par des mauvais anges') zij zijn het 'qui tracent la ligne mince, inflexible, en dehors de laquelle il n'est, à gauche et à droite, qu'erreur, crime et scélératesse.'

Dit zijn de menschen. En hun daden?

Liberté, Egalité, Fraternité - de idylle van 'La Nouvelle Héloïse.' We zeiden het indertijd reeds: geen woord uit Rousseau's 'Contrat social' of het is gedurende de revolutie geciteerd, de heele revolutie stond in dat teeken, Robespierre aanbad in hem den grooten Meester en ook Gamelin 'fait ses invocations aux mânes de Jean-Jacques'. Zijn droom van geluk in een blijde wereld van goede menschen te verwezen-

lijken, dat is het doel. En het middel: ‘C o n t r a i n - l e s d ' e n t r e r’, de oude vreeselijke leus van het militante katholicisme, maar met dat onderscheid, dat er nu althans de illusie is van een machtig rechtsgevoel, door de machtige rechtvaardigheid der eischen, terwijl toen louter machts-begeerte - de machtswil van de reeds gevormde oude organisatie, die zichzelf ten doel heeft - inspireerde tot geweld; met dat onderscheid, dat die van nu zich wrekers kunnen voelen, en die van toen slechts overweldigers.

‘Comme ils croyaient posséder la verité, la sagesse, le souverain bien, ils attribuaient à leurs adversaires l'erreur et le mal.’

‘Contrain-les d'entrer.’ Dwingt ze tot de Deugd of doodt ze. Maar waar is de deugd? Wie zijn de vrienden, wie de vijanden van de Republiek?

In den aanvang lijkt het licht genoeg, schijnt de wereld verdeeld in twee kampen, wit en zwart, het verdrukte Volk, de verdrukkende Aristocratie. Roei de eene uit en het andere is gered, is bevrijd, is beveiligd en geheiligd. Maar met iederen stap compliceert zich de vraag: wie zijn de slechten, wie de goeden, wie de vrienden, wie de vijanden van de Republiek? De grenzen vervagen, de kleuren vertroebelen, meer en meer vloeien ‘goed’ en ‘kwaad’ ineen, leggen hun aanvankelijke eenvoudigheid af, vertoonen zich in al hun onontwarbare neteligheid - en de geplaagde Gamelin heeft ten slotte geen steun meer dan zijn ‘ligne mince, inflexible’ de lijn tusschen goed en boos, zoo denkbeeldig als de evenaar! ‘Robespierre distingue les nuances délicates, imperceptibles, qui séparent le mal du bien, le vice de la vertu, que sans lui on eût confondu, au dommage de la patrie et de la liberté, il enseigne comment on sert l'êtranger par exagération et par faiblesse, en persécutant les cultes au nom de la raison, et en résistant au nom de la religion aux lois de la

République. Non moins que les scélérats qui immolèrent Le Peltier et Marat, ceux qui leur décernent des honneurs divins pour compromettre leur mémoire servent l'Etranger. Les prêtres fanatiques méritent la mort; mais il y a une manière Contre-révolutionnaire de combattre le fanatisme, il y a des abjurations criminelles. Modéré, on perd la République; violent, on la perd....

....Ce ne sont plus seulement les aristocrates, les fédéralistes, les scélérats de la faction d'Orléans, les ennemis déclarés de la patrie qu'il faut frapper. Le conspirateur, l'agent de l'etranger est un Protée, il prend toutes les formes. Il revêt l'apparence d'un patriote, d'un révolutionnaire, d'un ennemi des rois, il affecte l'audace d'un coeur qui ne bat que pour la liberté, il enfle la voix et fait trembler les ennemis de la République: c'est Danton; sa violence cache mal son odieux modératisme et sa corruption apparaît enfin. Le conspirateur, l'agent de l'étranger, c'est ce bègue éloquent qui mit à son chapeau la première cocarde des révolutionnaires, c'est ce pamphlétaire qui, dans son civisme ironique et cruel, s'appelait lui-même 'le procureur de la lanterne', c'est Camille Desmoulins: il s'est décelé en défendant les généraux traitres et en réclamant les mesures criminelles d'une clémence intempestive. C'est Philippeaux, c'est Hérault, c'est le méprisable Lacroix. Le conspirateur, l'agent de l'étranger, c'est ce père Duchesne qui avilit la liberté par sa basse démagogie et de qui les immondes calomnies rendirent Antoinette elle-même intéressante. C'est Chaumette, qu'on vit pourtant doux, populaire, modéré, bonhomme et vertueux dans l'administration de la Commerce, mais il était athée. Les conspirateurs, les agents de l'étranger ce sont tous ces sans culottes en bonnet rouge, en carmagnole, en sabots, qui ont follement renchéri de patriotisme sur les Jacobins. Le conspirateur, l'agent de l'étranger, c'est

Anacharsis Cloots, l'orateur du genre humain, condamné à mort par toutes les monarchies du monde, mais on devait tout craindre de lui, il était Prussien....'

Tevergeefs verweren ze zich met hun dogmatische distincties tusschen 'goed' en 'boos' tegen het alles-opheffende, alles-weerleggende leven, voet voor voet wijken ze terug, tot hun terrein zich beperkt tot de 'ligne mince' - die een volkomen fictie is. De noodlottige tegenstrijdigheid, de dubbelzijdigheid, veelzijdigheid in alles, van alles wat ze aangrijpen, die ze ten slotte verbijstert, zoodat ze half-waanzinnig rond zich houwen, spoedig genoeg ook tot eigen zelfbehoud, veroordeelen om niet zelf te worden veroordeeld als 'modéré', die tegenstrijdigheid heeft elk van hen, zonder het te weten, reeds uitgesproken in zijn ambtseed, toen hij beloofde 'd'étouffer dans son âme, au nom sacré de l'humanité toute faiblesse humaine.'

Gamelin is zijn eed getrouw. Geen enkele faiblesse - geen medelijden met onwetendheid, geen verteedering voor schoonheid, geen aarzeling tegenover onnoozelheid - laat hij zijn hart van Rechtvaardig Rechter binnentreden. Want dit zijn alle faiblesses - maar wat rest er de menschheid zonder haar faiblesses? - en de dag komt, dat hij, 'les yeux fixés sur le buste de Brutus, qui dominait le tribunal', den man van zijn eenige zuster, dien zij hartstochtelijk liefheeft, als aristocraat ter dood veroordeelt.

Dan wendt zich het volk uit een grillig instinct, dat elken dag iets anders begeert, van den 'Kaïn' af - maar waarom? Deed hij niet zijn plicht? Hield hij niet zijn eed? 'Je ne suis point parricide,' zegt hij tot zichzelf, 'au contraire, c'est par piété filiale que j'ai versé le sang impur.' Het is volkomen waar, hij hield den eed, dien anderen hem oplegden, had hij dien niet gehouden, hij zou schuldig zijn geweest tegen de publieke zaak.

Zóó belaadde zich Orestes met schuld, omdat hij zijn moeder doodde - had hij zijn vaders eer niet aldus gewroken, hij had zich evenzeer met schuld beladen. Wel voelde Gamelin, wie hij was en wat hem wachtte, toen hij zijn Orestes op het doek zijn eigen trekken gaf.

Het is niet aan dien humorist vol douceur, Anatole France, om op Orestes, die Prometheus wilde zijn, de furiën van zijn verontwaardiging af te zenden. Integendeel: 'quiconque eût accepté de se mettre à sa place eût agi comme lui.'

Het is slechts door een toeval, dat anderen niet tot zulk een taak gedreven worden, niet Trubert, die leeft en sterft als ijverig en vlekkeloos ambtenaar, zooals elke collectiviteit ze kent en eert - niet le père Longuemare, wiens fanatisme zich nu alleen als een zachtzinnige, kinderlijke dwaasheid vertoont, doch in wien een Paphnuce steekt, een der door de Kerk zoo vereerde strijdbare Heiligen - want evenals die is Robespierre met zijn 'âme-de-procureur' en zijn erfenis van honderdvijftig francs, is Gamelin ten slotte de zoo hooggeprezen man-uit-één-stuk, trouw aan het eigen beginsel tot in den dood, en dien men alleen niet als zoodanig eert en prijst, omdat men alleen idealisme eert en prijst, dat in eigen kraam te pas komt, wèl een generaal, die door bloed waadt om een stad te veroveren, niet een revolutionnair die door duizendmaal minder bloed waadt om de wereld gelukkig te maken. Maar Orestes-Gamelin wordt bestookt door de furiën van het zelfverwijt. Want, en dit is nog weer een zijde van menschelijke ontoereikendheid, hij kan zijn eigen daad niet dragen. Tegen de oude instincten van menschelijkheid en mededoogen, die juist in hem, als in alle revolutionnairen, zoo sterk ontwikkeld zijn, legt zijn exaltatie van redder der republiek, legt zijn plichtsgevoel als rechter het af. Wat hij op zich nam uit liefde tot de menschheid, kan hij juist uit liefde tot de menschheid niet volbrengen - elke

veldheer vergiet duizendvoudig het bloed dat hij vergoot, en keert tevreden en met een goed geweten naar vrouw en kroost terug, maar den man, die juist door mededoogen tot verzet gedreven werd, hem wordt ten slotte het mededoogen weer te machtig, hij wanhoopt niet, maar hij bezwijkt, het blijkt uit de woorden, waarmee hij een spelend kind omhelst: 'Enfant, tu grandiras libre, heureux et tu le devras à l'infame Gamelin.' Maar deze gedachte 'J'ai embrassé cet enfant, peut-être ferai je guillotiner la mère' - doet hem in afgrijzen en vertwijfeling wegijlen. En dat gevoel van afgrijzen en vertwijfeling is dan de wrekende Furie voor den mensch, die boven zijn simpele menschelijkheid wilde uitstijgen, en zijn 'faiblesses humaines', het beste bezit van den ontoereikende, van den onwetende, den in donker dolende, roekeloos afzwoer om Prometheus te worden!

Dit zijn de daden. En de resultaten, waarin Gamelin op de schavotkar nog gelooft?

Toen Judith Holofernes gedood had en terugkeerde tot haar bevrijde volk, in kille verslagenheid, ontdaan van haar exaltatie - zag ze plotseling de daad in een ander licht dan vóór het volbrengen.

'Heb ik dan daarvoor den machtigsten, den schoonsten man op aarde gedood, opdat gij in vrede uw kool zoudt planten, gij uw schapen weiden, gij uw kinderen kweeken?'

Inderdaad, het laat zich vragen, weegt het bleeke, kleur-looze geluk van de koolplantende, schapenweidende, kinders-kweekende massa, op tegen de vrije machtsuitoefening van den enkelen groote, den geweldige, tegen zijn recht om ten koste van allen en alles zich uit te leven? Wie zijn ze, ten behoeve waarvan die schitterende bloem van schoonheid en geest en beschaving, die tot zijn vollen groei de misère van millioenen als een obscuren mesthoop behoefde, afgebroken en vertreden werd? Het Volk, het souvereine Volk

van Rousseau, de puur-geboren werkman, zooals Zola hem vertoont in ‘Travail’, de Nobele Proletariër van de socialistische propaganda-litteratuur!

Hoe ziet de Humor dat Souvereine Volk, dien braven werkman, dien nobelen proletariër? Hoe en waar...?

Is het de slager, die zich wreekt voor den ‘coup de pied’, dien hem Fortunè gaf toen hij hem bedroog met zijn waren? Of is het het oude vrouwtje met de Limousine-sche kap, dat Evariste aanspreekt, op den avond dat Marat is vermoord, om hem schuchter te vragen of ‘ce monsieur Mara, qui avait été assassiné, n'etait pas monsieur le curé Mara, de Saint Pierre-de Quéyroix...’ het zieltje, dat even weinig zin voor verhoudingen heeft als... de rechters van het revolutionnaire tribunaal zelf, die juist zoo'n oud vrouwtje ter dood veroordeelen, omdat ze, midden in Parijs, niet begrepen heeft, dat er Revolutie is gekomen, die de ‘culte van het fanatisme’ heeft vernietigd en met haar heiligen-beeldjes bleef venten, zooals ze veertig jaar achtereen had gedaan.

Is het Jean Blaise, de vader van Elodie, die zijn dubbele rol speelt en zich aan twee partijen verrijkt? Is het de boerendeerne, die Gamelin vraagt haar beminde te schilderen, die ergens ver weg dient als soldaat en dien hij nooit heeft gezien? Is het madame veuve Gamelin, die van de Revolutie niets begrijpt dan dat het eten zoo duur is en van het ambt van haar zoon niets dan dat het zoo deftig staat, een zoon in de jury? Is het Elodie, voor wie niets bestaat buiten de liefde, buiten de passie? Zijn het de citoyens Rémacle en Dupont, die elkaar in het haar vliegen voor den rijksdaalder, waarvoor ze Brotteaux, die hun niets misdeed, verraden hebben? Is het het meisje Athenaïs, dat ‘vive la Reine’ roept om met haar weldoener te sterven? Is het rechter Renaudin, die Julie eerst neemt en dan hoonend haar laat voelen, dat

het offer vergeefs is gebracht? Is het Desmahis, de schilder - te vergelijken met den jongen schilder in ‘Lorenzaccio’ - die alleen voor zijn kunst en voor de liefde leeft...? Waar is voor den Humorist het Souvereine Volk, dat gered en bevrijd en beveiligd en geheiligd zal worden? Het valt uiteen in menschen met hun ‘goed’ dat soms kwaad en hun ‘kwaad’ dat soms ‘goed’ is, wortelend in het leven, een onverbrekelijk deel daarvan uitmakend, en meestentijds als het leven-zelf ‘absurde et féroce’. Dwaas, die zich van de massa illusies maakt, dubbele dwaas, die zich in blinden hoogmoed tegen het onwrikbare leven keert om het gewelddadig zijn elementen te ontrukken en in die nuttelooze pogingen zijn leven verdoet en vergooit. Opperste dwaas Prometheus, die zich laat vastketenen aan een rots, waar hem de winden teisteren, waar hem een adelaar de lever ontvreet, terwijl het zoete leven lacht in bloeiende dalen - en die niet merkt, dat de Jupiter tegen wien hij kampt, de grondsteen is van zijn eigen bestaan, niet anders dan daarmee te zamen te vernietigen, de Emanatie van zijn eigen wezen tot in eeuwigheid.

Onvolprezen gelukkig daarentegen hij, die dit alles weet, die op geen ongegronde illusies bouwt, wiens geest van prangend fanatisme, van blinde eenzijdigheid bevrijd, frank en onbevangen over de wereld schouwt, in een zachte superieure onverschilligheid, die het leven geniet, de dagen plukt en voor Prometheus, den Dwaas, niets dan een glimlach van minachtend medelijden over heeft.

Prometheus en de Glimlach om Prometheus - het zijn de telkens weerkeerende gestalten in het werk, in den geest van den humorist - de glimlach van Nicias, van Bergeret, van Brotteaux, de glimlach van Anatole France, de glimlach in de superioriteit, die alle eenzijdig drijven te boven kwam.

‘Le citoyen Brotteaux faisait de la recherche du plaisir la fin unique de sa vie.’

Ziedaar het credo van den epicurist. Door de Revolutie van schatrijk straatarm geworden, vervolgt hij zijn levens-oogmerk, la recherche du plaisir, op zijn dakkamertje met eenzelfde blijmoedige kalmte als vroeger in zijn kasteel en zijn park. Toen waren het zeldzame meubels, schilderijen, weefsels, toen waren het joyeuse feesten en mooie vrouwen - nu het lichtspel op den bronsglanzenden hals van een meisje uit het volk, dat hem het urenlang wachten in de file voor den bakkerswinkel verzoet, de flesch goedkoope wijn, die hij toch nog te koelen zet in de dakgoot, en dan vooral zijn Lucretius, die hij altijd bij zich draagt, ‘dans la poche béante de sa redingote puce’ - maar boven alles de eeuwig leerzame aanblik van het bonte en bezige leven.

Gamelin is de sombere optimist, Brotteaux is de vroolijke pessimist, gelooft niets, hoopt niets, verwacht niets, maar wordt ook niemands dupe, rijkdom heeft hij genoten, maar is hij baas gebleven, zoodat hij nu armoe blijmoedig lijden kan. In een volksoploop ziet hij een levende schilderij, die hem het verlies van zijn Breughels vergoedt, in een straatgevecht een scène uit een burleske operette en terwijl Evariste Gamelin zich beurtelings verteedert voor ‘het Volk’ en vloekt op de aristocratie, zich opwindt, zich exalteert, hoopt en gelooft, vreest en beeft, Jean Jacques napratend zonder het te weten - glimlacht Brotteaux.

Om in zijn onderhoud te voorzien snijdt en kleurt hij cartonnen marionetten. Ja, Brotteaux maakt ook menschen, hij óók is in dien zin een... Prometheus. Maar wel verre van het levenwekkende Vuur voor zijn schepselen van den hemel te stelen, laat hij ze in hun cartonnen levenloosheid en hun cartonnen onschuld. ‘Je ne leur ai pas donné la pensée, car je suis un Dieu bon.’ Is het niet beter een stomme

marionet te zijn dan een levend en lijdend schepsel in een wereld, waar ‘l'unique fin des êtres semble de devenir la pâture d'autres êtres destinés à la même fin’? Daarom heeft Brotteaux dan ook geen ‘objection essentielle à faire contre la guillotine’. Alles wat den mensch natuurlijk is, al zijn hartstochten, driften en begeerten, accepteert hij, alleen niet zijn stekeblinde pretentie, en de eenige naam, die Brotteaux buiten zich zelf brengt, zoodat hij dan nauwelijks meer glimlacht, is: Jean Jacques Rousseau.

‘Il parlait de Jean-Jacques comme d'un plat coquin, par contre il mettait Voltaire au rang des hommes divins.’ Geen doctrine, geen dogma dunkt hem, heeft ooit zooveel onheil aangericht als de maniakale waan dat de mensch ‘goed’ geboren is. Het heele horribele bloed-régime om menschen met geweld ‘deugdzaam’ te maken, is daaraan ontvloeid, daarop geënt. ‘Rousseau était un Jean-fesse, qui prétendait tirer sa morale de la nature et qui les tirait en realité des principes de Calvin.’ En verder ‘J'aime mieux nos simples théophages, qui ne savent ni ce qu'ils disent ni ce qu'ils font.’

Maar hij is de eerste om zelfs dien voorkeur, die neiging ‘de croire que les révolutionnaires étaient plus méchants et plus sots que les autres hommes’ tegen te gaan, beseffend dat hij daarmee ‘tombait dans l'idéologie’. En zoo leest hij zijn Lucretius, kibbelt zachtaardiglijk met le père Longuemare - de ‘Barnabite’ - de simpele priester, die in alles berust en alleen uitbarst, als een revolutionnair tribunaal geen verschil blijkt te weten tusschen Barnabiten en Capucinen, want daarin culmineert voor h e m de gansche wereld - feller met Evariste Gamelin, in wien hij een vijand van schoonheid en vreugde voelt, - en hij snijdt zijn marionetten, plukt van de dagen, wat ze zijn armoe en zijn waakzaam oog te bieden hebben, accepteert den dood, zooals hij het leven accepteerde, en wanneer hij, gezeten tusschen den sim-

pelen priester en het simpele prostituéetje naar de guillotine rijdt, - ‘Zoo,’ bedoelt de Humorist, ‘arrangeert het Leven de dingen, dat Gijlieden zoudt willen in regels en plannen dringen! - zegt hij nog tot den Barnabite: ‘Mon révérend Père, ce dont j'enrage, c'est que je ne vous persuaderai pas. Nous allons dormir tous deux notre dernier sommeil, et je ne pourrai pas vous tirer par la manche et vous réveiller pour vous dire: ‘Vous voyez: vous n'avez plus ni sentiment ni connaissance, vous êtes inanimé. Ce qui suit la vie est comme ce qui la précède.’

En zoo, zonder de ijdele hoop, de ijdele zelfbegoocheling der zwakken, uitsluitend gedragen door de levenswijsheid, die hij bekrachtigde aan zijn Lucretius en aan de Natuur, het ‘Sic ubi non erimus...’ op de lippen, in een ‘attitude tranquille’ gaat hij den dood tegemoet, het beeld van de geestes-hoogheid, dat alle ijdel streven, alle hopeloos pogen te boven is en zonder illusies Leven en Dood aanvaardt.

Toen, tegen het eind van de vorige eeuw, het wetenschappelijke enthousiasme, dat de wereld omvatten wilde, verengde tot een wetenschappelijke zelfgenoegzaamheid, die, zich al meer specialiseerend, al minder begeerde te omvatten, dan wel zich ‘wijdde’ aan een ‘practijk’ van vliegmachines en kanonnen, warenhuizen en wereldtentoonstellingen, toen de wijde progressie-gedachte was verschrompeld tot een uitsluitend materialistisch behagen in uitsluitend peuterig-materialistische vorderingen als steeds grootere verkeerssnelheid en steeds zich verscherpend technisch vernuft, alles òf slechts zichzelf, òf geldgewin ten doel hebbend - toen de bekoring van het Socialisme op het gemoed verbleekte en daarmee de greep van het Marxisme om het verstand verslapte, toen werd ‘Brotteaux’ natuurlijkerwijs de held van het opgroeiend geslacht, en de Humor, de supe-

rieure, hooge gelijkmoedigheid, in alles waaronder het geslacht van Hebbel en De Musset had geleden, de glimlach over eenzijdig idealisme en onrijpe illusies, scheen de eenige waardige geesteshouding voor het opwassend intellect.

En zelfs de nieuwe stroom van wijsgeerige belangstelling - die we thans meebeleven - vloeide in zijn aanvang daarmee te zamen, verleende die geesteshouding zijn steun en zijn theoretische rechtvaardiging: nadat Hegel bij zijn leven revolutionnairen en reactionnairen aan een steun voor hun instincten had geholpen, hielp hij na zijn dood nog de superieure onverschilligheid van het superieure intellect aan een dogma: 'Alles dat is, is redelijk' - het goede en het kwade, het recht en het onrecht, de honger en de verzadiging, de leugen en de waarheid, Jupiter en Prometheus. Alles redelijk, want onvervreemdbaar deel van het onwrikbare, het onaantastbare, het in zichzelf zich ontplooiiende en verwerkelijkende leven. Dwaas, wie meent, daaraan door ingrijpen te kunnen veranderen.

Op zijn beurt werd Prometheus naar het Paradijs der Dwazen verbannen.

En daarmee scheen het laatste woord in het Prometheus-probleem gesproken.

Moderne Prometheus-opvattingen.
'Mais Brotteaux était inconséquent...'

'Le citoyen Brotteaux faisait de la récherche du plaisir la fin unique de sa vie.'

'Je n'ai pas d'objection essentielle à faire contre la guillotine - répliqua le vieux Brotteaux, la nature, ma seule maîtresse et ma seule institutrice, ne m'avertit en effet d'aucune manière que la vie d'un homme ait quelque prix; elle enseigne au contraire, de toutes sortes de manières,

qu'elle n'en a aucun. L'unique fin des êtres semble de devenir la pâture d'autres êtres destinés à la même fin. Le meurtre est de droit naturel, en conséquence la peine de mort est légitime à la condition qu'on ne l'exerce ni par vertu ni par justice, mais par nécessité ou pour en tirer quelque profit. Cependant, il faut que j'aie des instincts pervers, car je répugne à voir couler le sang, et c'est une dépravation que toute ma philosophie n'est pas encore parvenue à corriger.'

'Brotteaux s'était donné pour loi de ne jamais contrarier le sentiment populaire, surtout quand il se montrait absurde et féroce, "parce qu'alors disait il, la voix du peuple était la voix de Dieu". Mais Brotteaux était inconséquent, il déclara que cet homme, qu'il fût capucin on ne le fût point, n'avait pu dêrober la citoyenne, dont il ne s'était pas approché un seul moment.'

En deze 'inconsequentie' is niet zonder gevaar, want 'la foule conclut que celui qui d'éfendait le voleur était son complice...' Ook is het niet de eenige inconsequentie van den ouden epicurist, den 'amateur de spectacles', zooals hij zich zelven noemt!

'(Brotteaux)... ne pensait pas que la vie fût tout à fait mauvaise. Il admirait la nature en plusieurs de ses parties, spécialement dans la mécanique céleste et dans l'amour physique...'

Maar wanneer hij het meisje Athenaïs uit de handen van het verwoede volk heeft gered, zooals hij Longuemare redde, die van diefstal werd beschuldigd, wanneer hij haar een nachtverblijf heeft verschaft in zijn mansarde, zooals hij Longuemare, den suspecten priester, met voortdurend gevaar voor eigen veiligheid herbergt onder zijn dak, en wanneer ze dan duidelijk toont, dat ze is 'prête à obliger son bienfaiteur de toutes les manières' - waarom laat hij

dan het kind, dat er lief uitziet en hem sympathiek is, ongerept vertrekken? Brotteaux était bien inconséquent...

En wanneer Brotteaux zoo goed weet, dat een menschen-leven geen duit waard is, dat menschen en dieren en alles in de natuur louter bestaat om elkanders aas te worden waarom kan hij dan de gedachte niet verdragen, dat le père Longuemare in den gemeenschappelijken kerker verblijf houdt op rot stroo, tusschen ongedierte en boeven, waarom laat hij hem op de pistole komen en betaalt zelf zijn onderhoud met wat hij ontvangt voor het maken van haarwerkjes, die de ter dood veroordeelden hun verwanten nalaten willen? Waarom? Hij valt van de ééne in de andere inconsequentie, le vieux 'amateur de spectacles'!

Trachten we ons een consequenten Brotteaux voor te stellen, dien de kunstenaar Anatole France zich inmiddels instinctief wèl heeft gewacht ons aan te bieden, een Brotteaux, voor wien inderdaad de natuur zou zijn 'la seule maîtresse et la seule institutrice' - die inderdaad getrouw zou wezen aan de wet, 'de ne jamais contrarier le sentiment populaire,' - een Brotteaux, die een onschuldig priester voor zijn oogen door het woedende volk zou laten mishandelen, een opgejaagd kind nachtverblijf weigeren, of wel haar dat nachtverblijf doen betalen met wat ze toch elken man verkoopen moet, die geld kan geven, een Brotteaux, die zijn lotgenooten zou laten stikken temidden van vuil en ruw volk, omdat immers 'la vie d'un homme n'a aucun prix' - zulk een consequente Brotteaux zou - we zeggen niet volkomen 'onsympathiek', maar volkomen o n b e l a n g r i j k wezen.

Inderdaad, zoo vaak in de litteratuur is beproefd het beeld te geven van den man die 'boven de massa' verheven is, geen dupe van haar 'idealen', geen slachtoffer van haar illusies, en die zich als zoodanig consequent gedroeg, dan

was het resultaat: mislukking, volkomen insipide onbelangrijkheid.

Een typisch voorbeeld daarvan is Friedrich Schlegel's ‘Lucinde’, 't welk in het Duitschland van ruim honderd jaar geleden zulk een schandaal maakte en dat een eigenaardige zijde van individualisme vertoont: den Lof van den ongebreidelden Willekeur. Al is dus de grondslag geheel anders, de ‘levenshouding’ van Julius en Lucinde is overeenkomstig aan de levenshouding van Brotteaux - ook zij stellen zich buiten de menschheid, buiten haar wanen en haar getob, niet door een beter inzicht in het bedrieglijke en doellooze daarvan, maar door een gevoel van eigen superioriteit - ze zijn daarbij consequent en het resultaat is: platte, onnoozele verveling, leegheid en onbelangrijkheid, een enghartig, egocentrisch opgaan in zichzelf en in elkaar, een matelooze ijdele zelfverheerlijking en verheerlijking van hun nog ongeboren kind. - ‘Würdest du für deine Tochter, wenn es eine Tochter wäre, lieber das Porträt oder die Landschaft wählen?’ - een voortdurend constateeren hoe bijzonder ze toch wel zijn en op hoe bijzondere manier ze elkaar toch wel liefhebben.

Oscar Wilde heeft helden gegeven, die aan Schlegels ‘Julius’ doen denken - hij is, in den Lof van den Willekeur, verder dan de Duitsche romanticus gegaan, de Lof van den Willekeur werd de lof van het Kwade, van den slechte, die zich boven den gemeenen man en den gemeenen maat verheven, Uebermensch waant in zijn brutaal egoïsme, en wiens superioriteit staat en valt met het geld, waarvoor hij zich de kleederen en boeken en parfums en kunstvoorwerpen, de ruimte en den tijd koopt, die nagenoeg de eenige componenten van zijn zoogenaamde ‘verfijning’ zijn. En ook de helden van Wilde zijn consequent - en ook zij zijn, losgemaakt van het brillante bijwerk, insipide, onbelangrijk.

Anderen, tijdgenooten en nakomers, sterkere en zwakkere talenten zijn in de verheerlijking van den absoluten Willekeur, van den consequenten epicurist, geenszins beter geslaagd.

Brotteaux echter is belangrijk, levend en wezenlijk, omdat hij inconsequent is, want die inconsequentie is het essentieele, eeuwige, noodwendige van zijn wezen. En dit laat zich langs den weg van de zuivere dialectiek uit de grondslagen des levens verklaren.

De Redelijkheid in den mensch is de projectie, de neerslag, het symptoom der zelfonderscheiding van het Absolute - we hebben dat van den aanvang af aangetoond. Maar tegelijk toonden we aan, dat de Redelijkheid pas het tweede, het definitieve moment dier zelfonderscheiding en wel het moment der zelfopheffing is, wanneer van alle onderscheidingen het relatieve en functioneele is gebleken. Het eerste moment, 't welk daaraan voorafgaat, is het vervangen der redelooze en zedelooze dogma's - die overal zijn, waar het leven is, daar ‘dogmatisme’ slechts een ander woord is voor zelfbehoudsinstinct - door redelijke en zedelijke waarden, waarvan dan door den als instrument in het Proces gebezigden mensch niet onmiddellijk het louter-relatieve en bloot-functioneele kan worden ingezien. Van de Eenheid uit: de zelfherkenning gaat aan de zelfopheffing vooraf; van den mensch uit: de rechtvaardigheid gaat aan de redelijkheid vooraf. Dogma's laten zich niet ‘opheffen’, slechts redelijke en zedelijke onderscheidingen, en die worden door den rechtvaardige gesteld, uit de dogma's hersteld, her-vormd. Vandaar dat de ‘rechtvaardige’ in tijden van individualistisch verzet tegen collectieve dogma's zich voordoet als her-vormer - vandaar dat de ‘rechtvaardige’ en de ‘wijze’ altijd gelijktijdig optreden, de eerste om het eerste moment der zelfherkenning van het Absolute, de laatste om het tweede,

definitieve moment daarvan tot vervulling te brengen. Jezus en Philo - Luther en Erasmus - Hamlet en Don Quichotte, ze vormen paarsgewijze het onderling tegenstrijdige en toch saamkomende, waarvan de hoogste symboliek ligt in het beeld van God den Vader en God den Zoon, de Zoon, die in een dogmatische collectiviteit verschijnt om de redelooze en zedelooze dogma's te vervangen door redelijke en zedelijke onderscheidingen, welke in den voorkeurloozen Vader, in het Al-zijn, waarin de bijzondere dingen niet-zijn, tot dat Al-zijn, tot dat Niet-zijn worden opgeheven, daarin opgaande, daarin ondergaan. Zoo hooren ook Brotteaux en Gamelin te zamen - in hun vijandschap en hun tegenstrijdigheid zijn ze het eeuwige tweelingpaar, Hamlet en Don Quichotte.

Nimmer zal dus de mensch tot het tweede moment, tot de redelijkheid kunnen komen, zonder door het eerste moment, de rechtvaardigheid te zijn heengegaan - dit is zijn natuurlijke ontwikkelingsgang, projectie van den logischen zelfont-wikkelingsgang van het Absolute - en daarom, al laat zich een Don Quichotte zonder Hamlettisme denken - hij blijft dan in het ‘eerste’ moment, gaat daarin op (= onder) - een Hamlet zonder Don Quichottisme laat zich niet denken.

Zoo dan zijn wezen van Hamlet hem leert, dat ‘nothing is either good or bad, but thinking makes it so’, en daarmee het nuttelooze, eenzijdige en kortzichtige van de daad - zijn oude wezen van Don Quichotte zal altijd en immer een bron van ‘inconsequenties’ wezen. Als hij niet vooraf een ‘rechtvaardige’ is geweest, voordat hij een ‘redelijke’ werd - dan is zijn redelijkheid de ware redelijkheid niet. De vrucht doorloopt haar ontwikkelingsstadium, van knop tot bloem, van vruchtbeginsel tot rijpe vrucht en behoudt de ‘litteekens’ van haar vorige staten - een vrucht, die niet vooraf knop en bloem en vruchtbeginsel zou zijn geweest,

is een wassen vrucht, zooals burgerjuffrouwen ze onder stolpen bewaren, levenloos, onbelangrijk, o n e c h t .

De inconsequentie, de onwijsheid van den redelijke, van den wijze, is het merkteeken der echtheid, de toetssteen van zijn wijsheid - ze is het getuigschrift, dat hij ‘de voorafgaande klasse met goed gevolg doorliep’ en vraagt men dengene, die zich voor redelijk, voor wijs uitgeeft, naar het ‘kleed van kemelshaar, dat hij versleet in de woestijn,’ dan kan hij niets beters doen dan wijzen op zijn inconsequenties!

Daarom zijn alle grooten, alle wijzen der aarde ‘inconsequent’ geweest - als teeken dat hun wijsheid ‘echt’ is.

Shakespeare heeft in ‘Hamlet’ den Brutus getoond, in een ‘symbolisch’ gesprekje met Polonius, dien hij dooden zal:

Polonius: (I) was accounted a good actor.

Hamlet: What did you enact?

Polonius: I did enact Julius Caesar, I was killed o' the Capitol; Brutus killed me.’

Wie was ‘inconsequenter’ dan Plato, die, als ‘redelijke’ zoo goed wist, hoe het den ‘rechtvaardige’ zal en moet vergaan en tegelijk als ‘rechtvaardige’ droomde van een Staat, waar de rechtvaardige heerschen zou? Die er zich als ‘redelijke’ volkomen rekenschap van gaf, dat de meester wekt, maar niet leert en dat geen opvoeding van ‘slechte’ menschen goede menschen maakt en zich tegelijk als ‘rechtvaardige,’ wiegde op de zoete illusie, dat een goed voorbeeld goede menschen kweekt?

Spinoza was inconsequent - als ‘wijze’ kon hij over de menschelijke natuur geen illusies hebben, als ‘rechtvaardige’, als ‘idealist’ had hij de naïeveteit, welke zich over elke slechtheid, elk verraad verbaast. Lessing was inconsequent - wie wist beter dan hij, dat de ‘Goeze's’ niet te overtuigen zijn en wie gaf zich met al zijn eerlijk vuur, al

zijn verheven hartstocht aan den eenen ‘anti-Goeze’ voor, en den anderen na? En hoevelen zijn er niet, die hun leven belangeloos besteden om anderen er van te overtuigen, dat niemand overtuigd worden kan, wier gansche leven één inconsequentie, één logenstraffing van hun wijsheid is.

Altijd zal de wijze, als hem zijn redelijkheid ontglipt, terugvallen tot zijn vorigen staat en instinctief zal hij dan rechtvaardig wezen.

Wie kent niet het beeld van den zachtaardigen cynicus, van den theoreticus-zonder-moraal, die in het gewone leven de braafste en meest nauwgezette aller menschen is? Redelijkheid voerde hem tot het verwerpen aller dogmatieke zederegels, maar uit zijn ‘vorigen staat’ bleef hem de rechtvaardigheid jegens anderen bij.

En naast de ‘inconsequentie’ van dezen cynicus bestaat de even bekende ‘inconsequentie’ van wie hard voor zichzelf en zacht voor anderen is. In de aanschouwing van het Absolute - bron van alle redelijkheid, bewust of onbewust - leerde hij de armzalige onvolmaaktheid van den mensch tegenover de onbegrensde, grandioze mogelijkheden (eigenlijk: onmogelijkheden) van volmaking peilen. Aan dat Absolute toetst en proeft het redelijke in hem eigen kleinheid en legt zichzelf den allerhoogsten maatstaf aan, in voortdurende zelfverwerping - aan de eeuwige menschelijke onvolmaaktheid toetst en proeft het zachtmoedige in hem het streven der anderen en vergeeft hen, waar ze falen. De litteratuur vertoont voortdurend het beeld van den nauwgezetten moraal-looze en van den zachtaardigen zelfverguizer! En daarnevens dat van den ‘vroolijken pessimist’ - die door de Rede noodzakelijkerwijs tot ‘pessimistisch’ inzicht kwam, maar die krachtens diezelfde Redelijkheid niet meer zoo sterk kan lijden onder het kleine leed, dat anderen neerslachtig maakt en daarom blijmoedig is. Zulk een ‘blijmoedige pessimist’ is, naar eigen getuigenis, Anatole France!

Zoo zijn het de inconsequenties, die Brotteaux belangrijk, echt, geloofwaardig maken - een ‘consequente’ Brotteaux zou zich tot dien ‘echten’ verhouden als de wassen vrucht tot de natuurlijke.

Zeldzaam zijn de ‘inconsequente’ Brotteaux', overvloedig daarentegen de consequente; de platte gemakzucht, het vulgaire egoïsme, de triviale gevoelsarmoe, zich vermommend als geesteshoogheid en zich verschansend achter ‘Nietzsche’ en ‘Hegel’, zooals in vroeger tijden (en nog) andere gemakzucht, ander egoïsme en andere gevoelsarmoe achter Petrus en Paulus!

Allerminst is Brotteaux de onpartijdige toeschouwer, de ‘amateur de spectacles’, waarvoor hij zoo trouwhartig poseert, met een schier kinderlijk zelfbehagen, waarvoor hij zich zoo voortdurend uitgeeft, die hij zoo graag zou willen zijn.

Van Rousseau zegt hij: ‘il prétendait tirer sa morale de la nature et il la tirait en réalité des principes de Calvin’ - maar van hem kan worden gezegd, dat hij, en met volkomen dezelfde pretentie, ‘tire sa morale’ uit... I Corinthe XIII.

Wat onderscheidt hem van Evariste Gamelin? Zijn ‘apologie’ voor zijn eigen goede daad is vernuftig genoeg, maar, als alles wat ‘vernuftig’ is, zwak onder de analyse. Niet uit ‘liefde’ voor den priester herbergt hij hem, niet uit liefde tot de menschheid ‘car je ne suis pas aussi simple que Don Juan, pour croire, comme lui, que l'humanité a des droits et ce préjugé dans un esprit aussi libre que le sien, m'afflige. Je le fais par cet égoïsme qui inspire à l'homme tous les actes de générosité et de dévouement en le faisant se reconnaître dans tous les misérables... je le fais par désoeuvrement... je le fais par orgueil... je le fais, enfin, par esprit de système, et pour vous montrer de quoi un athée est capable’.

Het laatste motief doet de deur der inconsequenties dicht!

‘De quoi un athée est capable... dus is er toch grootheid en schoonheid in de daad, die even tevoren als louter ‘egoïsme’ werd gekarakteriseerd? Of moet de ‘athée’ den priester er zoo noodig van overtuigen, dat de ‘athée’ in staat is tot... egoïsme? En dan ‘par esprit de système’ uit den mond van hem, die niet moede wordt den spot te drijven met de systemen der metaphysici en die tegelijkertijd handelt in strijd met zijn in dien zin zoo volkomen systeem-looze ‘maîtresse et institutrice’: de Natuur!

Wat onderscheidt Brotteaux i n z i j n h a n d e l w i j z e n van Gamelin? Is het ‘égoîsme qui inspire à l'homme ses actes de générosité et de dévouement’ iets meer dan een ander w o o r d voor wat Gamelin dreef tot zijn rol van revolutie-Prometheus? Laat Brotteaux in volle gerustheid zijn kieschheid tegenover Athenaïs toeschrijven aan den goeden smaak van den aestheet - rechtvaardigheidsdrang is ten slotte óók goede smaak, de aesthetiek van de ziel, de zin voor goede verhoudingen. En zoo Brotteaux zich gechoqueerd voelt bij de gedachte, dat de oude man van het jonge kind, dat hem gastvrijheid vroeg, tot belooning zou nemen één moment van volupteit - zoo voelt Gamelin zich gechoqueerd bij de gedachte, dat een hovelingenkliek het bloed van een volk zuigt voor één moment van levensvreugd - gechoqueerd in denzelfden zin voor verhouding, die soms zich als ethisch gevoel, soms zich als aesthetisch gevoel voordoet.

Wat onderscheidt Brotteaux van Gamelin?

Dit, dat Gamelin zijn deel op zich neemt, zijn smaad en zijn schande, die niet zijn schuld, maar zijn noodlot zijn, daarin althans den Zoon nabijkomend, wiens deel hij volbrengen, wiens weg hij volgen wilde, daarmee zoenend zijn zedelijken val, zijn intellectueele nederlaag, zijn armzaligheid en ontoereikendheid - terwijl Brotteaux evengoed in-

grijpt als Gamelin, maar heimelijk en onovertuigd, zich vleiend, dat hij de Wijsheid is, de Vader zelf.

Hoogmoedig was Gamelin, die Prometheus wilde zijn - ingrijpen in het onwrikbare, onaantastbare, overmachtige Leven - hoogmoediger is Brotteaux, die meende, dat hij zonder ingrijpen leven kon, dat het eenig mensch gegeven is, als 'onpartijdig toeschouwer' zich buiten het leven te stellen en aldus boven eigen menschelijkheid uit te stijgen. Want, inconsequent zijnde, greep hij in en diende het 'goede' - ware hij consequent gebleven, hij had eveneens ingegrepen en het 'kwade' gediend.

En hiermee naderen we de fundamenteele dwaling van den Humorist, de weeke steê in zijn zoo voortreffelijk-schijnende redeneering.

Het is de oude dwaling, de oude inbeelding, dat er voor den mensch in het leven drie mogelijkheden zijn, dat hij bij de eeuwige worsteling tusschen Jupiter en Prometheus onpartijdig kan blijven, glimlachend toezien, terwijl een Hercules zich aftobt met het reinigen van een Augiasstal, glimlachend, daar hij immers weet, dat die stal niet te reinigen is, omdat het leven zelf voortdurend het vuil produceert, waarvan Hercules-Prometheus gruwt - die het niettemin zelf helpt produceeren!

Heraklitus moet het zich hebben ingebeeld, toen hij 'het bikkelen met de straatjongens op de stoepen' verkoos boven aandeel in het stadsbestuur, en Sokrates geloofde in de derde mogelijkheid, toen hij, na zijn korte, maar duidelijke ervaringen als raadsheer, geen openbare waardigheden meer vervullen wilde, maar hem genas de drank, die hem van het gansche leven genas, van dien waan meteen - in het Evangelie vinden we de oude taaie illusie weerlegd. Wie niet met mij is, die is tegen mij. Want dit is geen uitdaging en geen eisch, doch de

vaststelling van een fundamenteele waarheid - relatief en wankel ten opzichte van wat ‘voor’ en wat ‘tegen’ kan heeten - onwrikbaar en absoluut ten opzichte van de illusie eener derde mogelijkheid. Het ‘In twijfel onthoud U’ is een misleiding, een niet te vervullen raad. Onthouding is onmogelijk en wie ‘blanco’ stemt oefent op den uitslag hetzelfde resultaat als hij die ‘voor’ of ‘tegen’ stemt, hij schuift alleen zijn rechtmatig aandeel in de gemeenschappelijke aansprakelijkheid het toeval op den hals en vleit zich bovendien met een wijsheid, met een onpartijdigheid, die niet meer is dan schijn!

Al het sarcasme, dat de Humorist legt in de alleenspraak van Robespierre, valt aldus op hem zelf terug. De ‘ligne mince inflexible’ is een fictie, zeer zeker, ‘goed’ en ‘kwaad’ vallen niet door zulk een lijn te scheiden, het kwaad dat tegelijk ‘goed’ is en het goed dat tegelijk ‘kwaad’ is, golven en vloeien daar overheen ineen - maar vleit zich niet de Humorist evenzeer met een ‘ligne mince, inflexible’, de derde mogelijkheid, vanwaar hij naar links en naar rechts eenzijdigheid, verblinding, fanatisme aanschouwt, nuttelooze strijd, verkwiste energie, Prometheus die zich het hoofd te pletter loopt tegen een Jupiter, die de emanatie van zijn eigen levenswil is, de andere zijde van zijn eigen Ik - en ‘Jupiter’, die het voortgaan der wereld wil keeren in halsstarrig conservatisme, als iemand, die zijn duim drukt op het spongat van een vat gistenden wijn....

Galsworthy, de Engelsche schrijver, de naaste geestverwant van Anatole France, dien wij kennen, heeft de metaphoor van de ‘ligne mince, inflexible’ schier letterlijk in een van zijn boeken gebezigd - en er is iets zeer treffends en verrassends in die coïncidentie.

In de voorrede van ‘The Island Pharisees’ beschrijft hij op inderdaad voortreffelijke, geestige wijze hoe de ‘Cosmic

Spirit, who was very much an artist' tot oogmerken van eigen zelfontplooiing de menschen verdeelde in twee partijen, waarvan de eene - negentig op honderd - luidkeels staande houdt 'All things that are, are right' en de andere tien even luidkeels: 'All things that are, are wrong.' 'Each party has invented for the other the hardest names that it can think of: Philistines, Bourgeois, Mrs. Grundy - Rebels, Anarchists, Ne'er-do-weels. So we go on! And so, as each of us is born to go his journey, he finds himself in time ranged on one side or on the other, and joins the choruses of nameslingers.'

'But now and then - ah! very seldom - we find ourselves so near that thing which has no breadth, the middle line, that we can watch them both, and positively smile to see the fun...

To see the fun!

Het was waarlijk niet alleen het 'intellectueel snobbisme' van een in aanleg bot-materialistisch geslacht, dat uit Hegel juist precies de rechtvaardiging van eigen zedelijke onverschilligheid wist te plukken, 't welk zich achter den Humor, de wijze onpartijdigheid, als achter de hoogste geesteshouding verschanste - het was ook, en vooral, de zoekensmoede, Galsworthy-zelf, die van elk levensverschijnsel het redelijke en noodwendige als werking van dien 'Cosmic Spirit' leerde zien en daarmee van elk verzet het onredelijke en nuttelooze, dat bovendien nog in zijn consequenties steeds minstens ten halve misdadig is, die leerde de krachten waardeeren, welke in de 'slechtheid' hun oorsprong vinden, de grootheid van 'Jupiter', zijn rust en zelfverzekerdheid, tegenover den twijfel en de kleinmoedigheid van den modernen Prometheus, al beseft hij in andere momenten wel weer, dat de ware grootheid juist in de zelfbetwijfeling is - om toch altijd opnieuw zich door 'Jupiter' geïmponeerd te

voelen - hij was het die in de afmattende aanschouwing van de eeuwige tegenstrijdigheid, in alles werkend, alles uit-eenscheurend als een splijtzwam, zich in slaap trachtte te sussen op de illusie van onpartijdigheid.

Doch naarmate het wijsgeerig inzicht en het zedelijk zelfbewustzijn vorderden, begon er over het onhoudbare dier illusie, over het kinderachtige, het argeloos-aanmatigende van de Brotteaux-pretentie een klaarder licht op te gaan - en de moderne mensch leerde inzien, dat hij niet onpartijdig kan wezen, niet onpartijdig wil wezen, en dat hem dus de pose van de onpartijdigheid niet voegt - een pose, omdat hij in zijn diepste hart zijn afkeer van bloedvergieten niet als 'dépravatie' en zijn élan naar rechtvaardigheid en edelmoedigheid niet als laakbare zwakheid voelt, maar als zijn best bezit - en dat hij beter doet in nederigheid den profetenmantel van zich te werpen, die zijn afhankelijkheid en erbarmelijkheid zoo kwalijk kleedt, en zichzelf te aanvaarden zooals hij is.

En wat nog geen geslacht was opgelegd, werd ons geslacht opgelegd: te moeten leven met het dubbele besef, dat de tegenstrevende daad nutteloos en onvermijdelijk, ijdel en onontkoombaar, misdadig en noodwendig is - alles te moeten doorzien en zich aan niets te kunnen onttrekken.

Toen bleek het laatste woord in het Prometheus-probleem toch nog niet gesproken en dreef de nood tot het scheppen van een nieuwe formule.

Het was toen Anatole France-zelf, die de nieuwe formule gaf, als signaal van een nieuw-aangebroken tijdperk - en wel in zijn veelbesproken, veelbelasterd boek 'La Révolte des Anges'.

Tusschen 'Les Dieux ont soif' en 'La Révolte des Anges', zoo kort na elkaar verschenen, ligt een wente-

ling en Anatole France heeft die wenteling meegemaakt, kon ze meemaken, omdat hij nimmer meer dan ten halve het litterair positivisme toebehoorde. In zijn uitgesproken geringschatting voor de metaphysici en hunne systemen sluit hij bij den geest en de werkzaamheid van Auguste Conte aan, in zijn voortdurende neiging naar zelfbespiegeling en zelf-doorgronding toont hij zich dien geest ontwassen - met dien trek heeft hij deel aan de moderne gedachte.

De groepeering der symbolische figuren in ‘La Révolte des Anges’ is overeenkomstig aan die in ‘Thaïs’ en in ‘Les Dieux ont soif’ - al is wat daar op het eerste plan werd gebracht, hier op het tweede gehouden en omgekeerd - maar nooit eerder werden de gangbare opvattingen en waardebepalingen zoo volkomen omgezet als hier, nooit eerder de God van het Joodsch-Christelijk monotheïsme zóó volkomen en openlijk vereenzelvigd met Kwaad, Duisternis, lafheid, heerschzucht, ijdelheid, die zich uitsluitend handhaaft door aanhoudend vrees te zaaien. ‘Iahveh (of: Ialdabaoth) se montrait contraire à tout ce que je trouvais désirable et bon: la liberté, la curiosité, le doute. Iahveh sentit qu'il n'était pas capable de gagner les coeurs des hommes libres et des esprits polis, et il usa de ruse... Il proclama que les hommes, ayant tous commis un crime envers lui, un crime héréditaire, en portaient la peine dans leur vie présente et dans leur vie future... et l'astucieux Iahveh fit connaître qu'il avait envoyé son propre fils sur la terre pour racheter de son sang la dette des hommes. Il n'est pas croyable que la peine rachète la faute et il est moins croyable encore que l'innocent puisse payer pour le coupable. Les souffrances d'un innocent ne compensent rien et ne font qu'ajouter un mal à un mal... Cependant, (cette fable) pouvait toucher des intelligences débiles qui, partout, se trouvent en foule épaisse... il se trouva de malheureux êtres

pour adorer Iahveh et son fils expiateur... Nous devions nous attendre à cette folie...'

'Le long et sec docteur de Genève, maniaque froidement furieux, plein de l'esprit de l'antique Iahveh...'

Daartegenover is de zoo lang gevloekte en verdoemde Satan even openlijk en volkomen vereenzelvigd met goedheid, generositeit, met het Licht van liefde, het Licht van leven, het Licht van kennis en kunst.

Byron heeft deze zelfde waardeverwisseling beproefd - aarzelend en schroomvallig, want nog vol van dogmatiek-Christelijke suggesties, atavismen en vooral: angsten - Lucifer (in 'Caïn') toonde hij als de redelijkheid en het hooge koele mededoogen, God als een vreeszaaiende tyran, idool van lafaards en slaven, die zich verlustigt in kruiperige gebeden en bloedige offers, menschen verlokt tot zonde door hun onervarenheid en ze daarna tot in eeuwigheid straft. Ook hij heeft met schamperheid de leer van het Zoenende Bloed afgewezen. Anatole France zelf is in Thaïs - de verheerlijking van de Slang, de verguizing van Iahveh als beeld van bruut en redeloos geweld - en in 'Les Dieux ont soif' - 'Je trouve singulier que les Français, qui ne souffrent plus de roi mortel, s'obstinent à en garder un immortel, beaucoup plus tyrannique et féroce. Car qu'est ce que la Bastille et même la chambre ardente, auprès de l'Enfer? L'humanité copie ses dieux sur ses tyrans, et vous, qui rejetez l'original, vous gardez la copie' - reeds een heele schrede op dien weg gegaan, maar hier is consequent en meedoogenloos de lijn tot het einde toe doorgetrokken. God (als 'Iahveh', als 'Ialdabaoth') is Jupiter - een Jupiter zonder grootheid, een theologiseerende en twistzieke en leugenachtige Jupiter - Satan is Prometheus geworden. Daartoe moest het komen - toen in en door deïsme en pantheïsme het oude monotheïsme in zijn waren lagen aard was ontmas-

kerd en de besten onder de menschen, nadat ‘un quaker américain au moyen d'un cerf-volant, lui vola son tonnerre’, d.w.z. in en door het positivisme, voorgoed genazen van de Vreeze des Heeren in den ouden, platten zin. Toen moest zich wel de afkeer van ‘Jupiter’, van de tyrannie, die steeds redeloos is en moet zijn, uitstrekken gaan tot ‘le vieux démiurge d'Israel,’ die ‘loin d'avoir créé l'univers, n'en soupçconnait pas même la structure’ - en de sympathie voor ‘Prometheus’, het lichtbrengende Verzet, moest Lucifer omvatten, ‘brillant d'intelligence et d'audace’, wiens groot hart, ‘gonflait de toutes les vertus qui naissent de l'orgueil: la franchise, le courage, la constance dans l'épreuve, l'espoir obstiné.’

Deze consequentie is dus niet meer dan het logisch einde van den eens voor lang ingeslagen weg - maar voor ons oogmerk is hier het belangrijke, dat in het gadeslaan en beschrijven van dien strijd de humorist in Anatole France zoo volkomen op den achtergrond treedt en dat hij in spontane menschelijkheid zijn sympathie voor Lucifer-Prometheus belijdt, nadat hij, als Brotteaux, in superieure onverschilligheid de rol heeft gespeeld van den man, die alles doorziet, alles aanvaardt en glimlacht over alles. In dit nieuwe revolutie-verhaal wordt v o o r h e t e e r s t niet langer in meedoogenloozie onpartijdigheid de fanaticus met het verdwaasde hoofd en de bebloede handen gedemonstreerd, en de glimlach van Brotteaux is teruggeweken naar het tweede plan en speelt over een bont en meesterlijk-beschreven tooneel van menschelijke dwaasheid, valschheid, kortzichtigheid en list.

Dit ‘actueele’ karakter van het boek - dat zoo klaarblijkelijk tegen het valsche pathos, de vooze schijnheiligheid van het politieke en litteraire clericalisme en chauvinisme in Frankrijk was gericht - doet het nog duidelijker

in twee helften uiteenvallen - in het eene gebied verscherpte zich de glimlach van Brotteaux tot een wrangen lach van bittere ergernis, omdat het hier tijdgenooten geldt met hun platte ambities, hun schaamtelooze cupiditeit, hun politieke corruptie, achter 'Vaderland' en 'Kerk' vermomd - in het andere gebied is de glimlach verdwenen in de ernstige aandacht, waarmee de mensch het schouwspel der eeuwige worsteling tusschen Macht en Recht, Jupiter en Prometheus, gadeslaat, worsteling, die ook hem omvat en waaraan hij zich niet onttrekken kan - en de Ironie, die tevoren voor geen enkel ding terugweek, geeft zich hier in de erkenning van eigen onmacht en ijdele zelfoverschatting nederig gewonnen.

En zelfs de Fransche Revolutie komt er dan in 'Le récit du jardinier, au cours duquel on verra se dérouler les destinées du monde en un discours aussi large et magnifique dans ses vues que le "Discours sur l'histoire naturelle" de Bossuet est étroit et triste dans les siennes' - beter af dan in 'Les Dieux ont soif'. Wel heet het nog: 'De tous les vices qui peuvent perdre un homme d'Etat, la vertu est le plus funeste; elle pousse au crime' - maar er volgt een raad, een vertroosting op: 'Pour travailler utilement au bonheur des hommes, il faut être supérieur à toute morale' - die op zichzelf als elke raad wel ondenkbaar en onvervulbaar is, maar die juist daardoor verraadt, dat de 'humorist' met zijn puur scepticisme gebroken heeft. En verder is het 'Tandis que la liberté naissait dans la tempête...' evenzeer ten opzichte van den geest van 'Les Dieux' een inconsequentie.

Wat verwacht, wat hoopt nu de man, die heeft geleerd, dat hij tegen de eigen rede in toch altijd verwachten en hopen moet, omdat wie niet vóór is, tegen is, en wie niet tegen, vóór - in den strijd tusschen Ialdabaoth en Lucifer, tus-

schen Jupiter en Prometheus? Het antwoord op die vraag brengt de nieuwe formule in het Prometheus-probleem - en daarin ligt derhalve voor ons het zwaartepunt van het boek - in ‘Le Rêve sublime de Satan’.

In zijn verborgen tuin aan den Ganges zijn de boodschappers der opstandige engelen hem komen waarschuwen ‘Prince, ton armée l'attend. Viens la conduire à la Victoire.’ En hij belooft ze zijn antwoord voor den volgenden dag.

Maar in den nacht komt tot hem de droom. En in den droom overwint hij de Hemelsche Heirscharen en zijn generositeit verloochent zich ook in de overwinning niet. Anders dan Ialdabaoth met zijn wellust in bloedige wraak op alles dat onder ligt, geeft hij Michael zijn degen terug met de woorden ‘Portez-la pour la défense de la paix et des lois’ en verlangt van de opperhoofden der ‘phalanges célestes’ niets anders dan een eed van trouw, waarin alle oude wrok vergeten is.

Maar dan...

Et Satan se fit couronner Dieu.

Dan ziet hij, steeds in den droom, langzamerhand zijn eigen bederf, zijn eigen ondergang zich afspelen.

‘Il se plaisait aux louanges et aux actions de grâce, il aimait à entendre vanter sa sagesse et sa puissance. Il écoutait avec joie les cantiques des chérubins qui célébraient ses bienfaits et il ne prenait point de plaisir à entendre la flûte de Nectaire parce qu'elle célébrait la nature, accordait à l'insecte et au brin d'herbe sa part de puissance et d'amour et conseillait la joie et la liberté... Il condamnait l'intelligence et haïssait la curiosité. Lui même refusait de plus rien apprendre, de peur qu'en acquérant une science nouvelle il laissât voir qu'il ne les avait pas eu toutes d'emblée. Il se plaisait dans le mystère et, croyant diminué s'il était compris, il affectait d'être inintelligible. Une

épaisse théologie enfumait son cerveau. Ainsi les siècles passaient comme des secondes...'

En terwijl in het bezit, in de uitoefening van de Macht zijn eigen zuiverheid verloren gaat '...il plongea ses regards au plus profond de l'abîme et vit Ialdabaoth dans la Géhenne où il l'avait précipité après y avoir été lui-même longtemps enchaîné...et le nouveau dieu observant l'adversaire, vit sur le visage douloureux, passer l'intelligence et la bonté. Maintenant Ialdaboath contemplait la terre et, la voyant plongée dans le mal et la souffrance, nourrissait dans son coeur une pensée bienveillante...'

Dan ontwaakt Satan, 'baigné d'une sueur glaciale'. En tot de boodschappers, om hem heen geschaard, zegt hij:

'Compagnons, ne conquérons pas le ciel. C'est assez de le pouvoir. La guerre engendre la guerre et la victoire, la défaite.

Dieu vaincu deviendra Satan, Satan vainqueur deviendra Dieu.

Nous avons été vaincus parce que nous n'avons pas compris que la victoire est Esprit et que c'est en nous et en nous seul qu'il faut attaquer et détruire Ialdabaoth.' En met deze woorden eindigt het boek - en wel mochten we in wat geschiedde tusschen de conclusie in 'Les Dieux ont soif' en deze nieuwe conclusie een wenteling, een omwenteling constateeren.

Van de hooge onpartijdigheid, het glimlachend scepticisme is thans afgezien in het besef, dat dit alles ijdele pretentie is en zelfbedrog en dat geen mensch zich aan de eenzijdigheid onttrekt, al leert zijn eigen rede hem het dwaze der eenzijdigheid. Van de scheiding tusschen Recht en Onrecht, Licht en Duister wordt het bloot-functioneele en louter relatieve ingezien, en niettemin wordt ze aanvaard, omdat ze moet worden aanvaard. Recht en Licht berusten bij Prometheus-Satan, On-

recht en Duister bij Jupiter-Iahveh. Moeten we dus strijden voor Prometheus-Satan tegen Jupiter-Iahveh? Neen, laat ons geen hemelen, geen citadellen, geen Bastille's bestormen, want Prometheus mag niet overwinnen, wij mogen niet overwinnen met Prometheus. In den triomf kiemt de corruptie, in de macht de tyrannie, in het dogmatische 'ja' de zelf-affirmatie, de stellende levenswil, de dood aan alle idealisme, dat altijd 'neen' zegt, dat zelf-negatie, en opheffende doodswil is. Qui perd gagne, qui gagne perd - wie openlijke triomfen bevecht, zal in zijn overwinning ondergaan.

En zoo heeft dan ook die waarheid, welke de geschiedenis, naar we van den aanvang af aantoonden, zoo duidelijk en voortdurend demonstreert, maar die de menschheid niet kon zien, voordat haar letterlijk de oogen zouden zijn opengegaan, haar uitdrukking gevonden. En wat Plato al aanried, wat Ibsen al uitroept (aan het slot van den Volksvijand: 'slechts in eenzaamheid is de ware deugd'), wat Voltaire reeds als uitkomst biedt, wanneer elke weg ten verderve blijkt te voeren en elke stap een misstap, als slotwoord van 'Candide': 'Il faut cultiver notre jardin' - dat is nu ook het bescheid van den bekeerden scepticus, die van de fictie, de pretentie der onpartijdigheid heeft afgezien en voelt partij te moeten, want onweerhoudbaar te willen kiezen.

'Il faut en nous et en nous seul attaquer et détruire Ialdabaoth.'

Zóó aanvaardt en vervult de mensch zijn eigen dwaasheid, die hij dwaasheid weet, als het hem toegewezen deel.

En daarmee scheen dan eindelijk toch het laatste woord in het Prometheus-probleem gesproken - en het was een woord, dat velen te bevredigender en te houdbaarder scheen, omdat ze het van alle handelend ingrijpen scheen te ontslaan.

Moderne Prometheus-Opvattingen.
The Inn of Tranquillity.

En nog is het niet voldoende.

Op hoe veelvuldig verschillende wijze zagen we den mensch, als instrument, zijn functie vervullen ten opzichte van het proces der zelfontplooiing van het Absolute in het toch zoo beperkte gebied, 't welk we ons tot veld van onderzoek kozen: het probleem van Jupiter en Prometheus, van Collectiviteit en Individu, van Macht en Recht, waarin we zoo tallooze zedelijke en redelijke bekommeringen als stralen zagen tezamen komen.

In zelfconservatisme, schuwend de zelfaanschouwing, die zelfopheffing is, ontvlood het Absolute zichzelf - menschelijk conservatisme, onbewuste zelf-affirmatie, zich ontplooiend in velerlei instincten, als dogmatisme, uniformiteitsgevoel, collectiviteitsgevoel, autoriteitsgevoel, was er de zichtbare neerslag van, welken we te symboliseeren zochten in Jupiter-verheerlijking.

In zelfonderscheiding, schuwend de zelfvergetelheid, die zelfverstarring is, streefde het Absolute naar zichzelf terug - menschelijke twijfel, onbewuste zelf-negatie, zich ontplooiend in tallooze instincten als onderscheiding en critiek, opstandigheid en verdraagzaamheid, verzet en zelfverloochening (het revolutionnaire temperament in zijn volledigheid) was er de zichtbare neerslag van - en we symboliseerden dezen in Prometheus-verheerlijking.

En elk geslacht volgde in zijn hoogste oogenblikken zijn ingevingen en bouwde op zijn instincten als op algemeen-geldige, onomstootelijke waarheden en knoopte aan zijn illusies alle verwachtingen vast en verbond aan de verwezenlijking van eigen onweerhoudbaar drijven, aan de ver-

vulling van eigen hoop en eigen geloof en eigen liefde, de inlossing van alle nooden, de bereiking van alle doeleinden, tot een eenig en onvergankelijk heil voor elkeen en maakte aldus zichzelf tot den ‘maatstaf aller dingen’. Langen tijd bleven zelfs die individuen, die het verst gingen in de onderscheidende critiek op anderen, als zuigelingen in de zelf-onderscheiding en ook in de meest ‘verlichte’ perioden, blonk er boven het donker moeras van begripsverwarring, dat onpeilbaar is, niet meer dan een flauwe gloor, waarin niet meer dan de meest elementaire onderscheidingen werden onderkend. Elk bouwde op zijn eigen ‘gelijk’ en het ‘ongelijk’ van zijn tegenstander.

Toen kwam het oogenblik der definitieve zelfopenbaring van het Absolute in den geest van den West-Europeaan onder bepaalde categorieën en deed zich o.a. ook kennen als de emancipatie van het Ik - dat zichzelf als schepper en beheerscher van eigen wereld leerde begrijpen, maar tegelijkertijd ook het niet meer dan betrekkelijk-werkelijke en betrekkelijk-houdbare van die ‘wereld’ en haar inhoud aan voorstellingen en meeningen en ervaringen en begrippen erkende en ervoer. De groote suggestie van een absolute, te veroveren, voor eeuwig vast te leggen Waarheid, de machtige illusie van een verheven, ver-verwijderd, maar niettemin te bereiken Doel, de kinderlijke waan van eigen ‘gelijk’ tegenover anders ‘ongelijk’, het werd alles in het licht van het relativiteits-begrip aan het wankelen gebracht en uit den aanminnigen geest van den zoeten droomer Shelley verrees voor het laatst het beeld van den triumfeerenden, vlekkeloozen Prometheus, van een bevrijde, gelukkige wereld onder zijn beheer, van een verslagen Jupiter, het voorgoed overwonnen en ten onder gebrachte Kwaad. Wel werd reeds toen, ook door Schiller, dat kwaad als een ziekte, als een ongeluk, meer dan als boosheid en schuld opgevat - maar de ziekte

kon en zou genezen, de booze zweer aan het lichaam der menschheid ontsneden worden.

Deze hoop slonk ineen, dit geloof verdween, toen de mensch de structuur van het Absolute leven - het Absolute Leven in hem zijn eigen structuur - onder bepaalde categorieën had leeren verstaan. Jupiter verscheen als het eeuwig beeld van e i g e n 'slechtheid', die niets dan levenswil, zelf-affirmatie, distinctie-drang is - de kampende Prometheus als de eigen zelfnegatie en de worsteling dier beide de eenige inhoud van het eeuwige leven.

Verwarring, vertwijfeling, verbittering kiemden in het hart van een geslacht, dat deze levensstructuur ten halve, maar niet ten volle begreep - het waande zich gedupeerd door een duivelsche Macht, opgehitst tegen zijn eigen spiegelbeeld, tegen zijns eigen wezens eeuwige emanatie, toegerust met de warmste aandriften, een rechtsgevoel zoo gloeiend en hecht, zoo onverwrikbaar ingeworteld als de levensdrang zelf, een heete liefde tot het echte, het goede, het werkelijke, een heeten haat tegen het valsche, het slechte, het verwrongene - we peilden die liefde en dien haat in Schiller en in Swift, in Rousseau, in Shelley, in Hebbel - en dit alles gedoemd zich te pletter te loopen tegen een rots van onverzettelijke Noodwendigheid, in een arbeid als die van Sisyphus, nutteloos, hopeloos, want tegen de onverwoestbare fundamenten van het Leven, tegen eigen zelf-affirmatie gericht en toch niet na te laten, impulsen en drangen, waarvan het ijdele werd ingezien en waaraan toch moest worden gehoorzaamd. Speelbal van een wreede godheid, die zich vermaakt met menschelijk streven, dat de godheid ijdel weet, voelde zich de mensch, verstooten en verlaten, gedupeerd, afgemarteld in ontgoocheling, die geen verlossing bracht.

Het Positivisme scheen dan die verlossing te zullen brengen - dat nieuwe, na de definitieve zelfopenbaring in de

eene categorie, noodzakelijkerwijs tot een andere categorie overgegane moment van der Eenheid zelfontvlieding, wel weer opnieuw in de menschen optredend als collectiviteitsgevoel, autoriteitsgevoel, egocentrisch dogmatisme, doch niet door hen - niet door de Eenheid in hen - als zoodanig herkend. Het nieuwe geslacht, neerziend op de vertwijfelingen en de benauwenissen van een voorafgaand geslacht, waaraan het zich zelve voelde ontheven, waande zich, als steeds een volgend boven een voorgaand geslacht, eindeloos superieur. Het meende in hooge gelatenheid en verheven inzicht vrede te nemen met het leven, het schamperde hooghartig tegen de droomen van het geloof, de speculaties van de wijsbegeerte, de pogingen van het idealisme, veilig geborgen in eigen nieuwe bezigheid, opgaand daarin als een kind in nieuw speelgoed en in werkelijkheid niet door eigen 'superioriteit', maar door de in hem zich voltrekkende zelf-vergetelheid van het Absolute van zoeken en twijfelen, droomen en speculeeren bevrijd. Hun rust was de rust die te allen tijde de dogmatischen smaakten, omdat in hen het Absolute niet naar de vervulling van zichzelve streeft. Smadelijk lachend om de illusies van anderen - zooals eenmaal een Bossuet om de verdeeldheid der Protestanten - leefden zij in de illusie, dat wie het leven op zijn wijze doorziet, daarmee het leven te boven is!

Ikarus-Brotteaux bond zich vleugels aan, en zocht zich boven het simpele menschenleven, met zijn dwaling en zijn dwaasheid te verheffen, zwevend op de fictie van een 'derde mogelijkheid', die der glimlachende onpartijdigheid - maar in de opgaande zon der vernieuwde zelfherkenning van het Absolute, smolten hem de vleugels - dat wil zeggen: die nieuwe zelfonderscheiding van het Absolute, bij het verloopen van het moment der zelfvergetelheid in het positivisme, bij het opnieuw ontwaken van zedelijke en redelijke belang-

stelling, stak opnieuw het licht der zelfonderscheiding aan in het menschelijk gemoed - Ikarus-Brotteaux stortte ter aarde, en ging zich verootmoedigen. In weer ontwakende redelijkheid leerde het menschdom toen in zijn beste vertegenwoordigers eigen redeloosheid in redelijkheid aanvaarden als een onafwendbare noodzakelijkheid. Voortaan wetend alleen te kunnen kiezen tusschen 'Jupiter' en 'Prometheus', tusschen 'Hercules' en de vuile koeien in den stal, tusschen Recht en Onrecht, Waarheid en Leugen, zonder derde mogelijkheid, koos de redelijke Prometheus, stemde hij voor Hercules - geleerd hebbende, dat 'blanco' niet baat en dat 'tegen' is, wie niet 'voor' is, koos hij Licht tegen Donker, Waarheid tegen Leugen - ter zelfder tijd Jupiter, Donker, Leugen, als gelijkwaardige, gelijkgerechtigde levensfundamenten herkennend, aldus bereid te strijden tegen eigen spiegelbeeld, tegen de eeuwige emanatie van eigen-ik, tegen het onoverwinnelijke, het onuitroeibare, door hem-zelf als zoodanig herkend!

Zóó, naarmate hem zijn oude illusies ontvielen, erlangde hij de kracht om zonder die illusies te leven, zooals de bloem haar steunbladen niet eerder verliest dan op het oogenblik, dat zij ze missen kan.

Van zijn ijdelen waan der vereenzelviging met de Rede, in het zich onthouden van oordeel en van de daad, der vereenzelviging met God-den-Vader had de mensch leeren afzien, en zijn gewaande onpartijdigheid, die hij eenmaal aanmerkte als het blijk zijner geesteshoogheid, leerde hij, tot zelfonderscheiding ontwaakt, als gevoelsarmoede verstaan. Zich tot eenzijdigheid door zijn mensch-zijn verwezen wetend, opnieuw beseffend, dat het alles-zijn slechts in het niet-zijn te verwezenlijken is, wilde hij voortaan streven naar vereenzelviging met God-den-Zoon, met de eenzijdige Dwaasheid, die 'Goed' boven 'Kwaad' den voorkeur geeft, en alleen in enkele

oogenblikken de Rede mede-wezen, welke Goed en Kwaad zonder voorkeur in zich op te nemen vermag.

En nog was het niet genoeg.

Satan in zijn tuin aan den Ganges ziet van zijn Prometheus-droomen af - want het nachtelijk visioen toonde hem in den spiegel van de toekomst het bloedig en bezoedeld beeld van den schuldigen en wroegenden Orestes. Tot het aanvaarden van de Dwaasheid bereid, omdat aan de Dwaasheid geen ontkomt, meende hij zich aan de misdadigheid te kunnen onttrekken, door ter elfder ure nog af te zien van de daad. En dit was de nieuwe dwaling, want met het aanvaarden van de dwaasheid heeft de mensch zijn menschelijk deel nog maar ten halve op zich genomen - ook de misdaad, ook de bezoedeling moet hij op zich nemen. En zoo licht als het hem valt, de 'verheven dwaasheid' als zijn deel te erkennen, zoo zwaar valt die erkenning ten opzichte van de bezoedeling.

Tolstoj meende de bezoedeling te ontvlieden door de daadwerkelijke Revolutie uit den weg te gaan. In de eerste hoofdstukken bespraken we dit streven en de onmogelijkheid van zijn verwezenlijking. Of laadt de man, die onrecht lijdelijk duldt, om zijn eigen handen schoon te houden, minder schuld op zich, dan die zich de handen met bloed bevlekt in het wreken en straffen van het onrecht en het kwaad? Toont hem niet de spiegel der zelfonderscheiding het eigen gelaat zoo goed als dat des anderen onder de trekken van Orestes? IJdele waan - aan de handen der strijdbare Maccabeeën - we denken nog eens terug aan Korolenko's vertelling, eerder besproken - kleeft het bloed der aanvallers, aan de handen der vreedzame Esseeërs kleeft het bloed der schuldeloos gevallenen. Niemand ontkomt aan den Schuld.

Anatole France wordt nimmer moede den nadruk te leggen op de misdaden in naam van deugd en moraal bedreven,

hij hamert voortdurend op hetzelfde aambeeld - in ‘La Révolte’ - in ‘Les Dieux’, in ‘Jérôme Coignard’ - altijd weer moet Jean Jacques en zijn misdadig optimisme het ontgelden -; komt hij eindelijk de wankele illusie der onpartijdigheid te boven, dan deinst hij toch weer voor de bezoedeling terug.

Een straffer zedemeester, gloeiend van ‘moral passion’ - wit-gloeiend, zoodat hij onnoozelen en oppervlakkigen ‘koud’ schijnt - toegerust met een alles-klievende intelligentie, met een genadeloozen werkelijkheidszin, moest opstaan, om zichzelf en anderen te leeren begrijpen, dat er evenmin als ‘wijsheid’, ‘schuldeloosheid’ voor den mensch is weggelegd - opstaan, om de Erfzonde te prediken als een formidabele werkelijkheid, de Erfzonde in haar moderne gedaante van gemeenschappelijke aansprakelijkheid in den gemeenschappelijken schuld - deze weldoener en zedemeester van het huidige geslacht is Shaw.

Sinds de dagen van het spectatoriale Christendom, sinds de dagen, dat het monster, door Milton gedroomd als ‘de Zonde’ de wacht hield voor het paradijs der zelfonderscheiding en der zelferkenning, hebben zedemeesters van meer of minder kracht het inzicht dier gemeenschappelijke aansprakelijkheid voorbereid. Thackeray kon er zich niet aan verzadigen het maatschappelijk Christendom in zijn schijn-deugd, schijn-nederigheid, schijn-fatsoen te ontmaskeren en met de allerergste pretenties der Hooggeborenen den draak te steken. Maar hoe schijnen deze zachte klopjes tegen het ‘gepleisterd graf’ der maatschappelijke samenleving kinderspel bij de mokerslagen van Shaw, die geen steen overeind laat! Ware het anders, men had den schrijver van ‘Vanity Fair’ ‘cynisch’ en ‘paradoxaal’ genoemd, zoo goed als den schrijver van Mrs. Warren, in wiens gansche oeuvre geen enkele uiting van cynisme, geen enkele paradox te beken-

nen valt. Maar kan ‘de maatschappij’ wel anders reageeren op den man, die haar als een gekkenhuis in een vuilnisbelt demonstreert, dan met de beschuldiging dat h i j cynisch is en vuil en op den koop toe nog paradoxaal?

‘Vanity Fair’ en zijn langdradige tegenhanger ‘the Newcomes’ zijn ten slotte toch maar étalages van onnoozele pekel-zonden - ijdelheid, die zich uitgeeft voor onafhankelijkheid en edelmoedigheid, snobbisme, dat schijnen wil, wat het niet is, ambitie, die geluk prijsgeeft voor rang en staat. Lord Steyne maakt het inderdaad te erg - maar Lord Kew, zijn jeugd doorbrengend met drinken, dobbelen, duelleeren, doet niet anders dan wat den ‘edelman’ toekomt en hij is daarbij nog affable voor zijn minderen, zoo zachtzinnig en beleefd, en trouwt op zijn tijd met een passende partij uit zijn eigen stand. Wat wil men meer. En het complete ideaal is Colonel Newcome - door Thackeray zelf herhaaldelijk met het beroemde spectatoriale type Sir Roger de Coverley vergeleken!-de man wiens hart één goudklomp is. Dat hij fortuin maakt als koloniaal officier doet aan die voortreffelijkheid niets af. Inderdaad, - Eigendom, politiek en economie, een zedelijke aansprakelijkheid, die dieper gaat dan het materieel welzijn van de allernaaste omgeving en vooral: maatschappelijk parasitisme, behoort tot het vele, dat de goede Thackeray al moraliseerend met omzichtigheid en schroom steeds zorgvuldig uit den weg is gegaan!

De eigenlijke ‘voorloopers’ van Shaw zijn in Rusland te zoeken, in de strooming van revolutionnaire litteratuur, ontsprongen met de Dekabristen, uit Poesjkin en Lermontof. Felle critiek tegenover de maatschappelijke toestanden en de maatschappelijke leugens, getemperd door die bespiegelende redelijkheid, het Russisch Hamlettisme, 't welk in Toergenjef zijn hoogste uitdrukking vindt - het is trou-

wens Toergenjef zelf, die in een rede bij de onthulling van een standbeeld voor Poesjkin zijn landgenooten ‘Hamlets’ heeft genoemd - getemperd dan door die redelijkheid tot een besef, dat niet alleen bepaalde klassen en groepen ‘schuldig’ zijn, maar elkeen, voor zoover hij van de toestanden profiteert of er in berust en aan de leugens meedoet - dit complex van krachten en inzichten heeft den Rus al vroegtijdig - in de jaren ongeveer dat Thackeray zich verteederde voor zijn edelaardigen kolonel - de formule in den mond gegeven, die de gansche moraal en de gansche inhoud is van Gogol's ‘Doode Zielen’ - ‘O, wat een boosaardig beest is toch een fatsoenlijk mensch!’

Precies ditzelfde demonstreert Shaw, zonder haat en zonder afgrijzen, want zijn ‘contented pessimism’ kent haat en afgrijzen niet - gestuwd door een ‘moral passion’, een werkelijkheidszin, die als radium door de verwarde problemen van onze gecompliceerde moderne samenleving straalt en er zonder verpoozen, zonder schroom, het duistere en verborgene van blootlegt. Naast elkaar staan als overal de ‘slechte mensch’ - de huisjesmelker Sartorius, wiens ‘respectabel’ uiterlijk de hoon is aan gangbare maatschappelijke waardebepalingen - en de ‘goede mensch’ - de eerlijke, fatsoenlijke kerel, de ‘gentleman’ Dr. Trench - in ‘Widowers Houses’ ter vergelijking. Voor Addison en zijn gelijkgezinde tijdgenooten gaapte er een afgrond tusschen den ‘slechten mensch’ en den ‘goeden mensch’ - waarmee volstrekt nog niet eens gezegd is dat deze goede lieden in een huisjesmelker een ‘slecht mensch’ zouden hebben gezien - voor Thackeray is de kloof al veel smaller, het onderscheid aanmerkelijk geringer, al vraagt hij niet, hoe de edele kolonel aan zijn geld kwam - maar Shaw demonstreert ‘slechte menschen’ en ‘goede menschen’

meedoogenloos als gelijken, als dief en diefjesmaat - in den gemeenschappelijken vloek van de moderne Erfzonde.

Wanneer Trench verloofd is met Blanche Sartorius en de herkomst blijkt van haar vaders fortuin, dan wijst de jonge gentleman met afschuw en verontwaardiging dat stinkende geld, waaraan het bloed en de tranen der armen kleven, van zich af. Maar waar zal nu dokter Trench van leven, waarvan zal hij Blanche onderhouden, vraagt de aanstaande schoonvader, die werkelijk een teerhartig vader is - want Shaw geeft den 'brave' wat hem toekomt: zijn eerlijk deel in het Kwaad, maar hij geeft ook den 'slechte' wat hem toekomt: zijn eerlijk deel in het Goed - en de jonge gentleman antwoordt fier: van het werk mijner handen en van mijn klein bescheiden fortuintje! Weet de jonge gentleman dan wel waaruit dat bescheiden fortuintje bestaat? Neen, dat weet hij zoomin als andere jonge gentlemen het weten, en daarover bekommert hij zich even weinig als... kolonel Newcome en Sir Roger de Coverley. Het fortuintje van den jongen gentleman blijkt een hypotheek op de Londensche sloppen van den huisjesmelker Sartorius - en een prachtige belegging is het ook, ze geeft zeven procent! Sloppen in achterbuurten zijn voordeeliger bezit dan heeren-huizen in Park Lane, zegt Sartorius, die het weten kan!

Dokter Trench is echter maar een klein hypotheek-houdertje, de voornaamste hypotheek-houdster is zijn hoog-adellijke tante, Lady Roxdale. Ze is zeker een Tory, leest de Morning-Post en is, als elke andere Lady Roxdale van haar set, protectrice van Zondagsscholen en Zendinggenootschappen. Haar tuinen en kassen zijn prachtig in orde, ze heeft haar lievelingspaarden en lievelingshonden en staat bekend voor haar 'echt-Engelsche' 'fastidiousness'. Onzedelijkheid wordt in háár huis niet geduld en geen onvertogen woord wordt er gehoord. Haar zoons zijn perfecte gentlemen

ze studeeren - kan het anders? - in Oxford. Ze hebben waarschijnlijk, behalve hun aandeel in het aandeel op Mr. Sartorius, hun privé-aandeelen in de etablissementen van mevrouw Warren - maar wee den 'chap', die een los woord over hun zusters zou durven zeggen! In hun club - natuurlijk alleen de 'very best people' - redeneeren ze zwaar over de Engelsche clean-mindedness, waar geen foreigner ook maar bij kan; op een 'fellow' met een valen hoed kijken ze neer, een die zijn speelschuld niet betaalt wordt genegeerd en zoo hij ook nog de geheiligde regels van cricket of golf overtreedt, niet minder dan dood verklaard. Hun zedelijkheid culmineert in 'fair play', en in het 'eerewoord', later in den huwelijkstrouw, ze zijn altijd onberispelijk gewasschen en ze zouden liever een been breken van de haast dan ongeschoren de deur uit gaan. Ze behooren tot 'het beste type' van den Engelschen student, nadat ze eerst tot het 'beste type' schooljongen behoorden, in hun vlekkelooze correctness. 'Pour ne pas se crotter en allant à pied, le grand seigneur prend une bonne fois un bain de boue!'

Zou een stoutmoedig mensch de zonen van Lady Roxdale of Lady Roxdale zelf willen inlichten over de herkomst van haar fortuin, dan zouden de zonen iets van 'bad form' mompelen, en wellicht nog een en ander over 'blooming radicals' ten beste geven - Lady Roxdale zou haar toevlucht nemen tot smelling salts of tot haar kanten zakdoekje, de jonge dames zouden 'het hoofd in den nek werpen' en de kamer verlaten - want ze zijn welopgevoede, Christelijke society-meisjes en ze begrijpen met den ingeboren tact dier bevoorrechten, dier zorgvuldig-opgevoeden, dat ze niet verder moeten vragen wanneer mama ze vertelt, dat Mr. Sartorius, die vanmiddag komt tea-en, aan het hoofd staat van belangrijke 'Londensche eigendommen' - en als later de heer

Sartorius zelf - de gentleman met het hoogst-respectabele uiterlijk, hij is immers zelfs ouderling! - in den familiekring deftig verzekert, dat het beheer dier eigendommen hem evenveel hoofdbrekens geeft als elk ander gentleman het beheer van de zijne, dan glimlachen ze, vol van den eerbied, die elk echt-Engelsch society-meisje voor een schatrijken en statigen ouden heer met een respectabel uiterlijk gevoelen moet!

Want Sartorius is een gentleman, waarom niet? Is hij geen ouderling, deed hij ooit iets in strijd met de wet, dreigt hij niet zelf zijn handlanger Lickcheese met strafrechterlijke vervolging als deze de wettelijke grenzen te buiten gaat? Wat onderscheidt hem van andere ‘gentlemen’ met eigendommen in Londen of daarbuiten, in Indië of in Afrika? Heeft kolonel Newcome ooit aan zijn geld geroken? En dan nog zou hij niets gemerkt hebben - pecunia non olet! Als een Romeinsch keizer uit den ouden tijd van de pachten der latrinen leefde en een Russisch keizer in den nieuwen tijd van kwikzilvermijnen in Siberië, waar dichters en profeten uit modder en kwalijke dampen dertig millioen roebel jaarlijks te voorschijn zwoegden, waarom zal dan Sartorius geen huisjesmelker en gentleman zijn?

Inmiddels, de jonge gentleman vol scrupules kan zijn geld terugkrijgen - er zijn er anderen, happig genoeg naar hypotheek op Sartorius' bezit. Hij kan het beleggen in Nationale Schuld. Nationale Schuld is wel altijd weer... nationale schuld, maar de interesten rieken niet zóó doordringend. En de menschelijke reuk-organen zijn op dat punt van een gezegende stompheid. Maar voor dat mindere rieken is de opbrengst dan ook slechts half zoo groot. Dit alles vernemend, bekoelt de zedelijke verontwaardiging van den jongen gentleman aanmerkelijk. Wie ter wereld kan hij helpen met zijn Don Quichottisme? Waarom zou een ander profi-

teeren van wat hij verwerpt? Kan hij alleen de wereld hervormen, de nooden der armen lenigen, hun hutten veranderen in paleizen? Neen immers, welaan dan... en de jonge gentleman eindigt met de dochter, het fortuin en een souper van den ouden gentleman te accepteeren. En zoo hij maar filosoof is, dan vindt hij ook nog wel een formule, waaruit zonneklaar blijkt, dat de ware wijze juist zoo en niet anders handelt. Anders helpt schoonvader Sartorius hem wel, die ook voor zichzelf om formules niet verlegen zit: zoolang de terreinen waardeloos zijn, eischt het ‘ware belang der armen’ dat de sloppen vuil en kaduuk blijven, komen de terreinen en de sloppen voor onteigening door de gemeente in aanmerking, dan eischt datzelfde ‘ware belang’ van diezelfde armen, ten spoedigste reiniging en herstel. Niet de kans op verhoogde opbrengst natuurlijk....

Wat is het verschil tusschen Sartorius en Lady Roxdale, tusschen Sartorius en Dokter Trench? De ‘slechte’ doet het vuile werk, de ‘brave’ profiteert en zwijgt - de ‘slechte’ brouwt het potje, de ‘goede’ eet er uit mee en doet of hij niets ziet. En hoe licht gelukt hem dit, als hij zich maar houdt aan wat hem dominee zoo naarstig inprent: ‘het oog naar boven’. Het oog naar boven - zoo bemerkt men inderdaad het minst van wat er vlak rondom gebeurt. Maar weet daarvan tegelijk voldoende, om conservatief lid van raad en parlement te zijn.

Dat elk onzer hypotheek heeft op de huizen van Sartorius, dat elk onzer hypotheek heeft op die andere huizen, waarin ‘Mrs. Warren's Profession’ uitgeoefend wordt - dat maakt de Erfzonde tot zulk een formidabele onontkoombare werkelijkheid.

En nu... ‘c'est en nous, et en nous seul qu'il faut attaquer et détruire Ialdabaoth’. ‘En nous seul’... maar we zijn niet ‘nous seul’. We zijn in en door en met en krachtens elkaar.

Het bleef de rampzaligheid en de wanhoop van Tolstoj tot zijn jongsten snik, dat hij, het geweld keerend, schuld op zich laadde en dat hij, het geweld lijdend, evenzeer schuld op zich laadde. En die wanhoop was de natuurlijke ‘straf’ voor zijn dwaasheid en zijn hoogmoed - omdat hij de Erfzonde ontloopen wilde.

Wanneer het ondenkbare zich verwerkelijkte en een dokter Trench de Prometheus-vonk in zich voelde, den haat aan het onrecht, den dorst naar het recht, wat zou hij moeten doen? Opstaan en Jupiter-Sartorius worgen en door zijn gewelddaad nieuw geweld ontketenen en onschuldigen dooden en zichzelf bevlekken en verstarren in hoogmoed en... zelf tot Jupiter worden onder een andere gedaante - het zou hem gaan zooals het Luther ging en Wodan en Robespierre.

De droom van Satan is het visioen van een onontkoombare toekomst, waaruit geen vluchten mogelijk is. Elke ‘Prometheus’ zal eerst ‘Orestes’ worden, zich met schuld beladen, zich met bloed bevlekken, en als hij Orestes is geweest, dan zal het hem nog erger vergaan, dan wordt hij ‘Jupiter’ in en door zijn overwinning, dan kiemt de hoogmoed uit den Levenswil. En wil hij dat niet, deinst hij voor die toekomst terug, dan blijft hij eenvoudig Jupiters handlanger, en eet en drinkt en slaapt en wordt vet uit zijn hypotheek op alle onrecht en leed, smaad en geweld, dat ‘Jupiter’ jegens de zwakken begaat.

Het kwaad aantasten en overwinnen in eigen hart is een frase - want we hebben geen ‘eigen hart’ - ons aller harten zijn onontwarbaar en langs tallooze draden vervlochten, onaflosbaar op elkaar verhypothekeerd.

Aldus rust op ons allen de Erfzonde. Ook hier bestaat geen derde mogelijkheid, en maar één enkele keuze: die tusschen Kwaad en Kwaad, tusschen het kwaad uit zelfzucht en gemakzucht begaan en het kwaad, in onschuld en met zuivere be-

doelingen begaan, tusschen het kwaad, waarbij de bedrijver wint, en het kwaad waarbij de bedrijver verliest, tusschen de Zonde van den heerschenden Jupiter en de Zonde van den lijdenden Prometheus.

Nog was het niet genoeg, toen de mensch afstand leerde doen van zijn gewaande wijsheid, toen hij erkende ‘den Vader’ niet te kunnen volgen en zich schikte in de dwaasheid, het ‘goede’ boven het ‘slechte’ verkiezend, tegen de rede in - hij moet nu leeren afstand doen van zijn gewaande ‘goedheid’, erkennen dat hij ook ‘den Zoon’ niet kan volgen en deemoedig zijn deel in de bezoedeling zoo goed als zijn deel in de dwaasheid op zich nemen, hij moet ‘Prometheus’ zijn, wetend dat hij eerst ‘Orestes’ en daarna ‘Jupiter’ zal wezen, door zijn onafwendbaar noodlot, en dat het daarenboven nergens toe dient, dat het alles en alles tezamen niets is dan een moment in de zelfontplooiing van het Absolute, dat zichzelf ten doel heeft, niets dan één enkele omwenteling van een rad, dat geen andere bestemming heeft dan eeuwig te wentelen. Al zijn ‘idealen’ brandhout op een onverzadelijk vuur, dat geen andere bestemming heeft dan te branden, wicht in een schaal, die nooit zal overslaan en waarvan hij weet, dat ze nooit zal overslaan. ‘Jupiter’ zit in de eene schaal en ‘Prometheus’ in de andere, tot in alle eeuwigheid - in hun kamp spiegelt zich de goddelijke zelfontplooiing, de Absolute doelloosheid, een atoom van het Woord, dat vervuld zal worden, dat zichzelf vervult.

Wie zóó zijn schuld op zich neemt, die alleen is schuldeloos.

Sokrates stond verbaasd, toen het Orakel hem den wijsten man in gansch Athene heette - want hij was zich ‘geenerlei wijsheid bewust’ - doch zijn denken doorgrondde het raadsel: wijsheid is niet voor menschen weggelegd, maar wijs boven anderen is hij, die weet, dat hij niets waard is in

de wijsheid. De anderen bevond hij bij zijn onderzoek ‘even weinig wijs als hij zelf, maar zich wijs wanend, wanend te zijn, wat ze niet konden zijn.’

Zoo staat het met den mensch tegenover de Erfzonde. Schuldeloos kan hij niet zijn, even weinig als wijs. Maar zoo goed als hij, die zijn on-wijsheid erkent, wijs is boven de anderen, die zich wijs wanen, zoo is hij schuldeloos boven de anderen, die zijn Schuld deemoedig op zich neemt, waar de anderen evenzeer schuldig zijn, zich schuldeloos prijzend en wanend.

Juist tegenwoordig ontmoet men immers allerwege menschen, die zeggen dat ze voor de revolutionnaire Idee wel veel gevoelen, maar dat ze terugschrikken voor de bloedschuld, welke de revolutionnairen in hun poging naar verwezenlijking dier Idee op zich laden. Ook zeggen er velen, dat ze wel zouden mee-doen, maar dat ze niet gelooven in het resultaat. Deze laatsten wijzen het aandeel in de beredeneerde dwaasheid van Prometheus af, en vergenoegen zich met hun aandeel in de onberedeneerde dwaasheid van Jupiter - alsof eenig streven ooit ‘resultaat’ kon hebben, alsof het daarom ooit was te doen! En de eersten wijzen hun aandeel in de schuld van Prometheus in heilige verontwaardiging af, maar ze leven inmiddels zeer gerust en zeer genoeglijk van hun aandeel in de schuld van Jupiter - en waren ze werkelijk zóó teerhartig ten opzichte van ‘onschuldig vergoten bloed’ als ze beweren, zoodra er van Russisch Bolsjewisme sprake is, en gruwden ze zóó van de daardoor veroorzaakte verarming en verval - hoe hebben ze ooit een oog kunnen sluiten zoolang Russisch Tsarisme, Duitsch militarisme en Amerikaansch kapitalisme millioenen slachtoffers eischten in mijnen en fabrieken, in kazernes en loopgraven, met hun goedkeuring en hun medeplichtigheid?

Zou dan niet een deel in de Bloedschuld van wien naar Recht streeft en waarbij men zelf verarmt en gevaar loopt verkieslijk blijven boven deel in de schuld van wien naar Onrecht streeft en waarbij men zelf veilig zit en zich verrijkt? Geen zedelijke frasen en geen intellectueele hoovaardij kunnen hier baten: dit zijn de beide mogelijkheden, tertium non datur!

Maar wie aldus het Leven doorziet, hem zijn Geloof en Hoop wel voorgoed ontvallen - hij heeft ze ontmaskerd, herkend als de lokmiddelen, waarmee de mensch wordt opgedreven naar de zelf-negatie, deel van zijn functie tot het Absolute, zooals de liefde dat andere nimmer-falende lok-middel is, waardoor de mensch de zelfbestendiging van het Absolute, en niet alleen onder de categorie der lichamelijke voortplanting voltrekt en de Haat, dat nimmer-falende lok-middel, waardoor het Absolute bij middel van den mensch de versmelting der afzonderlijkheden, dat is de eigen zelf-opheffing, keert.

Van dien aard weet de volslagen-bewuste mensch voortaan Geloof en Hoop.

De volwassene houdt het kind, dat loopen moet leeren, uit de verte een blinkend voorwerp, de blanke maan, de stralende zonsondergang! - als een lokmiddel voor. Het ijlt met uitgestoken handen op het begeerde toe - en altijd verder wijkt het van hem terug en nimmer zal hij het bemachtigen - maar het loopt, het loopt! En om dat ‘loopen’ - om die menschelijke activiteit, waardoor het Absolute zichzelf verwerkelijkt, het Woord zichzelf vervult, daarom alleen is het te doen. De blinkende maan, de stralende zonsondergang - ze bestaan niet, alle illusies, alle Geloof en Hoop tezamen, ze hebben geen anderen dan hun functioneelen inhoud.

Wanneer ‘het kind’ - de mensch, die dat kind is - wan-

neer het kind zulks gaat beseffen, voelt het zich eerst gedupeerd en dan bevrijd - eerst Hebbel en dan Brotteaux! Het wil niet langer ‘loopen’, het zal wèl wijzer zijn! Het zal voortaan het Absolute Moeten te slim af wezen! Totdat het merkt dat het toch loopt - maar loopt als een dronken-man, her en der gedreven door zijn onbewuste instincten, omdat het aan ‘loopen’ - aan handelen, aan leven, aan actief-zijn - niet ontkomt. En dan, ten allerleste, kan het ‘kind’, daarin pas waarlijk tot mensch gerijpt, daarin pas volwassen geworden, tot dat ‘Absolute’ - dat is: tot het Redelijke in zichzelf - zeggen: berg uw zonsondergang en uw blinkende maan, uw Geloof en uw Hoop - ik loop toch wel! Ik wil als Lorenzaccio mijn hart en mijn onschuld werpen in de schaal, die nimmer kan en zal en mag overslaan, ik wil ‘Prometheus’ zijn en tegen ‘Jupiter’ strijden, zonder illusies en zonder ficties, de dwaasheid en de bezoedeling op mij nemend, terwijl ik toch in Jupiter mijn eigen spiegelbeeld herken, dat zijn zal, zoolang ik-zelf ben, en langer, dat zijn zal zoolang Leven is.

Zoo keert de bewuste mensch met begrip terug tot datgene, dat hij eerst zonder begrip aanvaardde en daarna zonder begrip verwierp - in den eeuwigen drievoudigen kringloop-van-ontwikkeling, het rhythme, dat we in de voorafgaande hoofdstukken hebben nagespeurd en aangetoond en mede-beleefd. Aanvankelijk was hij ‘Prometheus’, maar met ‘geloof’ en ‘hoop’ als steun aan zijn zwakheid en zijn onbegrip - toen hem ‘geloof’ en ‘hoop’ ontvielen, wilde hij niet langer ‘Prometheus’ zijn, poogde hij het leven, zijn noodlot, de Dwaasheid en de Erfzonde te ontloopen - totdat hij in den deemoed, die zijn hoogste kracht is, zijn aandeel op zich neemt en het Woord vervult.

Daarin komt hij tot rust, tot wat Shaw ‘contented pessimism’ en Galsworthy ‘a smiling certainty’ heeft genoemd,

in een klein, eenvoudig verhaaltje, dat ‘The Inn of Tranquillity’ heet en waarin hij, zooal niet ten volle en met zijn begrip, dan toch in aanleg en met zijn intuïtie - want hij is meer dichter dan dialecticus - het moderne Prometheus-probleem zooals het algemeen wordt gevoeld voor zichzelf heeft opgelost.

Ook hier stuiten we weer op het typisch-moderne conflict tusschen ‘inzicht’ en ‘voorkeur’, 't welk ook dezen lichtbewogen, zij het ook meestal latent, zich verwonderenden geest - uit de verwondering komt de wijsheid, leerde Plato! - altijd door bezig houdt en tourmenteert. En als hij dus op een eenzame plek aan de Italiaansche kust - een ‘Odyrisean coast; on such a cliff might Theocritus have lain, spinning his songs’ - alleronverwachtst een veramerikaniseerden Italiaanschen hotelhouder ontmoet, eigenaar van een grammophoon, een dikke sigaar en een jachtgeweer, waarmee hij kleine zangvogeltjes schiet, trotsch op zijn ‘man-vande-wereld’-zijn, op zijn ondernemingsgeest, zijn slimheid - dan wordt die speculatieve, mijmerzieke geest, gedwongen tot denken over het vreemde contrast tusschen dien man en zichzelf, dien man en den geest van die plek, en over ‘the other incongruities of existence - the strange, the passionate incongruities of youth and age, wealth and poverty, life and death, the wonderful odd bed-fellows of this world - all those lurid contrasts which haunt a man's spirit till sometimes he is ready to cry out: ‘Rather than live where such things can be, let me die.’

Hoevele malen wordt de mijmerzieke, speculatieve geest gedreven in dezelfde engte en hoeveel malen weerlegt hij zichzelf en houdt zich voor dat ‘such things must be’.

And I lay on my back and looked at the sky...

‘And yet’, I wondered, ‘though my friend and I may be equally necessary, I am certainly irritated by him, and shall

as certainly continue to be irritated, not only by him, but by a thousand other men and things. And as to the things that I love and admire, am I to suppress these loves and admirations because I know them merely to be the necessary expressions of the moods of an underlying Principle that turns and turns on Itself? Does not this way nullity lie?' But then I thought: 'Not so; for you cannot believe in the great adjusted Mood or Principle without believing in each little and individual part of It. And you are yourself a little individual part, therefore you must believe in that little individual part which is you, with all its natural likings and dislikings, and indeed, you cannot show your belief except by expression of those likings and dislikings. And so, with a light heart, you may go on being irritated with your friend in the bowler hat, you may go on loving those peasants and this sky and sea. But, since you have this theory of life, y o u m a y n o t d e s p i s e anyone or any thing, not even a skittle-alley, for they are all threaded to you, and to despise them would be to blaspheme against continuity, and to blaspheme against continuity would be to deny Eternity. Love you cannot help, and hate you cannot help, but contempt is - for you - the sovereign idiocy, the irreligious fancy'.....

'But how' - I thought - 'about such as do not feel it ridiculous to despise; how about those whose temperaments and religions show them all things so plainly that they know they are right and others wrong? They must be in a bad way!' - and for some seconds I felt sorry for them, and was discouraged. But then I thought: 'Not at all, obviously not! For if they do not find it ridiculous to feel contempt, they are perfectly right to feel contempt, it being naturel to them,

and you have no business to feel sorry for them, for that is, after all, only your euphemism for contempt...'

Het kan nog bij lange na geen inzicht, niet meer dan een voorgevoel, een intuïtie heeten - we zeiden het: Galsworthy is meer een dichter met neiging naar het philosophische en vaag-religieuse dan dialecticus; 'Life force', 'Eternity', 'Continuity', zijn nog maar zeer vage en troebele begrippen voor hem, hij voelt wel een zeker Aanzijn, een Structuur, doch hij is daaromtrent nog geenszins tot een vast begrip, een immanent dogma gekomen - maar als begin, als dageraad tot een nieuw moment in de zelfontplooiing van het Absolute, is de uiting niettemin in de hoogste mate verrassend en karakteristiek. In de logische ontwikkeling der dingen moest dit immers onvermijdelijk komen: na de zelfmisleiding, die aan het leven meent te kunnen ontsnappen, door het te begrijpen (Brotteaux), na de gedeeltelijke zelfaanvaarding van Satan-Prometheus - dit dan eindelijk een begin van de volledige zelfaanvaarding, zonder zelfbegoocheling, zonder zelfbedrog. Daarin ligt de wijsheid, en daaruit komt de rust - uit het overwinnen van elken waan, het prijsgeven van alle Geloof en alle Hoop, het afzien van eenig ander 'resultaat' dan de eeuwige verwezenlijking van het Eeuwige Woord, de eeuwige Daad der zelfbestendiging in zelfontplooiing van het Absolute.

En zoo schijnt ons dan die zelfaanvaarding, die alles door-ziet en toch met alles vrede heeft, boven zichzelf uit in altijddurende zelfonderscheiding, zichzelf de Dwaasheid en de Schuld der Erfzonde ziet op zich nemen en in redelijkheid de eigen redeloosheid als noodwendig aanvaardt - zoo schijnt ons dan deze 'smiling certainty' in eigen 'contented pessimism' het laatste woord in het moderne Prometheus-probleem.

Maar wie eerder en wie oprechter dan degene, die juist in de aanschouwing van het komen en gaan, het bloeien en welken der momenteele, der individueele waarheden den zuiversten lust heeft leeren smaken, wie eerder dan die zal het betrekkelijke en vergankelijke van eigen waarheid, van eigen formule met een rustig hart erkennen? Ook wij zijn geen 'vrij-denkers', ook ons begrijpen reikt niet verder dan onze functie tot het Absolute gaat.

Ook de 'Inn of Tranquillity' is maar een tijdelijk verblijf - en draagt haar naam met recht. Het is een 'herberg' en geen huis - de 'rust' is er de rust tusschen twee stormen - kortstondige luwte tusschen twee bewogen getijden. Men toeft er een oogenblik als om op adem te komen, maar twee deuren, die uit het Verleden, en die naar de Toekomst, staan er altijddoor tegen elkaar in geopend: het trekt er fel in 'the Inn of Tranquillity'.

Doch men krijgt er althans niet de zoete drankjes van 'optimisme' en 'idealisme' geschonken, die het geweten van den onnoozele verdooven en afstompen tot laffe zelf-behaaglijkheid - evenmin de scherpe dronken, die den kortzichtige opwinden tot een niets-onderscheidende razernij van zelfoverschatting - noch worden er de onverteerbare schotels opgedischt van 'wetenschappelijk-vaststaande feiten', 'onomstootelijke bewijzen' en 'incontestable truths'. En wie er toeven wil, heeft zich reisvaardig te houden om op den eersten roep weg en verder te trekken naar verdere, onbekende, in nevelen gehulde, nooit betreden streken.

Dáár geldt het woord:

'The readiness is all....'

E I N D E.

Laren, 1915-1919.

[Ainsi je prévois...]

..... Ainsi je prévois que s'ils me répondent, ils chercheront si je me suis contredit en quelque lieu, si j'ai fait quelque remarque qui soit un faux raisonnement, si mes principes ont des conséquences absurdes. S'ils ne font que cela, je leur déclare de bonne heure que je ne me tiendrai pas pour réfuté, ni ma cause moins victorieuse dans le fond: car la victoire d'une cause ne se perd pas parce qu'il sera arrivé à un avocat de ne raisonner pas toujours juste, d'avoir des pensées en une lieu qui ne sont pas tout à fait la suite de celles qu'il a eues en une autre, de pousser trop loin en certains endroits sa pointe, de s'égarer quelquefois. Tout cela m'est arrivé peut-être, mais comme nonobstant ces défauts je crois avoir dit des choses qui établissent incontestablement ce que j'ai voulu soutenir, il faut qu'ils répondent à ce que je dis de fort et de raisonnable, et qu'ils n'imitent pas cette méthode des controversistes, qui fait qu'il n'y a point de livre si terrassant contre lequel on ne publie des réponses et qui consiste en ce qu'on cherche les endroits où un auteur aura mal cité un passage, emploié une raison tantôt d'une manière tantôt d'une autre, et que l'on peut rétorquer, et commis tels autres défauts presque inevitables.
..... Voilà d'où vient qu'on répond à tout, mais à proprement parler ce n'est pas réfuter un livre, c'est seulement faire l'Errata de son adversaire et pour moi si on ne fait autre chose contre ce livre, je me tiendrai pour Vainqueur .....

PIERRE BAYLE,
(Commentaire Philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: 'Contrain-les d'entrer').