

PROMETHEUS

DOOR CARRY VAN BRUGGEN

EEN BIJDRAGE
TOT HET BEGRIIP DER ONTWIKKELING
VAN HET INDIVIDUALISME
IN DE LITERATUUR

EERSTE DEEL

ROTTERDAM
NIJGH & VAN DITMAR'S UITGEVERS-MAATSCHAPPIJ
MCMXIX

MENNO TER BRAAK

Posséder c'est Connaître -
J. Balthazar

PROMETHEUS

DOOR

CARRY VAN BRUGGEN

EENE BIJDRAGE TOT HET BEGRIIP DER ONTWIKKELING VAN HET
INDIVIDUALISME IN DE LITTERATUUR



ROTTERDAM

NIJGH & VAN DITMAR'S UITGEVERS-MAATSCHAPPIJ
MCMIX

VOORWOORD.

„Doch deze dingen alle werkt ze één en
dezelfde Geest, deelende aan een
iegeeljk in het bijzonder, gelijker-
wijs 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 begrensde artistiek, historisch of wetenschappelijk onderwerp grondig, klaar en concreet naar zijn eigen eischen te behandelen, zooals er ook nog steeds meer over „Het Begrip” dan met 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” eensklaps op bij het laatste „amen” van den geliefden spreker en het laatste woord van het beminde boek.

Tegenover dit dagelijks-wassend teveel aan week gedweep, 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 uitdruktingswijze — ware het slechts uit weezin 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 aler 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 daarbuiten 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 persoonlijke 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 Staël 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 moederlijk 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 doden, 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 Wahlverwandschaften en vroeger nog in het Averroëisme en veel vroeger nog in de voor-Sokratische filosofie der Eleaten vinden we den wereldhaat 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 creëren — de naar ons toegekeerde zijde van den in ons werkenden zelfbestendigungsdrang van het Eene — dankt elk nieuw geslacht zijn aanzijn, 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: God heeft mij even zeer noodig als ik Hem. 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: ik wil, maar ook niet: ik denk.

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 der 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 formules 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 wankel, 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 stellingen 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 begripte 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 onderscheiden. 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 zien is onderscheiden — het woord voor eer is ook onderscheiding. 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 onderscheiden. Daden ook ontleenen hunne beteekenis, hun zijn, aan de geringere beteekenis van andermans daden, dapperheid is verdienste-lijk 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 onderscheid. 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. Critiseeren 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 mensen 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 maatschappijhervormers, 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
at het eigene niet het eenige, niet het natuurlijke, niet het
vanzelfsprekende is, dan wordt contrastgevoel: betrekkelijk-
heidsgevoel, met de verdraagzaamheid en redelijkheid, die
cruijt voortvloeien moeten. Plato zeide: „Alle wijsheid stamt
uit verwondering” en diegene verwondert zich, die, het
eigene altijd het eenig-mogelijke gewaand hebbende, plotse-
ling een tegengestelde mogelijkheid, een contrast onder-
scheidt — we verwonderen ons door contrasten, door ver-
gelijkingen 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 Noodzakelijk-
heid, 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 orga-
nismen, 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: hij verdwijnt in de massa." 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... origineel zijn, wat precies hetzelfde beteekent. Wilt ge een vrouw een japon aanprijzen, noem dan die japon apart. Een kind weet geen hooger lof voor zijn spel en zijn vermaak dan dat het „enig" 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 vodge 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 aankopen 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 boerenoprechtheid „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 democratiseren 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 die onderscheiding verre verkiezen boven het lintje zelf. Zoolang dit niet gaat, dragen zij het, met een glimlach en ondanks den hoon op het „vodge 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 liefdadigheidsbevelingen à la Rousseau het dubbele weggaven en daarbij het tiendubbele spilden. Ook hier het vastklampen aan een distinctiemiddel, te kostbaarder, waar de reële 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 allerm minst 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 reële superioriteit. En slechts dan, wanneer we ten volle beseffen, hoezeer de distinctie-drang in al zijn uitingen en vertakkingen de levensdrang 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 versmiden 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 allerm minst 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 ijdelers zijn dan die vroegere, maar dat dezen op andere wijze hun distinctiezucht 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 minderzeldzame 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, wél 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 moeizaamst-nagestreefde distinctie-middel is.

Omdat de distinctie-drang onmiddellijk samenhangt met ons levensbehoud en we dus altijd 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 commun is, dat het communisme 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 zichzelf 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 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 begrensde, 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 religieuze 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 communisme 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 o p g a a n, dan moet hij o n d e r g a a n. Dat inzicht is de tragedie van Faust!

Tegenover dat in velen onzer levende Eenheidsverlangen staat, sterker, overheerschend, somwijlen bijkans alleenheerschend, 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 vergeten, in wat we gewoon zijn het slechte 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 goede, het Eenheidsverlangen, dat ons den dood in drijft.

Van de Eenheid uit gesproken: De Eenheid behoudt zich door zich in gesteldheden te vergeten en heft zich op door zich te herkennen. De Eenheid handhaaft zich in gesteldheden.

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 creëren 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 betekenis 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 eenheid te creëren 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! Toen werkte zijn eenheidsdrang — tegenover zijn collega echter de distinctie-drang, welke hem degen 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 Afzonderlijksdrang 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 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 uitingwijze 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 stellingen, 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 eindeloze 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 terugvoerende op den strijd tusschen de in zichzelf verdeelde menscheid, 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 menscheid, 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 aantonen.

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 dubbel zinnigen 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" menselijke 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 menselijke 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, om zich te kunnen onderscheiden (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 schätzen, wie der Nachbar 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 steunpilaren” 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 de 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 verkeerden, 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 kwalitatief 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 exalteren 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 zoogeheten „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 aard-sche verwerkelijking van „De Eenheid”. Het zich aan de uniformiteit vergrijpende individu werd en wordt nog steeds veroordeeld als een aanschener van de Eenheid, in tijden en plaatsen van collectieve exaltatie bijkans als een heiligschener. 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 is de verscheidenheid. De Eenheid laat zich als 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 de 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 (opheffing 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 „verwilderings” 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 doeleinden” 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 opletten 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, dien men ten onrechte gemeenschapszin noemt, zin voor tucht, eerbied, voor gezag en autoriteit, wie vrijwillig in de massa verdwijnt, zich nimmer door andere inzichten dreigt te onderscheiden, ontvangt als belooning een... onderscheiding.

Daartoe heeft de collectiviteit de beschikking over tal van distinctie-middelen, welke zich, tegenover de natuurlijke lichamelijke en geestelijke individueele verschillen kunstmatig 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 privilegeën, 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 rythme, 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 „ieder-een 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 „excentriek” te zijn als afkeerig om „commun” 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 aardse 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, wát 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 zelfverblindende 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 „on-bezielde” tegenover eigen uitsluitende bezieldeheid 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 doorschouwde 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 „bezielde” en

„onbezielde” 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 bewustte aanblik van het eeuwig worden en verworpen, van het eeuwige anders-zijn, is met het aanvaarden van eenig maatschappelijk of kerkelijk dogma in volkomen strijd, de bewustte aanblik van de eindeloze 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 bewustte aanschouwen — werkelijk begrijpen — en erkennen van eigen afhankelijkheid zich onmogelijk kan vereenigen met het kerkelijk en maatschappelijk dogma van den vrij geschapen wil.

Ziedaar om te beginnen op drie wijzen getoond het principiële-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 blind vertrouwen. 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 onder-richt. Rousseau's natuurgevoel is het symptoom van het komende anti-maatschappelijke mouvement, de Christelijk-monarchale zeventiende eeuw zag de natuur evenmin, mis-kende 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 zijn 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 en de erkenning van Gods Almacht in den vrome en het pantheïstisch voelen in hem, die de Eenheid beseft, en 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 Scheppingsarbieid.

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 Eenheidsbesef verliezen we den distinctiedrang — bron van zoovele misdrijven en vergripen, 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 mensen, 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 gevoel voor verhouding.

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 mensen 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 Schep- per terugvallen moet.

Het is wel curieus, iemand zoo scherpzinnig als Schopenhauer, 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, overtuigende 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. voor ons eigen zelfbehoud) 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, talloze 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, beweerend, 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, *distinctie*-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 begeerte 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 hun 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 heeft ons niet te verbazen in menschen, die stellig vaker hebben geluisterd naar redeneeringen met een vaststaande, voorafbepaalde, 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 gelijkkluidende bezwaren der Christelijke tijdgenooten tegen Spinoza's vervanging van „Vrijen Wil” door Noodwendigheid overbrengt. Spinoza antwoordt daarop in zijn bedaar-den, goedmoedigen trant, met de zeer curieuse uiting — waarop we ter zijner tijd terugkomen — dat dit alles de redeneeringen zijn van hen, die de menschen gehoorzaam, niet wijs willen maken! Een zinnetje, waaruit zal blijken heel wat te halen te zijn! En hij herhaalt dan altijd maar weer zijn 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 slécht 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 verlamvend 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 genoegens 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 on-vrij 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 innemenging 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 recht 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 materiele tuchtmiddelen ontbreken en nu maar moet zien, hoe ze deze twee tegenstrijdige dingen in het gelijk breijt!

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 vloeijing 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 gemoe-deren 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 Eenheid-van-bezinning moet noodzakelijkerwijs uiteenvallen in verscheidenheid van handelen, kan zich nooit als Eenheid laten aanzien.

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 Athener 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 hooghartigen 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 onomwonden alles moet zeggen, wat men meent. Inderdaad, dit is de eisch, waaraan dan ook over het algemeen wonderwel 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 onderrecht te laten betalen. Plato heeft reeds in zijn schildering van de Sophisten (met de philosophie-professoren van heden uitnemend te vergelijken!) tegenover Sokrates hun geldverdieneu 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. Wij hebben nu het instinct, dat liefde die te koop is, de ware niet is, zij 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 belofte „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 religieuze 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 tē 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: individualisme — 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 redeloze 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 moet 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 krachtens zijn functie op den dood gericht en de maatschappij op het leven.

We willen dit, zij het ook beknopt, nog eens demonstree- ren 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 eenswillendheid 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 kunstrechtter 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 natuurlijke gemoedstoestand, zoodra door ontgoocheling of ont-nuchtering 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 eierzuchtige 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 eerbetoen. 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 zedelijke ontoereikendheid.

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 „Eenheids-drang”, 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 wijsheid en door liefde.

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 altijd 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 Middeelaar. 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-gevoeld 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 en de Helleensche en de Joodsch-Perzische en 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 eerstgeboren Zoon — 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 dokter? Dan is zelfbedwang hatelijke en onmenschenlijke 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 niet 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 Revolutionnaires 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 weerloozen, 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 wankelende 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. Opruijing tot dienstweigering, tot muiterij, tot verzet, die of hun dood, of 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 hun 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 toekent 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 gehoorzaamend, vertrad ze aardsche wetten — die gehoorzaamend, 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 **n o g 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 **o f** het drama van den twijfel voor de daad — **o f** 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 aller 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 bewuste verscheidenheid van bewuste 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 gemoedskalmte „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 mensen 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 katholieke, die in den oorlog een wreke 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 gedachtelooze tegenover de eindelooze wisselvalligheid en samengesteldheid des levens zet — en wie, die eenigszins

met de Freudsche geschriften op de hoogte is, proeft geen automatisme 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.... een verkeerd gebruik van de woorden. 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 egocentrische, het maatschappelijke, 't welk zich tegen het eeuwig-wisselende, eeuwig-vervloeiende leven als halsstarrig automatisme 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 ziet, 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,

werktuigelijk 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 natuurliefde 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 vollediglijk 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 (looehening 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 individualist 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" kan 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 zichzelf 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 bevroren" 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 Eenheidsschuwers, 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 *egocentrisch* 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 nauwelijks meer te zeggen dat egocentrisch niets te maken heeft met egoïst — het eerste is een intellectuele, 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 nuttigheidsbesef 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 vingerwijzing 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 goddelijke 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 blind 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 *egocentrisch*. 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 erfdeel, '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 verblindings 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 „lijkschennerij” 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 hun kerk 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 bedoe-len. 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 zijn 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 weten 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 hij niet zou voortbestaan, dat zijn vader, die misschien wel burgemeester en zijn 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 terugkeeren, of spiritist worden door het wereldschokkende feit, dat zijn vrouw of zijn kind of zijn 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 eindeloze 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 sneeuwbus loopt — niet in staat het eigenlijk „onbeteekenende” en onpersoonlijke daarvan te zien en alleen in de eindeloze veelheid dat weinige opmerkend, dat hem persoonlijk raakt en dat hem heel zeldzaam en bijzonder schijnt, beeldt hij zich dan in, dat wat hem 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 gelijktijdig 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 niet 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 tus-schen mensch en dier, met de daarmee te samenhangende 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 Karelkje 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 behoefte van ons.

Nederland heeft tachtig jaren den roemruchten vrijheidskrijg tegen Spanje gevoerd — Atjehers zijn opstandelingen. Afschuwelijk toch zooveel bloed als er „door de heerschzucht 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” — zij 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 goedkoop 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 gemeenschapszin kunnen heeten. De oude heer How weet echter niet wat hij hoort — en toch is hij op en top een maatschappelijk mensch! Juist daarom. Hij is practisch.

En dus heeft hij voor zijn zaken, met zulk een zoon als opvolger — terecht, de jonge heer How zal zeker in zaken niet 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 moet 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 verleen, noodig om toe te slaan. Er moet idealisme, er moet „liefhebberij” 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 eerlijke, heilige verontwaardiging van zich afwijzen kunnen.

Hoe zou hij dit alles nu kunnen, als hij nog aan zijn ont-eigeningszaakje 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” moet zijn als de oude heer How. Wanneer een soldaat gaat twifelen 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 vreedestijd 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 behoud 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 „Niets is bestendig dan alleen de onbestendigheid”, 't welk hij van nature slechts ziet als een schuldeloos schrijvoorbeeld voor de jeugd, ook van zijn 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 zijn 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 voorstellen dat de Revolutie komen en gelukken 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 medegevoelenden, 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 „beginself” 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 hun 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 naieve 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-percentages, 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 zoólang Duitschland „perfect georganiseerd” blijft en elk

Duitscher trotsch op zijn land en op zijn eigen Duitscherschap, zal er geen Goethe meer in Deutschland 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 redeloze uitingen in alle oorlogvoerende landen — die toch alléén gradueel, niet in wezen verschillen van wat staten en organisaties in vreedstijd doen en denken, bij monde en bij verstande van hun beste 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 onsamenvangende, hopeloos-verwarde, onverantwoorde, inconsequente, in de uitingen van hen, die we als geleerden en wetenschappelijken hebben leeren eeren, hun redeloze 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 fundamentele 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 critiekloosheid speurt het misleidende niet, zijn eerlijke redeloosheid is zijn kracht, zijn oprechtheid zijn rechtvaardiging en in zijn volstreckte 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 zichzelf — 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 zelfverblindende 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 openbarende 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 stelt zich dan der Eenheid zelfconservatisme, als menschenlijken drang naar gesteldheid (stelligheden en stelsels) en daardoor worden de juist gecreëerde onderscheidingen dan niet opgeheven, maar gedogmatiseerd, als het ware gemummificeerd. 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” overgevloed, waarvan natuurlijk onder een andere categorie altijd kan worden gezegd, dat het wel deel aan het leven heeft.

Voor menschen 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 zelfontvlinding der Eenheid, kunnen we in de historie en in het leven waarnemen als een verwisseling van doel en middel. Een op zichzelf onbeteeke-nend, 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 Deutsche organisatie woede 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 zelf-opheffing. 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 nuttigheids criterium, zal zulk een nieuw geslacht plotseling absurd schijnen, omdat h u n criterium het redelijkheids criterium is. Daar ze dus de twee

tegengestelde tendenties van de Eenheid reproduceeren, óók al gebruiken ze — als ter onderlinge verwarring! — dezelfde 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 zichzelf 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 zichzelf 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 „Sokratischen” 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 aantonen.

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-

tricieit 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 allerm minst 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 aange-moedigd, maar het door de toenemende pantheistische gevoelens opkomend vegetarisme — waarin Shelley en Byron voorgingen — maakte zijn aanhangers verdacht, haalde hen het stereotiepe etiket van „Jacobijn en Godlooचनाar" 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 marinematrozen 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 door het verval van de maatschappij, ter oorzaak 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 contrastgevoel 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 materiele 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 beklagt, doet hun onrecht. Zij stierven gelukkig.

In deze korte karakteristiek van het wezen des hervormers ligt nu tevens opgesloten, waarom zulk een hersteller, 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 ophefbare beschouwingswijze. Het herstellen, 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 hersteller 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 hersteller 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 zoo-verre 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 zoo lang 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 stellingen 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 openbaringswijzen van hetzelfde gebeuren.

Uit menschelijk opzicht is deze samenhang — schoon niet zoozeer wat het „complementeeren” als wat het „contrastereen” betreft — vaak genoeg aangevoeld en aange-toond, wij hopen nu ook en de gelijktijdigheid van verschijnen en het onderscheid in bestemming uit het wezen der Eenheid, 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 idealistisch-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-ervagend Deïsme 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 vollediger 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 dubbelgangster 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 armoede, dorheid, eenzijdigheid, doch een zwakkelijke, onrijpe Eenheidsschwärmerei 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 begrijpen, 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 immanent dogma blijkt. Want zonder zulk een immanent dogma komen we er niet, en hier heerscht weer dezelfde onklarheid als ten opzichte van het Eenheidsbesef. Het collectief dogma heeft men verlaten, het leidde tot dorheid, tot eenzijdigheid, tot armoë — 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 uiteenlopende en tegenstrijdige „gevolgen” aansprakelijk stelt, wijl de leidende gedachte, het „immanente dogma” ontbreekt, zoodat het geheel, met al zijn misleidende geslotenheid van het „doorlopend betoog” met al zijn wetenschappelijk bravour, een verzamelingen beweringen is, waarvan de meeste elkaar weerleggen, gecompileerd met behulp van gegevens, uit de meest uiteenlopende 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 of in het geheel niet „verklaard” of wel, naar gelang van een toeval-
lig 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 klaargest 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 zelfbetwijfelend 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 dogma te spreken, omdat elk systematiseren 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. Alleen de gene, die althans iets begrijpt, beseft in welke mate hij al het overige niet begrijpt.

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 natuurwetenschappen, 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 uit 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 ontvouwdan 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 rigoureuus be-
snoerden. Op hoevele wijzen openbaart zich niet dat indivi-
dualistische 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 zichzelf
zoekt of zichzelf ontvlieft!

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 aanhechtplek-
ken en steunpunten ontleenen, dan geschiedt dit ter verhel-
dering 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 ge-
zindheid, 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 be-
kommeringen 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 daarmede 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 volstrekt-heden 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 praktische rechtspraak) te vervangen door het beoordeelen van motieven en bedoelingen (die de ondermijning is van elke praktische 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 literatuur van al die tijdperken de uitspraak van Mattheus eindeloos gevarieerd ontmoeten, welke redelijk, zedelijk en onhoudbaar is. De Oud-Testamentische rechtspraak is zeker het sterkste voorbeeld van uniforme, redeloze, zedeloze 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 allerm minst de „vervulling”. Ze is individualistisch, onmaatschappelijk. Waar Eenheidsgevoel optreedt, gaat, zeiden wij, haar spotvorm 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 Mij nentwil.

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 verworvelijking 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 machtswil 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 verstarren 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 aantoonde, 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 geestescomplex 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 vaders, 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 heerschenschap 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 tweedracht en vooral tegen Revolutie!

Nergens duidelijker dan in deze tweedeelige „Theorie” van den Roomschen reactie-politicus, wiens sophistieke sluwheid 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 collectiefvoelende 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 literatuur 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 medeaansprakelijkheid 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, Panto-kraat.

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 materiele 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-maatschappijken 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 wankel 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, scherpste 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 redelijke 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 machteloze, 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-bewerkeren, 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 eeuwse 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, ontnemt 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) Lichtgod 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 critieklooze.

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 individua-listisch-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, waar-schuwen, 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-conserwatisme 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 schuldellooze — 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 beestenvellen, 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 opbouwning 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 briljante 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 middel-eeuwsch. En hoezeer de veroordeeling dezer Oppositiefiguur 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 tus-
schen Rome en de rest van de aarde, Rome de heerschappij
toeweens en daarmee elk ander bij voorbaat tot onderwerping
aan Rome verplichtte!

God heeft trouwens duidelijk bewezen dat hij het Romein-
sche Keizerrijk erkende, immers heeft hij zich gedurende
het bestaan van dat Keizerrijk in het vleesch te begeben —
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, ge-
hoorzaam 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 intel-
ligentie, die critisch is en critiek beduidt, onder de heer-
schappen 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 ver-
gelijken 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 beoor-
deeling 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 ontvlodt, 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 bloeien 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 bewegingen 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 creëren, 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 eenzelfde 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 eenzelfde 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 literatuur 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” die dingen 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 vernam, 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” guillotineerd — 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 allermint 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 vermolmd kerk of maatschappij ten gronde, wanneer het nieuwe gereed is, volgroeit, 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 volgelooovige geesten van de neergaande zeventiende eeuw reeds de grondslagen legden van het achttiende eeuwse 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 uitsluitend 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 heelmeeester van hun gebreken, rechtzetter van hun kromme redeeringen, 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 zelfbevrijdingsproces der Eenheid die daarvoor eigen versterking 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 verstand 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 onthouding 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 Grieksch geest en Grieksche schoonheid, die hun — en de taal natuurlijk waren ze nauwelijks machtig — tegenstraalde uit de luttele, vaak vervalschte fragmenten, die Byzantijsche 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 gering-schatting 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, zij 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 om h a a r z e l f s wil is gadegeslagen en bewonderd, waaraan

hij slechts de uniforme symbolen van zijn uniforme heiligenvereering 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 genoeg van de jacht niet te begrijpen) in de Middeleeuwen was de jacht een „nobil” 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-panteïsme) 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 krijgsheild 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 fysieke 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 verdraagzaamheid prees van den illustren Apostaat, bezorgde hem vijanden, maakte met zijn lofrede op den „kettischen” 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, grenzenvervagend, onmaatschappelijk.

We hebben gezien, dat de humor, als kritisch 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 „nobelevmaken” van den adel, het in de maatschappij als edel bedrijf, immers als bewijs van rijkdom en vrijheid, aangemerkt jachtvermaak, de onnoozele valkenjacht, 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, adelsbrieven, 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 standonderscheidingen, de Renaissance is opnieuw democratisch, de zeventiende eeuw kras-aristocratisch, naar we zullen zien — dan komt het achttiende eeuwsche eindelijk-volgroeiende 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 mensen 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 uittaling „de heele wereld is mijn vaderland”, stemt 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 mensen 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 machtelozen 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 „blind 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 verblindings verdwijnt als ze niet meer noodig is, zooals de roof afvalt als de huid is geheeld —; is de dageraad van een individualistisch movement 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 Castiglione ook treft men zeer moderne koel-redelijke opvattingen aan over huwelijksrouw! Waar overal de maatschappelijke uniforme maatstaf wordt verdrongen door de persoonlijke, daar verdwijnt verder ook het hooge maatschappelijke belang van de wet-tige geboorte. Pausen en vorsten, de Visconti's, de Sforza's, de Montefeltro's, de Medicis, allen erkennen 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 Heloise". En bijna zouden we zeggen, Rousseau moet 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 Heloise 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 stofelijke 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 zich 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 religieuze gevoel als *Deïsme*. 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 Griek-schen geest bewonderende — dat is: aan dien geest ver-wante — 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 god-delijkheid van Christus en de geloofwaardigheid der mira-kelen 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 intellectuele, maar praktische 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 ge-bruiken en instellingen aangetast en neergehaald. Hun maat-schappelijk 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 novellenbundel 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 onbehoudener 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 dit 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 roekelooser en overmoediger, Pico dieper, Ficino geleerder, zijn eigen nazaat Giovanni (Leo X) prachtliever — 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 ontvloeiende — 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-levenlievenden tot Reformatoren. 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 filosofie is nooit duister, omdat ze waar is. Een Platonische dialoog is verkwikkend en eenvoudig, een zeventiende-eeuwsche preek verbluffend en versuffend van subtiële 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 aanstootelijk en onhoudbaar zou blijken.

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

de voorgedij 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 menscheijken 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 zelfontvlinding 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 zichzelf 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 hagiographie die de zuivere Christelijke leer — gelijk het Humanisme die uit de Schriften der oudste kerkvaders weer naar voren bracht — had vervangen, door de priestervogdij, 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 eerezucht, kunstzinnigheid 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 middeelaar 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 religieuze dwang werd absoluut niet uitgeoefend, en de Pausen zelf gaven het voorbeeld van volmaakte onchristelijkheid, 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 ineenvloeiden, 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 sommigen de Pausen-zelf geleerde en artistieke „ketteren” 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 briljante 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 hof-leven 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 kunstschaten ontwong? 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, die menschen voor wie het leven geen bekoring heeft, omdat ze des levens schoonheden niet verstaan, ze zullen dus ook aan 's levens verzoeken niet bezwijken. Ze zijn als de metgezellen van Ulyssus, die zich proppen in de ooren stopten, om het lokgezag der Sirenen niet te hooren — zodoende gingen ze niet ten onder, maar ook voor het lieflijk en schuldeloos gezang der nachtegale 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 artisticeit 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 hoofschof, vol van verfijning en nobelen zwier, iets onvertoonds 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 verleen. „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 besteege."

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 redeverdraaiing (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 anthithese — 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 „prae-destinatie” — 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 wreed-aardiglijk 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 overwogen, 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 duizendpoot op duizend.

Alleen de weinige „uitverkorenen” weten wat de vele „verdoemden” missen, doch die zouden maar lachen, wanneer de zaligen hen beklagden, 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 verstand, 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 herstellende „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 Zaligmaker” de grofste buitensporigheden begingen. Het is in hooge mate tragisch, de angsten en smarten van een man als Melancton 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 reële 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 religieuze anarchie voortvloeide en voortvloeit uit de onduidelijkheid en verwardheid van de Evangelien — 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 hogere 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 vertoeft 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 „weerstrevig”, 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 weerstrevig 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 zichtbare verwerkelijking afgezien. Maar dit kan niemand. Wodan zelfs toonde dit inzicht te missen door zijn verbintenis met Fricka: deze kost hem dus zijn Oog!

Eenmaal anderen de Wet gesteld hebbende, moet hij zichzelf 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 ontoreikende voelt — moet zijn eigen dochter Waarheid — Brünhilde — wegsluiten achter de vlamme 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 ook in hem 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 oogeblik 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 allermint 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 ~~kan~~ 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 Melancton) 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 verlopen 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 Roomsche 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 maatschappijontwerp 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 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 verlopen 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 religieuze, 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 eigenaardig karakter droeg — als een curieusen individualistischen trek vermelden we nog het feit, dat de Maria-vereeering 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 Autoriteits-beginsel 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 gelegingen 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 hun 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 Chateaubriand 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: dat het heilige alleen dan nuttig is, als niemand het om zijn nut aanprijst, als niemand het nuttig

noemt of als zoodanig onderkent. Daarom konden dwang noch overreding baten, waren en bleven de hoogeschoolen „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 precieus 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 ontvlucht 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 Deutsche maatschappij in haar huidige 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 literatuur van de vroege Renaissance (later: van de achttiende eeuw) zien we inderdaad de eenvoudige menschenlijke intelligentie, het natuurlijk inzicht zegevieren over duistere geleerdheid en slaafsche geleerdinaanbidding, d.i. over critieklooze gezagsonderwerping in het algemeen.

Vaak wordt, om het zuiver-menschenlijke nog hooger te eeren boven het officieel-geleerde, het bevoegde, het gediplomeerde, als drager van dat zuiver-menschenlijke 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-satirische 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 Reformatoren (van Luther) zeiden, verkeerden 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. Gelijksortige 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 kerkvaders 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 positievier 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 religieuze: 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-zelfen ironisch voor als tobbed 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 alfabet langs „te beginnen met Aristoteles en te eindigen met Xenophon, Zoïlus en Zeuxis, hoewel de een een schilder en de ander een lasteraar was — gezwezen nog van Plato en de Schrift”! Hier ook de spotternij met conventionele

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 hofnar (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 goedgelooovigen 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 genoegzaam 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 kwartjesvinderstruc 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 duivelbezwerende 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 religieuze 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 zichzelf 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 hoe-velen 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 roekeloze 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 roekeloze 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 koster's 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 Ram, 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 duivelsch 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 gezwezen 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 onvereinigbaarheid 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 blijft 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 Hoogleraar 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 Oldenbarneveldts — 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 omkopen 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 realist, 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 *realisme*, 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 „heiligh recht” en „heiligh 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 dienselfden 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 „zedelijke 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 intellectuele 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 critische eigenwilligheid, de droom, waarin de „gevoelsmensch” gereedelijk gelooft, en waarin ook de wijsgeer voor een wijl het immers in menschelijken zin zoo „troosteloze” 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 begripen van bepaalde mathematische stellingen brengt.

Zoo zouden we kunnen doorgaan, maar voor ons vormen Plato's waarachtig idealisme en Plato's „realistisch” levensbesef 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 persoonlijkheid, maar van zijn *wezen*, 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 hier-teen niets. (Het bewijst wel iets anders, waarover later). Het is er, *alevel*. Platonische redelijkheid (inzicht omtrent de onverenigbaarheid 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 aantonen, 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 zedelijk 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 tegenkant 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 Hythlodée, 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 nutteloosheid van elke poging, heerschers en grooten, die slechts op eerezucht 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 ontmoeten. 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 moderns 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 lediggang 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 distinctiezucht, 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 breedte 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 slavenketens 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 onvolgdragen 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 zelfingenomen, 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 denkracht 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 verwerkelijk: 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 kunstkenner — nooit meer datzelfde onderworpen-kerkelijk karakter als gedurende de Middeleeuwen gedragen. In de zedelijke en intellectuele 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 vergelijken — derwijs 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 zichzelf 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, autoriteitsvereering 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, derven, willen op zich nemen.

Daaraan vastgeknoot: een hecht geloof in de persoonlijke onsterfelijkheid, waaraan de gedachte aan supreme 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 „geloof” 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 „hier-namaals” 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 voorgelachten. 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 eierzuchtigen. 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 „concurrerend” 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, enig 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 talloze 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 Leermester, 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, allerm minst 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 menschenuitroeijing 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 bovenpersoonlijk 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 „geloo-vige”, 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 vooruitloopen 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, régné 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 voorvaders on-dankbaar te zijn voor het rijk bezit aan „variatiés” 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 condamner 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-schuw-ers — 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 twijfel en in de stelligheid. De wijsgeer verfoeit den twijfel niet, maar beschouwt hem als zijn eenig richtsnoer, zijn eenig compass — 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

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 zoeken nadrukkelijk boven het weten 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-

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!

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 moet, 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 meeslepend 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; onverbrekkelijk 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 onweersaanbaar 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 moet gelooven, geloof ik, maar omdat ik wil 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 on-samenhangendheid 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 hogere 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 twifelen kan — dat hij een overgang vormt tusschen twee onderling tegenstrijdige geestelijke mouvemen-ten: 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 differentieëren aan de ondergaande „Heidensche” maatschappij. We hebben in onze Inleiding uiteengezet hoe de distinctiedrang als levensnoodzaak door de collectiviteit van het individu wordt overgenomen, zoodra dat individu in de collectiviteit opgaat (ondergaat). De persoonlijke distinctiemiddelen 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 gebedgd 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 om 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 ongehoofwaardige krachtens die eerlijk erkende ongehoofwaardigheid 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 „ketterische” 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 Jezuiten 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 priesteracht 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 voorrang nog niet „in de zeden” lag. Een der meest recalcitranten was Paul Scarron — vader van den bekenden Frondeur en spotpoët van denzelfden naam — en de verontwaardigde heeren koelden onderweegs hun boosheid op de hiel 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 abundantie, 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 weerpannige Roomsche geestelijkheid te Breda.

schuld? In geen en deele — zij vergrepen zich aan de Godheid (wat ze niet weten konden of behoeften) en hun schuld wordt door hun recht 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 alle 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 echtmaatschappelijke 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: *Soyons soumis à la forme de gouvernement de notre pays*. 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 behorende, 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 zichzelf 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, nooddrift 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 „geboortearistocratie” 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 bewegingen, 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 onpersoon 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 taalbeoefening, door een gansche schaar van letterkundigen en grammatici, onder wie Malherbe en Vaugelas tot de voornamesten 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 en 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 Margu  rite 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 Picardi  r 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 m  tiers 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     n 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 verleen. 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 levenswijze 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 reële 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 creëren, 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 begripensgierigheid der Renaissance gaat, tot uniforme „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 eenigbruikbare, 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 wel-opgevoede mensen, 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 welgeordende, 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, ondermijnt), 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 verwickelingen toelaten, zoo valt dan ook alle 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 verwickelingen der gebeurtenissen en door een tot volmaaktheid opgevoerde versotechniek. 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 kunsten te concentreeren in den versbouw, klemmt 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 grondbeginselen 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 leerstellingen 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 persoonlijkheid.

Overall 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 (mensenkennis) 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 kleding, 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 stichten. Stichtelijk is, zeiden we eerder, in het huidig spraakgebruik nog synoniem met opbouwend — de stichtelijke en stichtende kunst draagt dus bij aan het algemeene werk der instandhouding, der opbouwning — 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 blijmoedig-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”: corriger les 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 stichtheid 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 intellectuele 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 eeuwse 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 uitteraard individualistische, minder-stichtende vrije lyriek is op den achtergrond gedrongen — de gevierde meesterlyricus 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 hun 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 Autoriteits- beginsel.

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 autoriteitsgevoel 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 „slechteid”. 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 aantoonde, 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 menschenlijke 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 Cæsar”, en in zoo goed als elk drama van onzen ouden tijdgenoot Ibsen.

Op die wijze wordt dan het drama het schouwtooneel van de menschenlijke ontoereikendheid.

Waar dan verder de mensch tot kennis komt van deze structuur des levens, beseft hij-zelf deze zijn ontoereikendheid en de relatieve nutteloosheid 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 moet, ook al onderkent hij de nutteloosheid 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 door-drongen 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 rechtsgevoelens 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 onsaamenhangende 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 redeloze 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 zichzelf op, aan zichzelf 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 revolutionnairs 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” voorbereid), 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 decoreren. 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 kan, staat hij en bibbert en ziet geen uitkomst, tot de hogere 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 knopen 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 zijn 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 eierzucht zijn ons aller jaloerschheid en ons aller eierzucht; 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-beledigende 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 talloze 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 bevuilt 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 individuen der eerder genoemde volkeren kon de mensch alleen zijn eigen eer bevleken 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 Eurybiades 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 belediging 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 belediging niet, hij negeerde het eenvoudig als iets al te onbelangrijks.”

Het wreken van een oorveeg met het bloed van den belediger, zonder eenige redelijke overweging van de mogelijk-rampzalige gevolgen, wijst als uiting op die zelfoverschatting, die we als den bij uitstek bruikbaren en dus noodzakelijken 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 roekeloze 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 machtelloozen 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 oorveeg moest laten volgen) verschijnt zijn zoon, de Cid, ten tooneele en verneemt de toedracht van de 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 bevleete eer wil wreken, kan dit niet anders dan door zijn schuldige moeder te doden; 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 gruwte 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 Diègue, par son fils, a vengé son offense”. Niet „de zoon van Don Diègue 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 lichtgeraaktheid 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 automatisch 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 beoogt, 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 te 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 caricaturale van de situatie laat zich ten slotte nog aldus formuleeren:

In Orestes, het werkelijke drama, wordt het besluit tot de daad in 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, functiebegrippen 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 grondvoorwaarde 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 eeuwse maatschappij, die inderdaad geen hooger 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 algemeenheden 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 verwickelingen, waartoe de redelooze opdracht aan alle mensen 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 mensen, 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 mensen en voor alle tijden bevredigend kunnen zijn — opvatting die het voorrecht is van alle hartstochtelijke gevoelsmensen, 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 het individu moet eischen en wat de collectiviteit kan toestaan onveranderd, 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 zijn 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 aangegeven 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 mensche-lijke zedelijkheid en wijsheid, kan ze nimmer „maatschap-pelijke kunst” zijn, daar geen enkele maatschappij deze din-gen 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 gevoe-lens 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 leeg-ten 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 bekneeld, 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 socia-listischen grondslag wellicht niet zoo innerlijk-onwaar en zedelijk-ontoereikend als de zeventiende eeuwsche maat-schappij, waarvan „ridderdeugd”, autoriteiten-verheerlij-king 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 allermooiste 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 individuele 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 welke 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 essentiele —.

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? „Reinart 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 aan 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 eeuwse litteratuur.

Het Middeleeuwsche sentiment van gehoorzaamheid projecteerde zich in de litteratuur tot den afkeer van elk vrijmachtig 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 toequicht — 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 Cæsar” 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 Cæsar's figuur als het ware klein te maken, in te drukken, opdat Brutus' grootheid daartegen te heerlijker uitkome. Zoo legt hij den nadruk op Cæsar'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 Cæsar 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 onvereinigbaar 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 elkaars 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 menschen 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 Cæsar 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, principieel en niet opportunistisch, 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 Cæsar 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 gevallen 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 lotgenooten 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 verdrinkenen 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 Cæsar 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 zichzelf! 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 Cæsar 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 welberekenende 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 patriottisme en hooggestemde vrijheidsliefde — maar wel gewaagt hij van de vele gevangenen, die Cæsar naar Rome voerde en wier losprijzen de schatkist stijfden — en wel over Cæsar’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: Cæsar’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 tegenverwijt 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 Cæsar en met de betuiging dat hij nooit iets van datgene zal doen, waarvoor hij Cæsar doodde. Dan ontsteekt Cassius in toorn en houdt Brutus voor dat hij het leven en zijn eischen niet kent, een onpractische dreamer 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 onbevleete Brutus onbevleet 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 tijdsverschil 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 Cæsar 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 ingratitude 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! Cæsar was Brutus’ vriend! Voor den individualist Brutus beteekent dit niets dan een verscherping van zijn eigen leed — het kan hem van een principieele 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 hun 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 Cæsar, een vriendschap tusschen Augustus en Cinna worden verondersteld, edoch, zoo waarschijnlijk en natuurlijk als gene was, zoo onnatuurlijk en onwaarschijnlijk is deze. Cæsar, 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 samenzweerdere 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 oppositiefiguur 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: *passie*, 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 nauwelijks 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 in onze Inleiding „oprecht idealist 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 redeeloosheid 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 hoeksteen 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 gevallen 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 Cæsar.” Zooals Antonius de Romeinen herinnerde aan Cæsar's weldaden — zonder over Cæsar'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 regeeringsdaden 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 gevoelsconflict, 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 afwachgend, tot de menschen hun eerezucht en heerschezucht uitgevochten hebben, maakt hij den-geen, 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 alle 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 *dezen* 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 Cæsar, 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.

I N H O U D.

	Blz.
Voorwoord	5
Inleiding.	
Eenheid en Contrast	7
Eenheid en Eenvormigheid	35
De vijanden van de maatschappij en hare steunpilaren	49
Nog weer: de vijanden van de maatschappij en hare steunpilaren	65
De Steunpilaren.	
Individualistisch-egocentrisch	90
Ontstaan en wezen van de Oppositie	114
Grieksche Prometheus en Middeleeuwsche Duivel ..	129
Het Individualisme in het Humanisme	162
Het Individualisme in de Reformatie	186
Het bankroet van het Individualisme	196
Individualisme en Oppositie in de Renaissance Litteratuur.	
Tijl Uilenspiegel — Reinaert de Vos — Macchiavelli's „Principe” — Thomas Morus' „Utopia”	213
De heerschappij van het Autoriteits-beginsel.	
Van Pascal tot Bossuet	246
De eeuw van Lodewijk XIV	271
Het maatschappelijk drama: Corneille's „Cid” ..	289
De Oppositie-figuur in de 17e eeuwse litteratuur	315

LM 7208

Präsidentenbank

