

PROMETHEUS

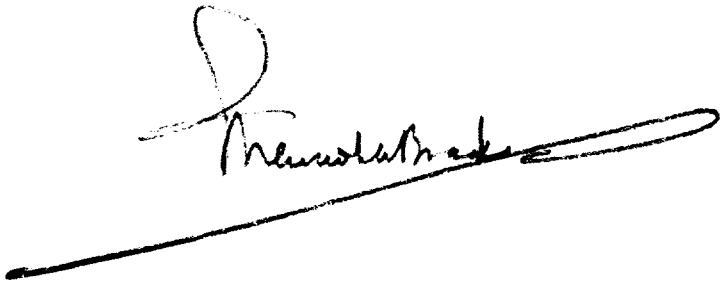
DOOR CARRY VAN BRUGGEN

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

TWEEDE DEEL

ROTTERDAM
NIJGH & VAN DITMAR'S UITGEVERS-MAATSCHAPPIJ
MCMXIX

MENNO TER BRAAK

A handwritten signature in black ink. It begins with a large, stylized capital 'J' that loops around. Below the 'J', the name 'Meunier-Breake' is written in a cursive script. The entire signature is underlined with a long, straight horizontal line.

TWEEDE DEEL

De heerschappij van het Autoriteits- beginsel.

De oppositie-figuur in de 17e-eeuwsche litteratuur (vervolg).

In een beschouwing van de oppositie-figuren in een periode van maatschappelijke kunst kan over de oppositie-figuur bij uitnemendheid, den Duivel, niet gezwezen worden. En daarom, ook al hebben we bij onze bespreking van den Middeleeuwschen duivel reeds naar beste kunnen de zinledigheid en onbelangrijkheid van het duivel-drama in principe aangetoond, zoo dienen we toch, zij het kort, op deze plaats Miltons Satan, in „Paradise Lost”, nog eens afzonderlijk te bezien. Waarbij ons dan weer zal blijken het opportunistische (innerlijk-vervalschte), het egocentrische, met als resultaat het willekeurige en onsamenhangende van alle kunst, die collectieve idealen (dogma's) spiegelen wil.

Uiterlijk heeft de Duivel hier een grootsche, een majestueuze gedaante aangenomen, naar we zagen, innerlijk is er geen de minste verruiming gekomen. Het zoo vaak gebezigde woord „verheven” is op Miltons drama waarlijk allerminst van toepassing. Speurt men door de (naar onzen smaak, maar hierin laten we het oordeel gaarne aan anderen) pompeuze, van geleerdheidsvertoon opgezwollen verzen, de overladen beschrijvingen heen, dan stuit men op de volkomenste armoe, dan staat het zeventiende-eeuwsche werk, met al zijn pracht en praal, geen haarbreed hooger dan de Middeleeuwsche „duvelrij” door een volmaakt ontbreken van ware redelijkheid en ware zedelijkheid.

Ver zijn we ook hier weer verwijderd van het verzoenend streven der Renaissance naar de samenvatting van Griekse wijsheid en Christelijk geloof, voortvloeiend uit het redelijk (en dus nederig) inzicht dat er buiten en behalve eigen wereldbeschouwing andere mogelijkheden moeten bestaan dan enkel „leugen” en „zonde”.

Niets is daarvan in Miltons zeventiende-eeuwschen geest meer over. Er is maar één waarheid: protestanten-waarheid, één deugd: protestantendeugd. Wanneer we in den aanvang van het werk de opsomming lezen van de verschillende gedaanten die Satan aannam onder verschillende volkeren in verschillende tijden om „mensen te verleiden” — behalve dan de enkele bevoorrechten, die „onder Gods bijzondere bescherming” staan — dan zien we dat dit eenvoudig alle godengestalten zijn — oorspronkelijk als symbolen gedacht, door Miltons platten geest tot „afgoden” vergroot, waaraan de volkeren der Oudheid de wereld en zichzelf begrepen hebben.

Moloch en Kamos, Baäl en Astaroth, Thammoez en Adonis, Dagon en Rimmon, Osiris, Isis, Orus, Saturnus, Kronos en Zeus. Al datgene waarin reeds de denkende Renaissancist grondslag en kiem van eigen denken, beseffen en gevoelen trachtte op te sporen en terug te vinden, waarmee de achttiende eeuw zich vereenzelvigen zal in begrip, de droomen en creaties van eeuwen en geslachten, van begaafden en bezielde, die monumenten van schoonheid en wijsheid lieten, is voor den dogmatisch-geloovige (hij zij dan Protestant of Marxist) voorwerp van minachting: walging of spot, tot eigen zelfverheffing. De eenige en eeuwige waarheid berust bij den groep, waartoe hij-zelf behoort.

En dan is daar verder die andere opsomming, van het Paradijs der Dwazen, en hier spreekt pas recht duidelijk de fanatieke Protestant, die verder-op den sexueelen omgang

in het huwelijk zal poëtiseeren, alleen maar om tegen het Katholieke coelibaat te kunnen schimpen. ¹⁾ Daar, in dat „Paradijs der Dwazen”, bevinden zich „al de onvoltooide werken der natuur”, monsterlijk, onvoldragen en onnatuurlijk, embryo's, idioten, kluizenaars — deze waarschijnlijk slechts als Katholieken — monniken, wit, zwart en grijs „met al hun dwaasheid”. Verder Empedokles (de filosoof), Cleombrotus (Socrates' vriend), zotten, pelgrims en Babylonische torenbouwers, kort gezegd, alles wat niet tot de kerk van Milton behoort.

Merkwaardig is hier vooral de zelf-aansprakelijkheid van „Natuur” voor hare onvoldragen werken! De egocentrische, redelooze mensch vermag niet „slecht” en „goed” als betrekkelikheden te onderkennen, even zoomin ook „volmaakt” en „onvolmaakt”. Onbewust zijn God geschapen hebbend naar zijn beeld, heeft hij „Gods goedheid” naar eigen maat gemeten, naar eigen snit versneden en is het hem onmogelijk „goed” en „kwaad”, „volmaakt” en „onvolmaakt” in Gods eene wezen samenvallend te voelen. Dies moet het kwaad door den Duivel uit den mensch, het „onvoldragene en onvolkomene” uit „Natuur” afkomstig zijn, waarbij dan weer ongemerkt Gods almacht hem als door een achterdeur ontloopt. Het karakteristieke streven van de Protestanten en Jansenisten der zeventiende eeuw, waarop we reeds wezen bij Pascal, om gelooven en denken te verzoenen, leidt hier als overal tot dezelfde verwarring en innerlijke (onbewuste) tegenstrijdigheid, die juist het tegendeel weer is van het bewustzijn der tegenstrijdigheid in de Eenheid, als het resultaat van het denken.

Duidelijk openbaart zich in Miltons bladzijden-lang

¹⁾ Reeds Pierre Bayle (zelf Protestant) is in zijn „Nouvelles de la République des Lettres” tegen dat exalteeren van het huwelijk door Protestanten als tegen een smakeloosheid opgekomen.

pleidooi, waar hij vruchteloos beproeft „vrijen wil” met „uitverkiezing” te verzoenen en zich in zijn eigen woorden als in strikken verwart, de volledige zegepraal van den Wil (het Moeten) over de Intelligentie. Milton was een kerkelijk-voelende, een autoritair-voelende en daarom moest hij, tegen elke evidentie in, weer in den vrijen Wil gelooven. Dit innerlijk en oprecht vasthouden aan de persoonlijke zedelijke aansprakelijkheid zullen we voortdurend met het autoriteitsbeginsel zien opkomen en afnemen. Want het is, zagen we, den zwakken maatschappelijken mensch onmogelijk iets te verteren, dat niet vooraf met „heilige” of „zedelijke” beginselen is aangemengd, het is hem niet voldoende, dat hij de macht bezit zondaren te „straffen”, hij moet ook gelooven in zijn recht daartoe, dus in den schuld, dus in de vrijheid dier anderen.

In dit streven om het ongerijmde op redelijken grond aannemelijk te maken, laat Milton zijn God een soort oratio pro domo houden, waarin hij betoogt, dat de menschen hem hun zondeval, vloek en verdoemenis nooit zullen kunnen verwijten, daar hij hen schiep met voldoende kracht om te blijven staan, doch vrij om te vallen. De simpele vraag, waarom de eerste mensch eigenlijk het kwade, zijn ongeluk, vrijelijk verkoos en het goede, zijn geluk, verwierp, blijft uitteraard ook hier onbeantwoord. Evenals de nóg onnoozeler vraag, die, naar Kant ergens mededeelt, eens door een volwassen neger-leerling werd gesteld aan den zendeling, die hem in „Christelijke waarheid” onderrichtte: Waarom sloeg God den Duivel niet dood?

Wat de eerste vraag betreft, de opvatting, dat iemand voor zijn genoegens kwaad zou kunnen doen, is ook weer een zuiver-maatschappelijke opvatting, waarin het „goede” niet wordt verstaan als de harmonie van de ziel in zichzelf, maar onbewust vereenzelvigd met het afgedwongen, opgedrongen

maatschappelijk fatsoen, waarvan het nut niet steeds en niet door ieder wordt ingezien. Dat het dus somwijlen een genoegen kan zijn, daartegen te zondigen, is alleszins begrijpelijk. De ware opvatting van het goede als *zielsgezondheid* toont echter dadelijk de vrije verkiezing van het kwade als een onmogelijkheid, te vergelijken met de daad van iemand, die zichzelf moedwillig ziek maken zou, ziekte verkiezend boven gezondheid. Dit (op zichzelf dus alreeds onmaatschappelijke!) inzicht in de goedheid als „*zielsgezondheid*” voert dan ook onmiddellijk tot het besef, uitgedrukt in Sokrates' woorden „niemand doet willens kwaad” — en in die van Spinoza „niemand kan God haten” — en aldus verschaft het zedelijk inzicht in de hooge waarde van die „*zielsgezondheid*” een bevestiging aan datgene, waartoe het redelijk Eenheidsbesef uit zichzelf reeds besluit: de verwerping van den Vrijen Wil. Doch ook bij Milton ligt op den bodem van al de subtiële redeneeringen ten gunste van dien Vrijen Wil niets dan een ingeschapen maatschappelijk instinct. De dichter laat het in de naïeve argeloosheid, die als steeds zijn zedelijke rechtvaardiging is, heel duidelijk door God-zelf uitspreken. Wat voor voldoening heeft God en wat voor verdienste hebben de menschen van een gehoorzaamheid, die niet vrijwillig wordt gegeven? De platte, utilistische moraal — ziedaar wat de vlottende en rekbare en willekeurige kerkelijk-maatschappelijke theologie (zoo verschillend van de in-zich-zelf gebonden dialectiek) altijd en overal zal „omkleeden” met „redenen”, beurtelings aan de natuur en aan de Schrift, aan de redeneering en aan de ervaring ontleend, zonder eenig ander richtsnoer dan het maatschappelijk behouds-instinct, dat almachtig werkt, als het levende hart binnen de „kleederen”, die de „redenen” zijn.

Maar hoezeer heeft de Katholieke Kerk van eigen standpunt gelijk, als zij het Protestantisme juist wegens dat voort-

urende redeneeren en uitleggen, door die vermenging van „verstand” en „geloof” aansprakelijk stelt voor alle verwarring en redetwist met de (door beide Kerken gelijkelijk verfoeide) Fransche Revolutie als logisch en noodwendig besluit. De redelijkheid is een hellend vlak, dat tot elke gevaarlijke consequentie voert. Wie dus gevaarlijke consequenties afdoend voorkomen wil, die redeneere niet over zijn standpunt, maar hij zwijge en sla elkeen op den mond, die tegenspreekt, zoolang zijn arm daartoe krachtig genoeg is. Wie aan anderen redenen voor zijn handelwijze geeft, behoefte voelt zich tegenover hem te rechtvaardigen, heeft al niet meer in zich de krachtige overtuiging van zijn eigen Heilig Recht. De door de Godheid uitgesproken „*oratio pro domo*” in Miltons „*Paradise Lost*” is het bewijs van „Gods” (Miltons) innerlijke zwakheid. Terecht merkt Heine op, dat er een diepe beteekenis is in de omstandigheid dat Zeus in de „*Prometheus*” van Aischylos in het geheel niet sprekende wordt ingevoerd. Elk argument is aantastbaar — op elke repliek moet, is het eerste woord eens gesproken, de dupliek volgen, en daar de redelijkheid altijd aan de zijde van den (individualistischen) aanvaller is, zoo zal deze, eenmaal een twistgesprek uitgelokt hebbende, stellig daarin de overwinning behalen. Zeus debatteert dus niet tegen Prometheus, zijn inzicht belet hem, eigen machtsuitoefening goed te praten, zijn innerlijke kracht voelt daarenboven niet de geringste behoefte aan „zedelijke rechtvaardiging” — en uit diezelfde kracht beseft hij, dat Prometheus, als het inderdaad om recht en redelijkheid ging, noodwendig gelijk hebben moest. Daarom zwijgt hij en slaat toe — beeld van hardheid en zwijgende hoogheid, waarop zich elk „argument” te pletter stoot, zeer zeker, maar althans niet het beeld van zwakhoofdige, absurde redeverdraaiing in de poging tot zedelijke rechtvaardiging en rechthebberij jegens

zijn eigen slachtoffers, zooals de God van Milton, door middel van „argumenten”, „evenzeer machteloos als subtiel”, om met Kant te spreken.

En tegelijkertijd toch ook wijst deze zelfontschuldiging van God in „Paradise Lost” reeds uit den geboorneerden, dogmatischen blind-geloovigen geest van Milton rechtstreeks heen naar de achttiende-eeuwsche redelijkheid! Een nieuw geslacht, sceptisch, zonder (blind) vertrouwen, zal eenmaal meedoogenloos de zwakheden dezer theologische redeneeringen in het licht stellen. Zoo brengt, we zullen het overal zien, de zeventiende eeuw in rotsvast geloof en volle gemoedskalmte, argeloos en geduldig het materiaal bijeen, waaraan de achttiende-eeuwer glorieus het goed recht van zijn ongelooft bepleiten zal! Maar de kracht van zijn eigen geloof (zijn blind vertrouwen) belet hem voortdurend in te zien, dat hij voortdurend de allergevaarlijkste dingen zegt en bergen buskruit stapelt, waarmee één vonk van critisch inzicht zijn liefste instituten opblazen zal.

Aldus speelt de Redelijkheid met menschen, hoog boven hun drijven en hun begripen uit! Want de aanvallers zijn reeds weer in aantocht, terwijl de verdedigers nog in volle kracht zijn en deze worden, als in een grandioos en wreed spel, als het ware gebruikt om zelf den aanvallers de zwakke plekken in hun eigen „fort” aan te wijzen! Aldus werken vóór-en-tegen tot het ééne oogmerk van de leidende zelfonderscheidende Intelligentie.

Het collectivistisch, maatschappelijk karakter in de Kerkelijke, zoogenaamd Christelijke, dogmatiek, waarop we reeds bij de bespreking der Middeleeuwsche duivelrijen wezen, blijkt ook hier uit de plaats van den mensch in het gansche gebeuren tusschen God en Duivel, tusschen Verdoemenis en Verlossing. Juist zooals in „Cinna” en in „Le Cid”, waar het conflict ontstaat buiten het eigenlijk toedoen

der personen en ook de ontknooping zich voltrekt, buiten de zaak zelve en eveneens geheel buiten het redelijk toedoen zonder medewerking of goedachting der betrokkenen — juist zoo is ook hier de plaats van den mensch die van een ziel-loozen speelbal — eerst verworpen om Adams schuld, dar weer verlost door Jezus' bloed, alles tot meerdere eere var God en den Zoon, maar zonder een spoor van zedelijke zelf-werkzaamheid, zonder een begin van medezeggenschap of mede-daderschap. De zoo hoogmoedige egocentrische, die de Eeuwigheid voor zichzelf niet te lang en het leven var anderen als wraak voor een driftigen slag niet te zwaar een offer 'acht, schikt zich hier, als overal waar het autoriteits-instinct in het spel is (denk aan „Le Cid”), in wat den individualist van alle tijden afkeer en wrevel heeft ingeboezemd: het uitschakelen en ter zijde schuiven der zelfwerkzame zedelijke persoonlijkheid. Op overeenkomstige wijze blijkt ten tweede het maatschappelijk karakter van de zoogenaamde Christelijke dogma's uit de tot een caricatuur van uniformiteit verminkte, in wezen zoo zeer zuivere opvatting van „Goddelijke Genade” — en ten slotte zeer sterk uit het ontbreken van eenig onpersoonlijk inzicht in de rechten van den Tegenstander. Dat er door den opstand van Lucifer tusschen hem en God een toestand van openlijke vijandschap is gecreëerd, waarin nu beide partijen het recht hebben tot verdere vijandelijke daden, wordt niet ingezien. Nadat God Lucifer overwon en hem met zijn gezellen genadeloos en wreedaardiglijk tot eeuwige hellepijn verwees, kon men toch van Lucifer bezwaarlijk anders verwachten dan dat hij zich bevrijden en wreken zou — waarom zou hij Gods arbeid gespaard hebben, dien God zelf niet beschermen wilde? Doch precies als in de moraal van „Cinna” — is er ook hier geen algemeen Recht, boven toevallige situaties en personen uit, er is maar één recht, dat van de wettige, de eigen Autori-

teit, verpersoonlijking en hoeder van het eigen belang. En zoo ver gaat dit egocentrische instinct (zoo duidelijk gebleken in den oorlog en nog duidelijker blijkend er na) dat men den wreed-verbannen en genadeloos-gekwelden duivel nog zijn wrok tegen God als een afzonderlijke zware misdaad ten kwade duidt.

Een zeer karakteristiek symptoom van maatschappelijk voelen is voorts nog de beschrijving van de Zonde als een afzichtelijk monster, waaraan de gemiddelde mensch zich onmogelijk verwant kan voelen. Hieruit spreekt weer de zoo vaak besproken tendentie van alle collectiviteiten: het stellen van een scherpe distinctie tusschen „goed” en „kwaad”, braaf en slecht, misdadiger en onschuldige en in verband daarmee een tegengaan van elk levend (Christelijk) zondebesef, van elk gevoel van gemeenschappelijke aansprakelijkheid in het gemeenschappelijke kwaad, 't welk zoo duidelijk spreekt in het N. T., in de Renaissance (denk aan wat we zeiden over de Inleiding van „Utopia”) in elke redelijk-individualistische periode, waartegenover de collectieve instincten (O. T., Middeleeuwen, Zeventiende eeuw) stompzinnig vasthouden aan het scherpe verschil tusschen goed en kwaad, schuld en onschuld, op de basis van maatschappelijk nut en uit oorzaak van noodzakelijkheid.

Hieraan volkomen overeenkomstig is de socialistische distinctie tusschen den „uitgezogen proletariër” en den „uitzuigenden bourgeois”, welk verschil ten eenenmale niet en nergens bestaat, daar immers elke mensch (naar de mate van zijn vermogen) tegelijk het een en het ander, dan wel eerst het een, daarna het ander of omgekeerd is, en elke grens zich in nuances verliest. Maar ook hier maakt de strijdbaarheid in dienst van een als ideaal verkleed collectief belang, de redeloosheid noodzakelijk, waar een gevoel van gemeene plichtigheid aan het gemeene kwaad de twee groote

bronnen van kracht: — haat en zelfoverschatting — vergif-
ten zou.

Zoo zien we dus ook Miltons „Paradise Lost” als een zuiver product van maatschappelijke kunst, die altijd zoo en niet anders is. In den trant der redeneering, de soort der argumenten, de innerlijke zinledigheid, zoowel als in de uiterlijke pralende schoonheid, — hier als overal leeft zich des dichters innerlijk-gebonden persoonlijkheid geheel in het beperkt-æsthetische uit — is een volmaakte overeenkomst met Corneille's „Cinna” en „Le Cid”. Het maatschappelijk dogma en het Christelijk dogma openbaren zich uit deze overeenkomst nog weer eens als vruchten van één boom, symptomen van één gemoedstoestand: die waarin de Wil volkomen heeft gezegevierd over de Intelligentie, de sterke, gezonde, twijfellooze, oprecht en fanatiek in gezagsaanbidding en autoriteitenverheerlijking, zonder het geringste vermogen tot zelf-opheffende boven-persoonlijke redelijkheid, noodig tot het begrijpen van een oppositie en hare vertegenwoordigers.

En dit ware wezen van alle dogma's — als uitdrukkingen van den Levenswil — verklaart dan ook het hardnekkig vasthouden er aan en het opeischen van elks eerbied er voor.

Eén opmerking mag hier niet achterwege blijven. Er valt tusschen het maatschappelijk, dienend karakter van Miltons kunst en de gebeurtenissen in Miltons leven een schijnbare tegenstrijdigheid op te merken. Het is immers bekend, dat Milton een werkzaam aandeel heeft gehad in de zoogenaamde revolutionnaire beweging, die culmineerde in de executie van Karel I in 1649. Men zou dus, zoo op het oog, moeilijk in hem van een legitiem sentiment kunnen spreken. Toch was Milton in geen deele een revolutonnair, en is er een fundamenteel verschil tusschen de Puriteinen, die in Enge-

land de partij der Royalisten sloegen en zelf de macht in handen namen, en de Republikeinen, die een kleine anderhalve eeuw later in Frankrijk het koningschap omverwierpen en daarna hun s o n d a n k s een Napoleon te voorschijn broedden!

Deze laatsten immers — waarvan Rousseau als de leermeester en Rousseau's geschriften als de catechismus kunnen gelden — poogden juist met elk autoritair machtsbeginsel te breken, zij waren individualisten, en de basis van hun voelen, streven en handelen was Rousseau's uitspraak „De mensch is vrij geboren”. Dat dit in dien zin bezwaarlijk de opvatting des dichters van „Paradise Lost” kan zijn geweest, behoeft nauwelijks vermeld te worden. Hij en de zijnen oordeelden echter dat de koning en zijn partij, de zoogenaamde Cavaliers, misbruik maakten van hun macht en dat hun die macht toekwam — en het zal dezen theologisch geschoolden volstrekt niet moeilijk zijn gevallen te bewijzen, dat de koning en de Royalisten afgezanten van den Duivel, zij daarentegen Gods afgezanten waren — dit hecht geloof deed ze dan ook slagen — terwijl de tegenpartij weer moest vallen juist door het ontbreken daarvan. Doch met de Fransche Revolutie heeft deze zoogenaamde Engelse Revolutie slechts den naam gemeen — innerlijk verschillen ze, zooals Lodewijk XIV verschilt van Napoleon. In Frankrijk was het de werkelijke Revolutie — individualistisch vrijheidsbesef tegen maatschappelijken dwang — in Engeland was het een burgeroorlog, het pogen van een (zeer autoritair) groep om een anderen groep te verdringen zonder schijn van eenigen individualistischen vrijheidsdroom. Integendeel, het „individualisme” was eerder bij de tegenpartij, de epigonen van de Renaissance, die haar allerm minst tot eere strekten. Bedenken we daarbij dat Milton opgroeide, terwijl die partijgeest reeds woedde, en dat hij,

gelijk het den ernstigen en vromen zeventiende-eeuwer betaamt, zich critiek-loos schaarde onder zijns vaders vlag, trouw aan vaders leer en vaders traditie, dan verdwijnt de schijn van tegenstrijdigheid tusschen den Milton van „Paradise Lost” en den Milton, die als verdediger van een parlement van „Koningsmoorders” zijn „Ikonoklasten” schreef tegen den onthoofden koning en zijn aanhang.

De innerlijke overeenkomst tusschen Milton’s „Paradise Lost” en Vondels „Lucifer” is bekend genoeg — beide zijn producten van denzelfden geest, den zeventiende-eeuwschen geest van gezagsonderwerping en autoriteiten-vereering, schoon deze in Vondels binnenste op heel wat (door hem zelf veroordeelde) individualistische eigenmachtigheid stuitte! Daar zien we pas duidelijk de tweespalt tusschen zelf-gevoel en collectief gevoel, waarin (en dit is hier het belangrijke) het collectief gevoel door den dichter zelf boven het weerstrevende zelfgevoel werd geprezen, gelijk uit zoo menige uiting, nader te noemen, blijkt. Zoo toont zich ook Vondel van zijns tijds geest doortrokken. Doch ten dezen opzichte in bijzonderheden af te dalen, zou ons stellig te ver voeren.

Het bankroet van het Autoriteitsbeginsel.

De Maximes Morales van De la Rochefoucauld.

Reeds vaker hebben we aangetoond dat de meest bruikbare maatschappelijke gemoedstoestand bestaat uit een verbinding van matelooze zelfoverschatting door zelfverblinding, met het vermogen tot critieklooze onderwerping, de combinatie van tiran en slaaf, die men dan ook, zij het onder de welluidende benaming van „man die door gehoorzamen

heeft leeren heerschen" in elke maatschappij hoort ophemen en prijzen, en waarbij voor critisch vermogen, algemeen rechtsbesef en werkelijke fierheid geen plaats overblijft. Dat de zin voor humor — een ander woord voor „zelfkennis" — in dit complex al zeer weinig te pas komt, heeft ons met het overige, de critische uiteenzetting van de beroemde zeventiende-eeuwsche drama's in voldoende mate getoond.

Dit alles nu is zedelijk, want eerlijk, zoolang de Wil in de gemoederen der menschen volkomen zegeviert over de Intelligentie, dat wil zeggen, zoolang de Eenheid in de collectiviteit zelfbehoud door zelfvergetelheid beoogt.

In de eeuwige beweging die Leven is, onweerhoudbaar als de wisselingen der seizoenen — ontwaakt de Eenheid weer tot de zelfherkenning, die, naar we zagen, in hoogste instantie „zelfopheffing" is, en die zich onmiddellijk openbaart in het verschijnen van critische temperamenten, welke zich, daar het Eenheidsgevoel de vijand is van het uniformiteitsinstinct, noodzakelijkerwijs tegen de maatschappij en hare instellingen keeren. En zooals de bladeren saploos aan de boomen hangen, wanneer de herfstwind komt om ze af te rukken, zoo is ook de maatschappij in haar nedergang, uitgebloeid als een hoogbedaad seizoen, waarin het nieuwe critische individualisme optreedt, als de dageraad van een zelfherkenningsperiode (zelfopheffingsperiode) der Eenheid. In dit verval der organisatie is dan het naieve zelfvertrouwen der leden ontaard tot mateloze zelfverheerlijking en daar de besten altijd in de voorhoede gaan, zoo wordt in de beste voorhanden geesten het nieuwe critische besef geboren, terwijl de laffen en de krukken de maatschappij en hare instellingen blijven steunen, zooals ze tevoren door de vroegere voorhoede, door edelen en onbaatzuchtigen zijn ingericht en opgesteld. Een oude waarheid is steeds een leugen. Heiligheid is schijnheiligheid geworden, waar eerlijkheid

niet langer de zedelijke rechtvaardiging der maatschappelijke steunpilaren is — de zuiverheid van het maatschappelijk idealisme neemt af, waar het idealisme zich reeds weer als „critiek” openbaren kan en mag — critiek, onderscheiding, die immer in de eerste en in de laatste plaats beteekent: zelfcritiek, zelfonderscheiding!

En het is gemakkelijk na te gaan, welke voedingsstoffen aldus ingestelde geesten puren uit de moraliseerende literatuur en daarmee samenhangende gezindheden van hun tijd.

De oprechte moralist, die meenend zijn medemenschen een zedelijken steun te geven, hun volmaakte heldinnen en helden tot voorbeeld voor oogen houdt — doet in werkelijkheid niets dan ze hun zedelijken steun ontnemen, immers de eenige zedelijke steun is zelfkennis en geen schepsel is innerlijk zwakker, dan dat hetwelk, zelfkennis missend, vol ongegronde illusies omtrent zichzelf, niet tegen zichzelf op zijn hoede wezen kan. Want wel verre van te verzuchten „zoo zou ik willen zijn” — vereenzelvigd zich de bekrompen egocentrische mensch onmiddellijk met de nobele figuren in zijn stichtelijke boeken en drama's en zegt veeleer, al erkent hij dat nimmer, „zoo ben ik” — en op die manier verbeeldde zich elk 17e-eeuwsch zwaard-zwaaiend en gepluimd jonkman een Cid te zijn en spiegelde zich elke jonge maagd, die op haar stuk blijft staan, aan de nobele Chimène, gelijk elk Engelschman, die niet dronk en niet vloekte en niet al te grof speelde, zich Christen voelde in den trant van den jovialen Coverley, van den sympathieken Grandisson, van den braven Freeport en de andere nobele Spectatoriale verschijningen, welke ook overigens hun praktijken als koopman, kolonist of politicus mochten zijn.

Want tegenover de voortdurende behoefte aan zedelijke zelfverheffing, die zich in straffen hoogmoed tegen anderen keert, stond toen als steeds de werkelijkheid, de strijd om het

bestaan, de kamp van heerszucht en winzucht, van belang en ijdelheid en wrok, de hang naar distinctie als noodzakelijkheid, in den wil om een „achtbaar man” te worden, met een aanzienlijk fortuin, in „moesten vlijt” verdiend. Het onrecht en de wreedheid, die dit streven en slagen noodzakelijkerwijs met zich bracht, kon niet worden aanvaard en mocht dus niet als zoodanig worden herkend. Tegenover gekleurde rassen volstond de superioriteit van den „Christen”, die recht gaf tot de grofste excessen, tegenover rasgenooten en landgenooten de superioriteit van den „man van geboorte”, maar ook die van den „achtbaren, eerlijken, vlijtigen” man. Daarom moest de weg naar het Paradijs-der-redelijken, naar de zelfcritiek, de bevrijdende Waarheid, hun afgesloten zijn door het monster, dat Milton in „Paradise Lost” als de Zonde beschrijft en in welks verwrongen en verdorven trekken geen gemiddeld zeventiende-eeuwer ooit zijn eigen zedelijke tekorten vermocht te herkennen. De maatschappelijke strekking van het kerkelijk dogma bleek ons daaruit ten volle, en zoo bleef de maatschappelijk-noodzakelijke kloof tusschen „goed” en „kwaad” voor den lezer gehandhaafd, waar hij immers ook overal elders in zijn stichtelijke lectuur de „zonde” (meestal zonder verderen, dus zonder eenigen werkelijken inhoud) of onder dezelfde geëxalteerde trekken van afgrijselijken uitzonderingstoestand geteekend of zelfs geheel verzwegen vond. Vergelijk daarmee, nogmaals, de nuchtere uiteenzetting over het kwecken van het kwaad als gevolg van maatschappelijke instellingen, bij Montaigne, Thomas Morus en alle andere humanisten.

Deze instinctieve afkeer van, en dus het onvermogen tot zelferkenning werkt in elke collectiviteit onfeilbaar en keert zich in woeste woede tegen den man, die met onverbiddelijke waarheden aankomt en zijn tijdgenooten een spiegel voor

oogen houdt, en daar dit pas geschieden kan, als een maatschappij in haar nedergang is, daar juist als symptoom naast dien nedergang het critisch instinct zich openbaart, zoo is die „heilige” verontwaardiging tegen den „cynicus”, den „pessimist”, den ontwijder van het „schoone” leven, gewoonlijk van een tamelijk laag allooi en allesbehalve „heilig”.

De zuiver-maatschappelijke moraal is, zagen we, op de beoordeeling van daden, die van het redelijke individu op motieven gericht.

Daarom zal elk individualistisch mouvement het karakter dragen van een ontwrichting der (uniforme) wetten ten behoeve van de persoonlijke zedelijkheid en het persoonlijk rechtsbesef. Deze tendentie is duidelijk te bespeuren in de ethische voorschriften van het Christendom. Overal wordt de daad als bijkomstig, de zedelijke bedoeling als hoofdzaak — het uniforme beneden het persoonlijke gesteld. Bijzonder karakteristiek is in dit verband de uitspraak dat „niet wat ten monde ingaat, maar wat ten monde uitgaat,” den mensch verontreinigt, als weerlegging van de nuttige, uniforme, in ethischen zin onbeteekenende spijswetten der Joden ten gunste van de waardeering van het persoonlijke woord als uiting van het persoonlijke gevoel. Niet wie overspel pleegt, maar wie een vrouw „aanziet om haar te begeeren”, die heeft volgens de eerder geciteerde uitspraak van Mattheüs overspel gepleegd. Niet in de daad, maar in de bedoeling ligt het zwaartepunt — hij, die uit louter vrees het overspel na-laait, is volstrekt niet zedelijker dan hij, die het pleegt.

Ook voor Sokrates was, gelijk vanzelf spreekt, het motief verreweg belangrijk boven de daad. Denken we aan de „Phædon” en schier alle andere dialogen, waar uitdrukkelijk voortdurend wordt vastgesteld en afgesproken, dat hij alleen „rechtvaardig” zal heeten, die nimmer aan straf of belooning denkt, ja die, al bezat hij Gyges’ ring, welke on-

vindbaar en onzichtbaar maakt, nochtans eens anders eer en eigendom zou ontzien en zijn naaste hulp verleen. De man, die goed handelt, uit vrees voor straf, verdient in de Platonische waardeering den naam rechtvaardig niet.

En nogmaals ditzelfde zagen we in de Reformatie, ook deze doet zich voor als een ontwrichting van de Wetten, waar ze tegenover de uniformiteit der Goede Werken, de uitsluitende waarde stelt van het Geloof — d.i. de gezindheid aanmerkt boven de Daad. En niet alleen daarin, schoon dit als symptoom wel heel sterk spreekt, maar ook in de algeheele omzetting der zedelijke waardeering, die overal in de Humanistische litteratuur wordt geëischt en betoogd.

Dat daartegenover in de maatschappij alleen de daden en resultaten gelden, hebben we met overvloedige duidelijkheid bevestigd gezien bij de bespreking van Corneille's werk — heel curieus in „Cinna”, waar het zeer practische motief tot de clemente houding van Augustus voor niemand een beletsel vormt, die houding als een hoog-zedelijke daad toe te juichen, daar men eigenlijk in deze sferen daad en motief niet onderscheidt, niet onderscheiden mag.

Het uitsluitend beoordeelen van daden, zonder aanzien van motieven, komt het krachtigst aan den dag in het O. T., zooals we reeds eerder aantoonen en hangt samen met de nationale kracht en het nationale zelfgevoel der „kinderen Israels” — het treedt dan ook te krasser op, naarmate een organisatie een sterker (tijdelijke of durende) behoefte aan aaneensluiting harer leden heeft, bijzonder steeds dus in een leger of in een oorlogvoerend land. Naar de motieven van een „deserteur” wordt evenmin gevraagd als naar die van een „verrader”. En de leden van zulk een organisatie, spiegels van haar behoeften en verlangens, hebben dan ook zelf allerminst de behoefte en het verlangen naar beoordeeling van motieven boven daden, of zelfs maar naar het onder-

scheiden dier beide, zoodat we dan ook in de maatschappelijke (propaganda-) litteratuur van alle tijden en organisaties stuiten op de meest volkomen verwarring van „edel” en „nuttig”, van „belang” en „ideaal”.

In overeenstemming daarmee zal dus onder de allereerste symptomen van verval, ontbinding eener nog vol-bloeiende organisatie de spontane vraag, het plotseling verlangen naar een redelijker beoordeeling van goed en kwaad optreden, een scheiding tusschen „daad” en „motief” op den basis van zelfcritiek, gevoel van gemeene plichtigheid aan gemeen kwaad. Met de scherpe distinctie tusschen „brave” en „zon-daar” verdwijnt dan ook het inhoudlooze geëxalteerde kerkelijk-maatschappelijke schrikbeeld van „de Zonde”.

In dat verband nu heeft een geschriftje als dat van Rochefoucauld een eigenaardigen zin en beteekent het heel wat meer en heel wat anders dan de persoonlijke boutade van een door het leven verbitterd en in de menschen teleurgesteld man. Het is veeleer een vroegtijdig teeken van ontwakend individualisme, een voorlooper van de algeheele omzetting aller moreele waardebepalingen, die zich in de achttiende eeuw ontplooien en in haar schijnbaren triomf dan weer bankroet slaan zal, een poging om tegenover de gangbare beoordeeling van daden de weer nieuwe beoordeeling van motieven te stellen.

Geenszins dus, omdat Rochefoucauld (gedurende de „Fronde”, getuige de mémoires van kardinaal De Retz) in vriend en tegenstander was teleurgesteld, geloofde hij niet meer in „ziele-grootheid”; deze teleurstelling had zijn ingeboren critischen zin slechts gescherpt; ook Corneille en Racine hebben hun deel aan 's levens tegenspoed en teleurstelling door snoodheid, ondank en zelfzucht ruimschoots ondervonden, zonder dat dit hun geloof in helden en heldin-

nen, in „belles âmes” (als . . . „le grand Condé”!) aan het wankelen bracht — er is een innerlijk verschil.

In dezelfde wereld, die voor Corneille's aanblik bevolkt is met brave, nobele lieden van beiderlei kunne, met „belles âmes” in alle schakeeringen, en voor Addisons (minder zuiveren) aanblik nog met massa's „Christenen” — ziet De la Rochefoucauld vrijwel alleen huichelarij, ijdelheid en zelf-zucht en dit komt omdat Corneille oordeelt naar daden, als een echt-maatschappelijk en echt-kerkelijk temperament — zooals ook Bossuet niet beproeft de menschen tot innerlijke harmonie te brengen, maar ze eenvoudig-weg naar altaar en biechtstoel verwijst — en Rochefoucauld onderzoekt naar motieven. Een vrouw, die haar echtgenoot trouw blijft, is voor Corneille, is voor de maatschappelijk-voelenden van alle tijden een deugdzame vrouw; een vrouw, die haar echtgenoot trouw blijft, uit gebrek aan hartstocht, uit vrees voor de menschen, uit angst voor haar positie, is voor Rochefoucauld, voor de individualistisch-oordeelenden van alle tijden volstrekt niet altijd een deugdzame vrouw; handelt ze slechts uit kilheid van hart, uit hoogmoed of vrees voor haar „goeden naam”, zoo verliest haar gedrag in het oog van den individualist alle zedelijke waarde, terwijl daarentegen juist, naar we zagen, de angst voor de reputatie een oprecht erkend en legitiem gevoel, een krachtig motief is in de helden en heldinnen van Corneille, en van alle vroegere en latere Engelsche moralisten als een zuiver maatschappelijk sentiment.

Op deze wijze gezien is Rochefoucauld een voorlooper van Swift en van de geheele achttiende-eeuwsche reeks maatschappij-critici, die allen, elk naar zijnen aard — in het drama als Schillers „Räuber”, in het blijspel als Sheridan's „School for Scandal” — het ontoereikende en ondeugdelijke van den maatschappelijken maatstaf, het vooze van maat-

schappelijk fatsoen, het schijnheilige van kerkelijk Christendom demonstreeren, met dien critischen geest, die als een splijtzwam (d.i.: onderscheidend) werkt en onafwendbaar tot opheffing (gezien als ontbinding) en Revolutie leidt.

En daarom mogen we op Rochefoucaulds geschriftje dan ook wel wat dieper ingaan, dan het belang er van schijnt te gedoogen, waar het reeds zoo duidelijk alle trekken vertoont van de wordende individualistische wereldbeschouwing, die men in deze vorm zoo grif en gaarne tot de zijne verklaart, omdat men er de consequenties niet van overziet.

Ontwakend eenheidsgevoel en daaruit voortvloeiend besef van gemeenschappelijke aansprakelijkheid, zoo scherp afstekend bij de voorstelling der Engelsche puriteinen en moralisten (Milton, Addison) als zou „de zonde” en „de zondaar” een afzichtelijke uitzonderingstoestand en uitzonderingswezen zijn, essentieel verschillend van den „braven mensch”. „l'Orgueil,” zegt Rochefoucauld, „est égal dans tous les hommes, et il n'y a de différence qu'aux moyens et à la manière de le mettre au jour.” En dit geldt volgens Rochefoucauld voor alle menschelijke eigenschappen. Alles is ons allen gemeenschappelijk, alleen verschillend in uiting, door verschil van omstandigheid.

Het inzicht der zedelijke gelijkheid van alle menschen (gelijk Spinoza die aantoonst in zijn Staatkundige Verhandeling), dit oorspronkelijk Christelijk en ideëel-socialistisch en Humanistisch zondebesef, den maatschappelijke vreemd, wordt hier weer in eere hersteld. Overal blijkt de zelfkennis, die er aan ten grondslag ligt, in de voortdurende waarschuwing tegen exaltatie, zelfvergoding, zelfmisleiding — tegen datgene wat Rochefoucauld zoo scherp in zijn maatschappij naar voren zag treden, juist en voor zoover ze nog gezond

functioneerde, en valsheid waar ze al rottende was. Het gevoel van de relatieve waarde der dingen — zoo volkomen vreemd aan de egocentrische wereldbeschouwing, — blijkt uit „Maximes” als „La vérité ne fait pas tant de bien dans le monde que ses apparences y font de mal”.

Ja, de verwerping van de zoogenaamde wilsvrijheid en de daarmee saamhangende afwijzing der zedelijke aansprakelijkheid (essentieel individualistisch) is alreeds voorhanden in een uitlating als „Comme on n'est jamais en liberté d'aimer, ou de cesser d'aimer, l'amant ne peut se plaindre avec justice de l'inconstance de sa maîtresse, ni elle de la légèreté de son amant” — 't welk zich natuurlijk op alle andere gevoelens en daden laat toepassen. Het (individualistisch) critisch vermogen, en de kracht, de moed om het leven te aanvaarden ook zonder frazen, de afkeer van die frazen blijkt uit aforismen als „La clémence des Princes n'est souvent qu'une politique pour gagner l'affection des peuples.” Denken we in dit verband eens terug aan de moraal van „Cinna”, dan is er hier toch wel duidelijk het glore van een nieuwen dageraad, de geboorte van een nieuw geslacht, waarin Wil en Intelligentie (altijd maar gedeeltelijk) samenvallen, daar de Wil (het Universeele Moeten) voor een wijle datgene beoogt (de zelfherkenning van de Eenheid, die tot zelfopheffing leidt) wat de intelligentie naar haar wezen altijd beoogt — zelfherkenning en zelfopheffing, in beiderlei zin. De intelligentie kan en zal dus in dit komende geslacht zegepralen, omdat de Wil haar niet langer weerstreeft.

Overall blijkt in Rochefoucauld als symptoom en resultaat van zijn critische werkzaamheid datzelfde inzicht in de realiteit der dingen onder het masker van hun schoonen schijn: „Il est du véritable amour comme de l'apparitions des esprits: tout le monde en parle, mais peu de gens en ont vu!”

In het algemeen is in de *Maximes* betreffende de liefde een duidelijke afnemning van de zeventiende-eeuwsche-middel-eeuwsche exaltatie, welke, uit gronden, die we reeds eerder bespraken, de liefde zooveel mogelijk boven haar diepste wezen van sexueelen drang zocht te verheffen; Rochefoucauld spreekt elders onomwonden over de liefde als over „une envie cachée et délicate dans le corps de posséder ce que l'on aime après beaucoup de mystères.” Duidelijk is hier de overeenkomst met Grieksch en Renaissancistisch, de voorbereiding van achttiende-eeuwsch erotisch realisme (Rousseau!) te herkennen. Hoe volkomen achttiende-eeuwsch, critisch en rationalistisch klinkt dan verder deze uitspraak over de doodsverachting, die typische Middel-eeuwsche en zeventiende-eeuwsche critiek-loos opgehemelde, inhoudlooze deugd „peu de gens connaissent la mort: on ne la souffre pas ordinairement par résolution, mais par stupidité et par coutume et la plupart des hommes meurent parce qu'on ne peut s'empêcher de mourir.” Hoezeer heeft Rochefoucauld ook reeds het verschil tusschen de zoogenaamde nederigheid, de „bescheidenheid” en de ware nederigheid begrepen: „tout le monde se plaint de sa mémoire, et personne ne se plaint de son jugement” — hoe zuiver voelt hij overal het wezen onder den schijn „nous nous persuadons souvent d'aimer les gens plus puissants que nous et néanmoins c'est l'intérêt seul qui produit notre amitié.”

We zouden met citeeren kunnen doorgaan en... hadden het ook geheel achterwege kunnen laten: het individualisme van Rochefoucauld is...: individualisme en we weten dus alreeds op welke wijze dit de wereld beziet en wat het tegen de eveneens overal en altijd in wezen eendere maatschappelijke moraal te berde brengt.

Dat zijn werkje opgang en schandaal maakte en moest

maken, is bekend. Alleen de Jansenisten aanvaardden en exploiteerden het op hun manier als practische bevestiging van den droeven staat, waartoe de mensch vervalt, die van de goddelijke (Jansenistische) genade verstoken is — iets waaraan Rochefoucauld natuurlijk niet heeft gedacht. Vooral de vrouwen — over 't algemeen geestelijk nog zwakker dan de mannen en dus een constanter behoefte gevoelend aan illusies en zelfverteederingsen, die dan „idealen” heeten — waren diep gegriefd — het merkwaardige is ook hier weer, dat de beste onder Rochefoucauld's mondaine vriendinnen (die velen waren), Madame De Schomberg, juist niet verontwaardigd was en met droefenis beleed, dat er eigenlijk weinig tegen zijn stellingen in te brengen viel.

Wie de Maximes Morales ter hand neemt — ze loonen nog steeds die moeite — moet vooral niet de bij de latere uitgaven gevoegde „apologie” overslaan — ze is weer een karakteristiek voorbeeld van het eeuwige misverstand tusschen den redelijken mensch en de redeloze collectiviteit. Op de beschuldiging van „cynisme” en „pessimisme” — de geijkte etiketten, waarmee elke maatschappij haar werkelijke zedemeesters beplakt, van Sokrates af tot op Shaw — antwoordt Rochefoucauld, dat hij toch waarlijk den mensch niet zwarter heeft afgemaakt, dan de kerkvaders het doen, dan hij, als Christen, vrijwillig zich heeft te belijden! De naïeve — alsof er in den zich zondaar belijdenden maatschappelijken Christen een levend en concreet zondebesef voorhanden ware! Zoo hij misschien van nature melancholisch is, noemt hij allicht die zwaarmoedigheid met den schoonen naam van „zondebesef” — maar hij zal, zich niet zonder volupteit „zondaar” belijdend, evenmin als de kruidenier van wien Multatuli vertelt, bekennen dat zijn beursgedobbel onbehoorlijk en zijn rijkdom onchristelijk is, of dat hij met zijn koffie knoeit. Kwistig met vage en gratuïte schuldbelij-

denissen, kan hij tot een waarachtig inzicht van eigen waarachtige tekorten nimmer komen.

Zoo is Rochefoucaulds argument evenzeer juist en zuiver als dat van Fichte, die zich verdedigde met de betuiging, dat zijn uiting „Er is geen andere God dan de zedelijke wereldorde”, overeenstemt met de uitspraak van Johannes: „God is Liefde” — maar dit kon geenszins beletten, dat Fichte als „atheïst” werd verjaagd!

Hartstochtelijke naturen zullen zich daar altijd over opwinden — ze vergeten dan, dat de collectiviteit maar in schijn argumenteert en dat ze zich, gelijk in „Le Cid” en „Cinna” duidelijk blijkt, slechts bij monde harer (zeer „zedelijke” maar niet over-snuggere) steunpilaren van „beginsel” bedient, inderdaad niet anders beoogend dan eigen gestelde orde en instandhouding en zich dus tegenover de ontbindende redelijkheid noodzakelijkerwijs redeloos en gewelddadig moet gedragen. Het denkende individu daarentegen tracht altijd weer, en dikwijls tegen beter weten in, door werkelijk argumenteeren een collectiviteit in haar vertegenwoordigers van haar onrecht en ongelijk te overtuigen — b.v. door „Open Brieven” aan staatshoofden — omdat hijzelf, als individu, mogelijkerwijs daardoor overtuigd zou kunnen worden, en daarin ligt het eeuwige misverstand. En dit besef is het wat het lezen van aanklachten tegen de collectiviteit, van verdedigingen, apologieën zoo aandoenlijk-roerend maakt, te beginnen met die van Sokrates en te eindigen met die van madame De Stael. Want tegenover soortgelijke uitingen in onze eigen dagen — „Open Brieven” aan staatshoofden en „Oproepingen” aan volkeren om „in naam van rechtvaardigheid en christelijkheid” dit of dat te doen of na te laten — voelt men onwillekeurig ietwat anders. Het is precies alsof men iemand hoorde betoogen tegen een paal of tegen den Westenwind — in het eerste geval uit verheven

naïeveteit, in het tweede geval uit vrij triviale en dikwijls ijdele onnoozelheid.

Zoo beteekent dus het boekje van Rochefoucauld een belangrijk keerpunt in de zedelijke waardeering van den tijd. Meer dan van Molière, die de menschelijke ondeugden in hun excessen ten toon stelt en bespot, als leelijke en dwaze uitzonderingsvormen, en daardoor op een ander plan, maar eigenlijk precies als Milton en de Spectatoriale moralisten „de Zonde” buiten het gewone menschenleven schuift, aldus loochenend de gemeene plichtigheid aan het gemeene kwaad — meer dan van Molière is Rochefoucauld de geestverwant van Lafontaine! Minder precies, minder krachtig treedt toch ook in diens werk dezelfde tendentie naar voren. We moeten zijn interessante persoonlijkheid echter met stilzwijgen voorbijgaan, waar de feiten en de voorbeelden ons slechts spaarzaam mogen dienen tot toelichting en verheldering van datgene wat de Rede uit eigen werkzaamheid in ons als noodzakelijk heeft ontvouwd, en we dus uit het vele voorhandene slechts het meest karakteristieke kunnen kiezen.

Z e v e n t i e n d e e e u w s c h I n d i v i d u a l i s m e .

Thomas Hobbes' „Leviathan”; Spinoza's Staatskundige
Verhandeling.

We hebben indertijd, over Pascal sprekend, opgemerkt, dat de zeventiende eeuw voortdurend de neiging vertoont, dogma en verstand — autoriteitsinstinct en redelijkheid — met elkaar te verzoenen en door min of meer subtiële rede-neringen, dan wel wonderlijke oversprongen aaneen te klinken. Pascal staat hierin geenszins alleen. Waar het er ons echter aanvankelijk om te doen was, hem als overgangs-

figuur en contrastfiguur tegenover den zuiveren drager van het autoriteitsinstinct Bossuet te plaatsen, moesten we hem, hoe kort en onvolledig ook, even afzonderlijk stellen — hij is evenwel de vertegenwoordiger van een ganschen groep, die men kan achten de verbinding tusschen Renaissance en Revolutie te zijn — en die men naar believen nabloei van Renaissance-individualisme of voorbloeï van achttiende-eeuwsch individualisme kan noemen. In hen leeft weliswaar een sterke maatschappelijke drift om dingen voor te staan ter wille van hun nut en bruikbaarheid, een instinct van in-stand-houden, een ingeschapen vrees voor uiteenvallen, met afkeer en angst van twijfel, van de open vraag, van het „non liquet” der Ouden — maar tegelijk is het hun niet langer mogelijk zich altijd en alleen op de autoriteit der Schrift te beroepen — ze komen, als gedreven, steeds weer bij de Rede terecht. Dit is hun superioriteit en hun zwakheid — elke superioriteit is een zwakheid, want elk ding gaat ten gronde aan zijn superioriteit, zooals we overal beproefden aan te toonen. En in dit geval produceerde de redelijkheid der zeventiende eeuwse denkers juist de methode waarvan zich eenmaal de niets-ontziende achttiende eeuw als van een wapen bedienen zou om hun eigen conclusies te vernietigen en van hun gebouw geen steen op den anderen te laten. We weten het: de zeventiende eeuw gaf de grondslagen, de richting van het moderne denken in het woord van Descartes, het „cogito ergo sum” — ’t welk pas door de achttiende eeuw, door Kant ten volle zou worden begrepen en naar alle richtingen gerealiseerd. Welnu, zoo vindt men ook in Thomas Hobbes (Descartes’ tijdgenoot) de grondslagen van Rousseau’s (Kants tijdgenoot) „Contrat Social”, ’t welk den royalistischen zeventiende-eeuwer stellig met afgrijzen zou hebben vervuld. Aldus is het overal in de zeventiende eeuw, alom worden de groote formules van de achttiende

eeuw uitgesproken, nergens worden ze in de werkelijkheid tot werkelijkheid gemaakt. Dit geldt tot op zekere hoogte zelfs van Spinoza. Zelfs in hem zegeviert de Wil nog eenigszins over de Intelligentie, met andere woorden, ook hem belet vaak zijn maatschappelijk instinct tot de uiterste consequenties van zijn eigen inzichten te komen.

Dat de Intelligentie in de zeventiende eeuw deze dienende rol heeft vervuld van schijn-redelijken steun aan, grondslag voor dogmatisch, aprioristisch geloof, waardoor haar gevaarlijke aard niet onderkend werd, maakte dat ze ook niet is onderdrukt, zoodat de stroom des denkens niet gewelddadig werd gestuit, maar voortleven bleef, zij het in dienstbaarheid en vermomd, om eenmaal, opnieuw bevrijd, in een nieuw geslacht te zegevieren.

De groepen min of meer individualistisch gezinde zeventiende-eeuwsche theologen en mystici — Jansenisten, Cartesianen, Quiëtisten — laten zich derhalve eenigszins vergelijken met zoogenaamde bacillendragers. Zelf zijn ze immuun door de kracht van een ingeschapen geloof (stelligheidsdrang, autoriteitsgevoel) maar in een volgende generatie zal de door hen gesteunde en geliefde organisatie aan de door hen-zelf uitgezaaide kiemen van critische werkzaamheid ten gronde gaan.

De resultaten-zelf van deze zeventiende-eeuwsche werkzaamheid zijn dan weer anders te vergelijken met de kronkelige wortels van een plant, die op hun weg een onverzettelijken zwaren steen ontmoetten en daaromheen zijn gegroeid, aldus zich met dien steen „verzoenend” doch zonder er één mee te worden, — zoo „verzoende” zich de toenmalige intelligentie met de zware onverzettelijke steenen van „Gezag” en „Schrift” —; zonder daarmee één te zijn; haar gansche werkzaamheid is derhalve „kronkelig” — uitgaande van zuivere premissen mondt ze voortdurend in

absurde conclusies uit, zich bedienend van een soort argumenten, door Kant, zooals we reeds zeiden, „evenzeer machteloos als subtiel” geheeten.

Een merkwaardig en sprekend voorbeeld hiervan is de Staatstheorie van Thomas Hobbes zooals hij die in zijn hoofdwerk „Leviathan” heeft ontvouwd. Zeer terecht rekent men ook Hobbes onder de wegbereiders van het moderne, zelfstandige denken en wel omdat hij zijn ontwerp voor een Staatsinstelling niet baseert op de door vorige geslachten steeds aangenomen autoriteit van de Heilige Schrift — zooals Bossuet het doet in zijn „Politique tirée de la Sainte Ecriture” en zooals het, hoe ongelooflijk het schijne, in de negentiende eeuw nog eens door De Bonald zal worden beproefd, als de Revolutie heeft getoond, waartoe consequente redelijkheid voert! — maar op datgene, wat zijn „ervaring” hem omtrent de menschelijke natuur heeft geleerd. En in ~~E~~en kijk op den mensch legt hij dan ook wel een koelbloedige oprechtheid en een koelzinnig realisme aan den dag, die aan de Renaissance, aan Macchiavelli doen denken, en aan Rochefoucauld, schoon wel met een gansch ander oogmerk. In het ontkennen van den vrijen wil en het verklaren van de menschelijke handelingen uit drijfveeren van tegenzin en aantrekking over welke hij even weinig macht heeft als over zijn lichamelijke gesteldheid, toont hij zich materialistisch determinist en de voorlooper der achttiende eeuwse Engelsche empirisch-sensualistische filosofen.

Omtrent de gedragingen van zijn aldus beschouwden mensch heeft Hobbes weinig illusies. Zoo men hem niet op alle wijzen ketent en bindt door wetten, zal hij zich slechts door eerezucht en ijdelheid laten leiden. Hij is volkomen vrij om dat te doen. Want — en dit is de groote formule welke Hobbes uitspreekt, maar die door Rousseau pas tot haar recht zal worden gebracht: *D e m e n s c h i s v r i j g e b o*

ren. In zijn Natuurstaat heeft hij het recht op alles, heeft iedereen het recht op alles — het natuurlijk recht is dus: het recht van den sterkste. Dit natuurlijk recht van den een botst op tegen het natuurlijk recht van den ander, zoodat dus de natuurlijke staat noodzakelijkerwijs een staat van vijandschap is. Die staat van vijandschap acht Hobbes zelfs van nature te bestaan tusschen de moeder en haar zoon.

Op de onvolkomenheid van de menschelijke natuur, op de onafzienbare ellende van den natuurstaat, wordt nu een voortdurende nadruk gelegd en met een voortdurende, straf in het oog gehouden, bedoeling — want alles wat Hobbes schrijft, dient om met waarlijk bewonderenswaardig vernuft tot zijn vooraf aangenomen stelling als ware het tot een zich van nature voordoende conclusie te komen: tot de verheerlijking van het ongebreideld Absolutisme, van het „régime du bon plaisir.” Men behoeft maar de hoofdstukken van het boek Job (40—41) waarin van de „Leviathan” sprake is, op te slaan, om onmiddellijk te beseffen, dat Hobbes niet tot zijn conclusie kwam, maar op zijn conclusie uitging, en dat zijn gansche verhandeling neerkomt op een met redenen omkleede ingeschapen bewondering, een met „argumenten” gestaafde ingegroeide autoriteitenvereering, op dezelfde wijze verklaarbaar uit des tijds gesteldheid, zooals we dat eerder ten opzichte van Pascal hebben beproefd te doen. Hobbes' idealen — hij wordt niet moede het eerlijk uit te spreken — zijn dan ook weer de typisch-maatschappelijke idealen: rust, orde en veiligheid — ongeacht tot welken prijs ze gekocht zijn en onge-rekend waar ze voor de maatschappelijk-zwakkeren noodzakelijkerwijs op moeten neerkomen. Een hooger, of laat ons zeggen, een ander, een individualistisch rechtsbesef ontbreekt in hem geheel en al. De „ellendige natuurtoestand” maakt het noodzakelijk dat de menschen zich aaneensluiten

tot een Staat. Daartoe kiezen ze zich vrijwillig een Koning. Hier stuiten we reeds op de fictie van den met eenparige stemmen (of bij meerderheid) gekozen koning als onmiddellijk na den „natuurtoestand” optredende regeeringsvorm, geschapen door het besef der menschen, dat die natuurtoestand onhoudbaar is. Eenig elementair historisch inzicht leert reeds, dat een dergelijke overgang van den „toestand waarin iedereen ieders vijand is”, tot een uit het redelijk besef daarvan opzettelijk ingesteld koningschap nergens ooit heeft plaats gehad of zou kunnen plaats hebben — doch we zeiden het eerder: het historisch besef past niet in den egocentrischen geestestoestand; immers het leert van de dingen de herkomst, en daarmee de noodzakelijkheid van weer ten onder te gaan, dat is: de betrekkelijkheid, waarmee geen „heiligheid” te vereenigen valt.

Het ondermijnt dus in het algemeen het geloof in de definitieve deugdelijkheid en de volstreckte houdbaarheid van deze of gene staatsinrichting — en in Hobbes' geval zou oprecht historisch besef al te duidelijk leeren, dat nimmer macht werd verkregen door een contract, maar wel door overweldiging en kracht. Macchiavelli is voor die waarheid eerlijk opgekomen, Hobbes gaat ervoor terug.

Nemen we met Hobbes aan, dat de mensch is vrij geboren en derhalve slechts noode van zijn vrijheid afstand doet — Hobbes bestrijdt naar we eerder zagen, zelfs de meening van Aristoteles, dat de mensch een „gezellig dier” zou zijn en houdt staande, dat menschen elkaar alleen zoeken, voor zoover ze elkaar noodig hebben, om boven elkaar uit te munten — dan zou daaruit maar één ding kunnen volgen, en wel dit, dat die vrijgeboren, van nature op zijn vrijheid gestelde mensch zich ook niet meer zal binden dan volstrekt noodzakelijk is om uit de ellende van den natuurstaat verlost te worden en dat hij geen macht aan een ander zal overdragen

dan met behoud van zijn eigen waardigheid en onder zijn voortdurende contrôle — en dat is dan ook als zuivere conclusie uit de gegeven premisse de opvatting van Rousseau omtrent de Volkssouvereiniteit. Het lijkt in elk geval ondoenlijk om van een volkomen ongebreideld natuurrecht over te springen naar een staatsinrichting, waarin de menschen als slaven leven, zonder eenige zedelijke of geestelijke vrijheid dan alleen die van „zich te verrijken voor zo over de openbare orde het toelaat” — Hobbes echter slaagt in dien oversprong door zijn brilant vernuft, zijn weergalooze behendigheid en de stuwkracht van zijn absolutistisch instinct. Hij houdt zich vast aan twee dingen. Ten eerste dit: Recht is er niet in den natuur-toestand — en ten tweede: recht ontstaat daar, waar contracten zijn gemaakt. Onrecht komt dus altijd neer op contractbreuk. Contracten worden gesloten uit vrees. Wie alleen in staat is zich tegen allen te verweren, behoeft geen contract te sluiten, kan er dus ook nimmer een verbreken, kan dus nooit onrecht begaan. Gods recht op alle dingen berust op zijn macht over alle dingen. Dit is de zuivere en zeer subtiële theorie van het recht van den sterkste. Elk heeft Recht, voorzoover hij Macht heeft.

De menschen nu verbinden zich om al hun macht over te dragen aan een koning, die dan als het ware de drager en uitvoerder wordt van hun gemeenschappelijken Wil — hij is de synthese van alle burgers tezamen. De schubben op het lichaam van den gekroonden Leviathan met het menschengelaat, den Koning, dien men op het schutblad van een oude Hollandsche vertaling van Hobbes' verhandeling aantreft, zijn dan ook als kleine menschenlichamen geteekend. De individuen sluiten met den „Leviathan” een contract, en kunnen dus van dan af jegens hem door de overtreding daarvan voortdurend onrecht begaan. Hij echter

sluit met hen geen contract en kan dus jegens hen geen onrecht begaan uit tweeërlei hoofde: ten eerste omdat hij „vrij” is, dat is: niet contractueel gebonden; den vrijen mensch nu is alles toegestaan (volgens de grondstelling), ten tweede, omdat zij hem hun aller wil onvoorwaardelijk hebben overgedragen.

Onvoorwaardelijk. Nadrukkelijk betoogt Hobbes de formeele „onmogelijkheid” van een constitutioneel koningschap. Immers de te kiezen koning kan met de (men bedenke het wel: steeds fictieve) „volksmenigte” geen verdrag aangaan, want . . . die volksmenigte is er niet als zoodanig en ontleent juist haar zijn van rechtspersoonlijkheid, haar ontstaan aan de daad-zelf van de koningskeuze, die dus zonder eenige voorwaarde geschieden moet, daar de eene partij pas ontstaat, nadat en doordat ze zich zonder restrictie of voorbehoud voor tijd en eeuwigheid aan handen en voeten gebonden heeft! Ook van den dood des konings kan de „volksmenigte” geen gebruik maken om zijn opvolger (en de volstrekte noodzakelijkheid van het erfelijk koningschap wordt hiermee op dezelfde wijze „bewezen”) aan banden te leggen, want de wil des konings is overgegaan op den opvolger — en mocht deze er onverhoopt niet zijn (Hobbes kan in volle gerustheid het geval stellen, want zijn antwoord ligt immers al gereed) dan valt de Staat door ’s konings dood tot „menigte” uiteen — de „natuurtoestand” treedt weer in, er is niet langer een contract, dus er is geen recht, dus er is geen rechtspersoon en deze ontstaat pas opnieuw door een natuurlijk weer volkomen onvoorwaardelijke koningskeuze!

Alles wat de koning doet vertegenwoordigt dus (ingevolge het fictieve contract) elks eigen wil en verkiezing: wie zich over den koning beklaagt, beklaagt zich over zichzelf, wat een dwaasheid is — wie door den koning wordt ter dood

veroordeeld, is dus feitelijk zijn eigen rechter, en heeft allerm minst te klagen. Wie echter den koning zou willen afzetten en straffen voor wat hij deed, begaat een onrecht omdat immers de koning niets doet, dan wat hijzelf hem opgedragen heeft en nog eens dubbel, omdat de koning door geen contract gebonden is.

Een belofte van den koning aan een mogelijkerwijs door hem bijeengeroepen volksvergadering om deze opnieuw bijeen te roepen heeft geen bindende waarde — immers de „volksvergadering” ontstaat en bestaat alleen en uitsluitend door 's konings wil — is ze eenmaal uiteengegaan, dan bestaat de persoon, aan wie de vorst de belofte deed niet langer en is hij dus, als ware het door den dood, van die belofte ontslagen.

Aldus wordt van de zoo veelbelovende stelling „De mensch is vrij geboren” met bewonderenswaardige geslepenheid de keten gesmeed, welke hem aan handen en voeten gebonden overlevert aan één enkelen mensch, dien hij, we weten het maar al te wel, nimmer uit eigen beweging gekozen heeft. Immers om deze fictie eenigszins reëel te maken, zou men althans moeten toestaan dat na den dood van den vorst de volksmenigte opnieuw bijeenkwam of dat elk meerderjarig geworden burger opnieuw een stem uitbrengen mocht. Doch Hobbes heeft ook dit bezwaar bij voorbaat ondervangen door de verhouding van ouders tot kinderen voor te stellen als die van slaven tot hun meesters, waar door het „besluit” van den vader van nature overgaat op den zoon. Ook hier is op ongelooflijk-vernuftige wijze partij getrokken van de stelling dat de mensch vrij geboren is en dat alleen contracten verplichten, die men dan echter naar believen op anderen kan laten overgaan.

In de natuur is de moeder de eigenares van het kind. Ze zou het, daar immers de natuurverhouding tusschen mensch

en mensch op vijandschap berust, aan zijn lot kunnen overlaten — doet ze dit niet dan is het slechts om te beletten dat haar zoon, opgroeiend, haar vijand zal zijn — de zoon (het kind) zijnerzijds sluit als loon voor de verzorging en onderstand die hij van zijn moeder geniet, met haar een contract van algeheele en levenslange gehoorzaamheid, t welk door de moeder op den vader wordt overgedragen: het kind is de slaaf van de vrouw, de vrouw is de slavin van den man, de man van den koning, en dit zet zich voort van geslacht op geslacht, en het „contract” van de vaders gaat aldus over op de zonen, gelijk de wil des konings onvoorwaardelijk en ongebreideld op zijn opvolgers!

In denzelfden toestand van contractueele verplichting bevindt zich de mensch tegenover God wegens zijn zwakheid tegenover Gods alvermogen. God immers behoeft niemand te vreezen, dus geen contracten te sluiten (volgens de grondstelling) kan dus geen onrecht begaan — de mensch echter heeft alles van God te vreezen en verbindt zich dus „contractueel” tot onbeperkte gehoorzaamheid, opdat God hem sparen zal en zijn oogst laat gedijen.

Niemand in den Staat heeft eenig, ook maar het geringste recht naast en tegenover den koning — hij alleen is heer en meester over leven en eigendom, over leger en vloot, over kerken en scholen, hij is hoofd van de rechtspleging, hoofd van den Staat, hoofd van de Kerk. Noch godsdienstvrijheid, noch vrijheid van denken of spreken, noch zelfstandigheid van oordeel — niets rest er voor den mensch, die onder den Leviathan staat, dan de vrijheid „zich zooveel te verrijken als de openbare orde het toelaat.”

Het aristocratische, maatschappelijke, zeventiende-eeuwse karakter van Hobbes' werk komt in vele trekken voortdurend duidelijk aan den dag, o.a. in eenige en voorzichtige, uit het verband liggende, restricties van de koninklijke macht

ten opzichte van het privaat-bezit — in de typisch-maatschappelijke geringschatting tegenover bezitloozen, „boeven en gepeupel” die „anderen den schuld geven van wat ze door eigen luiheid en onbekwaamheid bedorven hebben” (vergelijk hiermee nog eens weer de dialoog in de Inleiding van Morus’ „Utopia”) en niet onvermakelijk ook in het remplaçanten-systeem! De „algemeene verplichting” tot krijgsdienst wordt, ook al weer met verbluffende spitsvondigheid, ten behoeve van de bezittenden en hooggeplaatsten volkomen weggegoocheld.

Hobbes’ staatstheorie is stellig een monument van juridische geslepenheid — boeiend van valsche spitsvondigheid — en daarbij de schitterendst-denkbare zegepraal van den Wil (het Moeten) over de Intelligentie — maar er zijn oogenblikken, dat de moderne lezer, als hem éven zijn redelijkheid ontglipt, met Hebbel verzucht: „Einen Wahnsinnigen zu sehen oder einen Menschen, der mit Scharfsin und Verstand das Absurde zu beweisen sucht — ich weisz nicht, was einer schauerlicheren Eindruck macht.”

Zoo zien we het verschil tusschen Hobbes en zijn tijdgenooten teruggebracht tot een verschil in uitgangspunt, maar niet in conclusies. Want wat deze betreft had Hobbes zoo goed als Bossuet in zijn „Politique tirée de la Sainte Ecriture” van de Schrift kunnen uitgaan. Dat hij het niet deed en als Pascal de redeneering en de overreding verkoos — om toch tot het Rome der Gezagsvereering te komen, waarheen toen nog vele wegen leidden — stempelt hem tot modernen geest, tot een dier merkwaardige persoonlijkheden, waaraan de zeventiende eeuw zoo rijk is, die met het kompas der twijfelende redelijkheid in de hand, ronddolen in het rijk der dogmatische stelligheid, omdat dáár alleen licht ontstoken is, en ook het scherpste oog niet in den nacht kan onderscheiden.

De tijdgenooten hebben het gevaarlijk karakter van Hobbes' grondstellingen niet ingezien, maar zich evenals ten opzichte van Pascal en Descartes en overeenkomstig den aard van elke collectiviteit, die slechts naar resultaten en niet naar motieven vraagt, met de bruikbaarheid der conclusies tevreden gesteld, voor zoover ze namelijk Hobbes' door de partijtwisten in Engeland op de spits gedreven royalistische inzichten van nature deelden. Hobbes was een groot man in, een woordvoerder van de Royalistische partij, gelijk zijn tijdgenoot Milton in die der Puriteinen; Hobbes de opvoeder van den prins van Wales, Milton de penvoerder van het parlement dat Karel I had laten onthoofden, die in zijn tractaat „Over Koningen en Magistraten” de rechtmatigheid dierzelfde executie betoogde, waarvan Hobbes betoogt dat het een zwarte misdaad was; beiden bewijzen overvloediglijk wat ze stellen en zijn volmaakt overtuigend voor elkeen die bij voorbaat al overtuigd is. De oude Hollandsche vertaling van den Leviathan bevat een voorrede, waarin het boek wordt aangeprezen als stichtelijk en nuttig voor de instandhouding van het gezag. „Onvoldoende kennis van de mate waarin, en van de personen aan wie ze tot onderwerping verplicht waren is steeds van den ondergang der volkeren de oorzaak geweest” doceert de ijverige inleider met dezelfde zekerheid als waarmee we tegenwoordig door geestdriftige „significi” of opgetogen Freudianen hooren verkondigen dat een richtig gebruik der woorden of een openhartig uitspreken der sexueele gevoelens de ontwrichte wereld wel weer in haar voegen brengen zal. En evenmin als de bewonderaars hebben ook de bestrijders den waren gevaarlijken aard van Hobbes' stellingen begrepen — zij immers stuitten zich vooral, met name Swift, wiens „Tale of the Tub” naar we zullen zien rechtstreeks tegen Hobbes' „Leviathan” is gericht aan de door dezen voorgestanen

afhankelijken toestand der kerken, het lievelingsdenkbeeld van de Stuarts, en aan Hobbes' miskenning van de rechten der volkeren op een constitutie — in den grond echter verschillen Swift en Hobbes eigenlijk veel minder dan men uit de geschriften van den eerste opmaken zou.

Het loont in elk opzicht de moeite Hobbes' „Leviathan” eenigszins van nabij te vergelijken met Spinoza's Staatkundige Verhandeling — zoowel om de overeenkomst als om het verschil. Men zal dusdoende tot de conclusie komen, dat het redelijk, individualistisch element in Spinoza's werk in veel hooger mate voorhanden is, daartegenover valt evenwel een sterk besef van de noodzakelijkheid van tucht en orde, het autoriteitsgevoel, 't welk hem ondanks alles tot zeventiende-eeuwer stempelt niet te miskennen — zoodat Spinoza's tractaat als het ware de overgang vormt van Hobbes' Leviathan naar Rousseau's „Contrat Social”, waarin eigenlijk pas alle consequenties zijn getrokken. Ook Spinoza gaat uit van de stelling, dat de mensch in de natuur vrij is, geen plichten of rechten heeft en dat elks recht wordt bepaald door zijn macht, door zijn vermogen. Evenals Hobbes leidt hij dat af uit het wezen van God, die alle vermogen heeft, alle vrijheid en dus alle recht. Doch evenzeer als Hobbes' monotheïstische anthropomorphe Godsvoorstelling verschilt van Spinoza's vergeestelijkte Gods-idee — evenzeer verschillen Hobbes' conclusies van Spinoza's conclusies. Vrij is hij, zegt Spinoza, die onder zijn eigen macht staat — God is dus volkomen vrij. Menschen zijn vrij, voor zoover ze God zijn — dat is te zeggen, voor zoover ze redelijk zijn, want God is de Rede, is de Wijsheid-zelf. Onvrij is hij, die door zijn begeerten en hartstochten wordt geleid. Macht is vrijheid, vrijheid is redelijkheid, redelijkheid is het besef van onvrijheid! Wijs is slechts hij, die weet dat hij niet wijs is —

aldus Sokrates — vrij is slechts hij, die waarlijk weet dat hij onvrij is — aldus Spinoza! Het Recht van den Sterkste is dus in Spinoza's opvatting het recht van den Uitnemende, van hem, die door de Rede wordt geleid, elk is „sterk” zoover als zijn redelijkheid gaat. Hoog schat ook Spinoza dat vermogen niet. Deze zelf zoo vlekkelooze en voortreffelijke geloofde noch in den „vrijgeschapen wil”, noch in de „zedelijke hoogte” van den mensch; de blinde, matelooze zelfverheffing, de matelooze minachting voor den „zondaar” die den maatschappelijken moralist van alle tijden kenmerkt, was hem volkomen vreemd — diep doordrongen voelde hij zich van de onvolkomenheid der menschelijke natuur en van de noodzakelijkheid zich onderling te verstaan tot onderling behoud. Doch daar hij redelijk was en bovendien niet tot een kerkelijken of staatkundigen groep behoorde, waarin hij voordeel en eer genoot, maar de noodzaak eener zoo groot mogelijke vrijheid gevoelend, alle maatschappelijk eerbetoon, 't welk banden knoopt en verplichting maakt, juist uit den weging (denk aan het Heidelberg'sch professoraat en aan de hem vermaakte, door hem afgewezen erfenis, aan zijn eenzaam, afgezonderd, buiten-maatschappelijk leven, zoo verschillend van Hobbes' leven) daarom kon hij, dorst hij, dan ook de rechte consequenties uit zijn eigen stellingen trekken — maar daarom is het te merkwaardiger in dezen vrijen en edelen geest toch nog de trekken van autoriteitsgevoel en maatschappelijk utiliteitsbesef aan te treffen, die hier dus in hun zuiverheid boven elke verdenking staan van te zijn ingegeven door vrees of belang.

Macht is Recht — Macht is Vrijheid. Vrij is die redelijk, slaaf is die onredelijk is — onze macht gaat zoo ver als onze wijsheid gaat — God is de volmaakte macht en de volmaakte wijsheid. Daarom kan geen koning, mensch-zijnde, alle recht

bezitten, omdat hij niet alle macht (over zichzelf) bezitten kan.

Zoo een volk een koningschap begeert, laat het dan vooral een op alle wijzen beperkt koningschap wezen, want geen mensch heeft meer recht dan zijn „macht” en elke mensch is beperkt. Dit is de eenige uit de vooropgeschoven stelling te trekken redelijke conclusie — die Spinoza dan ook trekt. Wie er niet toe wenscht te komen, omdat zijn instincten, of zijn belangen (steeds samenvallend in den maatschappelijken mensch) hem aan het absolutisme binden, zal altijd de persoon des konings tot een abstractie moeten maken, die dan als zoodanig een uitzondering vormt op alle regels en ten wiens opzichte dus niets van het omtrent de „menschelijke natuur” aangemerkte toepasselijk gerekend wordt. Hobbes slaagt in dat abstraheeren van den koning door een gansche keten van subtiele geslepenheden — Bossuet (later ook De Bonald ten behoeve van Lodewijk XVIII en Karel X) beslist eenvoudig dat het koningschap „uit God” is en heet (De Bonald althans) den Vorst met den dubbelnaam van „Homme-Roi” waarvan de eerste helft „feilbaar” (maar daarom geenszins strafbaar) de tweede helft zonder meer „onfeilbaar” wordt geacht. Blijkens een korte uitlating in een zijner brieven op een desbetreffende vraag heeft Spinoza ook zelf het genoemde onderscheid als het principieele verschil tusschen zijn eigen staatkundige inzichten en die van Hobbes gevoeld.

Voor ons ligt er echter ook nog een bijzonder scherp onderscheid in beider omschrijving over het hoogste doel van den Staat — omdat dit zoo zuiver het onderscheid spiegelt tusschen collectiviteits-instinct en individualistisch instinct. Hobbes heeft dat doel zeer precies omschreven: inwendige rust, vrede met de naburen (zoo veel mogelijk, tenzij oorlog voordeeliger is), en de gele-

genheid voor elkeen om zich te verrijken voor zoover de openbare orde het toelaat. Rust, Orde en Eigendom — de zeer reële en zeer hechte grondslagen, waarop inderdaad alle maatschappijen berusten en steeds berusten zullen, waarvan men dan ook nog immer de beide eerste openlijk als heilige beginselen eert, en het laatste heimelijk aanbidt, vermomd als „algemeen belang”, verkleed als „oeconomische welvaart”. Waar de collectiviteit (ten onrechte „gemeenschap” geheeten), het zwaarste weegt, zal men altijd deze zelfde gevoelloosheid jegens het (vooral het economisch-zwakke) individu aantreffen — waar voor het recht van elk individu wordt gevoeld, komt minder nadruk op de hooggeprezen „Rust” en „Orde”, noodig om zich „zooveel mogelijk te verrijken.”

Spinoza betoogt dan ook onomwonden, dat Orde en Rust volstrekt niet het hoogste en eenige doel is van den Staat en dat ze reeds te duur zijn gekocht, als ze met de volkomen dienstbaarheid der individuen zijn gekocht.

„Tusschen ouders en kinderen”, aldus Spinoza, „zullen allicht meer twisten rijzen dan tusschen meesters en slaven, daar de eersten den laatsten eenvoudig het spreken beletten — toch volgt hieruit volstrekt niet dat het wenschelijk zou zijn, van het gezinsleven een slavernij te maken!” Hieruit blijkt dus al, dat „gehoorzaamheid” voor Spinoza niet langer de hoogste deugd, en „orde” — „Ordnung” klinkt in Bismarck’s „Gedanken und Erinnerungen” van elke bladzij als een kazerne-vloek — niet langer het hoogste ideaal is. En duidelijker nog treedt dit aan den dag in zijn briefwisseling met den heer Van Oldenburg, waar hij op diens (geijkt-maatschappelijke) bezwaren tegen zijn meeningen nopens de wilsvrijheid antwoordt dat „deze redenen zijn uitgevonden door hen die er niet naar streven de menschen wijs, maar hen gehoorzaam te maken.” Combineert men uitingen van

dezen aard met Spinoza's talrijke verzekeringen dat de wijsheid nimmer strijdig is met de ware deugd, dan ziet men maatschappelijke deugd (gehoorzaamheid) en ware deugd plotseling als tegendeelen in Spinoza's geest zich voordoen! Natuurlijk formuleert hij deze consequentie niet als zoodanig — voor ons is het echter curieus, ze te voorschijn te halen juist uit zijn onbevangen en spontane uitingen en te demonstreeren als de pure kiem van de komende Revolutie! Wat verder de echt-maatschappelijke stelling van Hobbes betreft, dat elk vooral de gelegenheid moet hebben zich zoo veel te verrijken als de openbare orde het toelaat — het individualistisch rechtsbesef van Spinoza gruwet van de gevolgen, welke daaruit voor de zwakkeren en armeren moeten voortvloeien. Hoe anders klinkt zijn toon over „het gepeupel” dan die van Hobbes. Deze heeft het, echt-maatschappelijk, precies als de Heeren van den Spectator, altijd over de luiheid en eigen schuld der armen tegenover de braafheid en den vlijt der bezitters, over den nijd van den geringe jegens den hooggeplaatste — Spinoza daarentegen over de laakbare gewoonte der machtigen het recht krom te praten en zoodoende voor zich alleen de voordeelen te bedingen, die ze anderen niet gunnen! Wij zijn allemaal eenerlei van natuur, onvolkomen en ontoereikend — ziedaar de telkens weerkeerende waarschuwing van hem, die uitmuntte boven bijkans al zijn medemenschen — zóó zag alleen Sokrates zijn geestelijke ontoereikendheid, hij, die geestelijk uitmuntte boven iedereen. Zóó leerde Rousseau (in de Confessions) dat de eenige zekerheid om niet eens anders dood te verlangen, berust in het feit, dat men geen belang bij de erfenis heeft — hij, belangeloozer dan verreweg de meesten!

En daarom, aldus Spinoza, moeten we dan ook niet onze hebzucht en heerschzucht ongebreideld den vrijen teugel laten, noch ons gebonden overleveren aan iemand, die uit

dezelfde stof is gekneet als wij. Met dezen bedoelt hij den vorst en wel ver zijn we hier van den eerbied voor den Gezalfde Gods, eerbied die als onerkende immanente beweegreden onder Hobbes' subtiliteiten verborgen ligt! Altijd door tegen ons zelf op onze hoede te zijn, zelf de wetten stellen, die onze eigen snoodheid onschadelijk zullen maken — dat is in Spinoza's oog onze staatsburgerlijke plicht en dit alles beteekent toch in zijn consequentie: ontbinding, Revolutie. De vermaningen die de Staatkundige Verhandeling dan verder bevat tegen het toelaten van een aanmatigende aristocratische of militaire kaste schijnen als uit profetischen geest voor onzen eigen tijd geschreven en kunnen door onzen tijd ter harte genomen worden.

Duldt geen adel — duldt geen militaire kaste — de eerste zal zich op zijn macht als op verdienste, op zijn gemeenschappelijke ondeugden, luiheid en parasitisme als op uitnemende deugden beroepen en beroemen — de tweede zal daarenboven dwazelijk de waarde van de lichamelijke gehardheid en de vechtvaardigheid overschatten en omzetten in minachting jegens den rustigen en vlijtigen burger — en de koning zal zich bedienen van beide kasten, hetzij om veroverings-oorlogen te voeren, die alleen zijn en hun ijdelheid streelen en waarbij die burgerij geen belang heeft — hetzij om zich met behulp van de beide groepen, wiens belangen met de zijne nauw verweven zijn, tegen de burgerij te keeren! Daarom geen aanmatigende aristocraten en geen aanmatigende officieren. Macht leidt tot machtsmisbruik en demoraliseert zoowel beheerschten als beheerschenden. Elkeen is verplicht, zonder uitzondering — dus geen vernuftig remplaçanten-systeem als dat waardoor Hobbes de adellijke zonen van krijgsdienst vrij-redeneert — zorg te dragen voor de verdediging van den Staat. Soldij krijgt hij niet, want hij doet niets, dan waartoe elk mensch in den natuurstaat voort-

durend genoopt zou zijn: hij verdedigt have en goed. Ook is er niet de minste reden, hem voor zijn bedrijf meer te eeren dan een man, die (vaak ook met levensgevaar) een roover zijn deur uitgooit. Herkennen we niet dadelijk en duidelijk in deze geringschatting van het militaire beroep den geest van het eveneens zoo sterk anti-militaristische Humanisme, van alle individualisme? Vergelijk daarmee (Le Cid) de geëxalteerde vereering voor den krijgsheld in de Middeleeuwen, in de zeventiende eeuw en in het hedendaagsche Duitschland. Waar het collectief instinct krachtig leeft, daar wordt de verdediger der collectieve belangen, de soldaat, geëerd, waar individualisme ontluikt, daar neemt de krijgshelden-vereering af en wordt de (onmaatschappelijke) deugd der zedelijke hoogheid (zedelijke moed) geëerd. Aldus bevestigt ons duidelijk de letterkunde der verschillende perioden, die we thans onderling vergelijken, wat de rede uit zichzelf reeds omtrent deze dingen had ontvouwd!

Zoo vertoonen Spinoza's maatschappelijke inzichten en overtuigingen sterke achttiende-eeuwsche trekken — maar daarnaast blijft hij onderwerping en gehoorzaamheid jegens het eenmaal gevestigd gezag als een eisch stellen aan het individu, in de overtuiging, dat „orde” tenslotte toch onmisbaar is, en daarin is hij zeventiende-eeuwer en daaruit blijkt meteen onmiddellijk, tot welke diep-ingrijpende concessies van eigen geweten, tot welk enorm moreel verlies ook maar de geringste mate van gezagsonderwerping voeren moet.

De houding van den redelijken mensch jegens de collectiviteit laat zich uitnemend toetsen aan de oude vraag: **M o e t d e s l e c h t e w e t g e h o o r z a a m d w o r d e n ?**

De redelooze in de collectiviteit stelt die vraag niet, daar voor hem „wet” samenvalt met „recht” en hij dus geen wetten „slecht” kan achten.

De fanatische hervormer stelt ze eigenlijk evenmin, voor hem spreekt het vanzelf dat een wet, eenmaal als slecht erkend, niet meer wordt gehoorzaamd.

De Grieken hebben in „Antigone” de kwestie scherp gesteld — en zoo er iets het Grieksche denken als hoog-ontwikkeld, als scherp-onderscheidend kenmerkt, dan is het zeker dit vermogen om de collectiviteit in haar grondslagen te begrijpen en te critiseeren zonder haar nochtans aan te vallen en te verwerpen. De oude mannen in Athene prezen zich na een voorstelling van „Antigone” gelukkig, dat ze Antigone's rechters niet behoeften te zijn, niet behoeften te richten in de zaak van haar, die „aardsche” wetten vertrad, om „goddelijke” te volgen. En ze vergaten dat het leven voortdurend „Antigone” produceert en anderen forceert, haar rechter te zijn, zonder dat ontkomen mogelijk is, zonder dat „non liquet” baat.

Dan kwam het Christelijk individualisme, dat de „slechte wet” zonder voorbehoud verwierp. Wat gebruik en misbruik er ook door machthebbers en machtaanbidders van het „Geef den keizer . . .” is gemaakt — dit verandert niets aan den onmaatschappelijken Geest van het Evangelie, 't welk juist hen zalig spreekt, die door de menschen worden vervolgd en gesmaad „liegend belasterd om Mijnen wil.”

En daarna de Middeleeuwsche mensch, die ten opzichte van de „wet” geen goed en geen slecht onderscheidde — maar gehoorzaamde zonder voorbehoud — en op hem volgde de Renaissance-mensch, die zijn eigen Ik zocht uit te leven, onbekommerd om de collectiviteit en hare wetten, goede of slechte.

De verbinding van critiek jegens, en inzicht in het noodzakelijke en dus rechtmatige van de collectiviteit en haar dwang ontmoeten we, wat West-Europa betreft, ten aller-eerste male in Spinoza's geest. Maar hem, den zeventiende-

eeuwer, kan ten slotte een „non-liquet” niet blijvend bevredigen. Het verlangen zijns tijds naar stelligheid, naar innerlijke „rust” — zoo duidelijk merkbaar ook in zijn „Ethica” — drijft hem tot de oplossing van het onoplosbare, drijft hem op het hellend vlak: de slechte wet moet toch gehoorzaamd worden! Angst voor anarchie, voor al te groote individueele vrijheid, doet hem voor de consequenties van zijn eigen stellingen terugdeinzen.

Zoo verklaart hij dan dat de mensch, ook wanneer hem wordt geboden iets onredelijks te doen, toch maar gehoorzamen moet, overwegend dat dit „kleine” ongerief niet opweegt tegen het groote profijt, dat een goede staatsinstelling altijd voor hem oplevert. Zulk een argument is even weinig aanvechtbaar maar tegelijk even weinig overtuigend als de subtiliteiten van Hobbes. Het is in waarheid de uiting van het collectieve instinct, van het gezagsinstinct, waarvan Spinoza nog niet, maar waarvan Kant wèl was bevrijd, zooals duidelijk blijkt in „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”, waar hij pertinent het tegendeel staande houdt: men moet allereerst en altijd zijn geweten gehoorzamen! Zuiverlijk spiegelt zich in dit onderscheid het onderscheid der tijden en der functies.

Nog krasser is een uitspraak als deze: Mijn vrijheid om God te dienen en te eeren naar mijn eigen opvatting kan niemand mij ontnemen; wat de uiterlijke vormen betreft, deze hebben met het wezen dier gevoelens zoo weinig te maken, dat men er de openbare rust niet om verstoren mag. Christus en zijn discipelen ontleenden hun recht om ter wille van de verspreiding des geloofs onrust te zaaien aan hun vermogen om duivelen uit te bannen — wij echter, die dit vermogen missen, moeten het regelen en verbreiden van den godsdienst aan de Overheid overlaten! Dit is een zuiver zeventiende-eeuwsch argument. Van één enkele heerschende

Staatskerk, zooals Hobbes die wenscht, wil Spinoza echter niet weten, hij bedingt steeds voor het individu wel zooveel vrijheid, als hem met orde en rust vereenigbaar schijnt.

Duidelijk openbaart zich dus in den kloeken, vrijen denker het verlangen zijns tijds naar positieve stelligheid (gesteldheid), de afkeer van het vervloeiende, zich slechts in onbestendigheid bestendigende, van den blijvenden twijfel en de open vraag: Ook uit zijn brieven blijkt telkens deze gezindheid — als de uiting niet van belang of menschenvrees, maar van een wortelvast, immanent instinct. Ook hij dus smeedt de wapenen, waarvan volgende geslachten zich zullen bedienen, maar die hij-zelf zorgvuldig anderen uit handen houdt, ook in hem zegeviert het tegengestelde moeten soms nog over de opheffende intelligentie.

We willen in een volgend hoofdstuk zien, in hoeverre ditzelfde met een anderen grooten zeventiende-eeuwer, met Descartes het geval is geweest, waarbij we ter wille van de redelijke volgorde, de „chronologische” uitteraard hebben moeten verwaarloozen.

Zeventiende-eeuwsch Individualisme.

Descartes en zijn Twijfel.

Het ware wel te wenschen, dat elk denker ons een biografische mededeeling had nagelaten waarin hij ons openbaart, uit welke drijfveeren en langs welke wegen hij tot zijn formules en conclusies kwam, zoo uitvoerig en zoo oprecht als Descartes dat heeft gedaan in zijn „Discours de la Méthode. Veel van wat ons nu in vele apodictische en dogmatische uitspraken duister en onduidelijk schijnt, zou zich ophelderen, als we omtrent het primaire instinct, de nooden der tijden,

de oorspronkelijke ingevingen, de „vormlooze vermoedens” — omtrent dit alles, 't welk aan alle denken voorafgaat en waaruit alle denken voortkomt, beter waren ingelicht. Van hen, die de commentaren bij en de inleidingen tot bekende „philosofische systemen” schrijven, behoeven we pogingen in die richting helaas niet te hopen — om 't zeerst bijvereen ze zich de menschelijkheid des denkers van zijn leer en beide tezamen van den tijd te scheiden, als vielen ze gelijk meteoren uit de lucht, zoodat de leer zich aan den onontvankelijke voordoet als de willekeurige beweringen van een willekeurig man — aan den ontvankelijke als een onomstootelijk, rondom-gesloten Evangelie, terwijl het karakter van betrekkelijke en voorbijgaande waarheid, van bijzondere functie tot, bepaald moment in de Eenheid, in 't kort, van phenomeen, noch den eenen, noch den anderen recht duidelijk wordt.

Descartes echter legt in zijn „Discours” met grooten eenvoud en openhartigheid zijn ziel voor ons open; we herkennen de ziel, die onbewust zich naar de toekomst wendt, in onvrede leeft met zichzelf en met wat hij leerde, toch nog geenszins los van zichzelf en van wat hij leerde, en boven alles angstig en afkeerig van het veranderlijke, van den blijvenden twijfel, van het wisselende en beweeglijke, wanend met de geboden stellingen geen genoeg meer te nemen, op nieuwe stellingen uit en langs nieuwe wegen terugkeerende tot de oude. Er valt in vele opzichten een treffende overeenkomst aan te toonen tusschen Descartes' „Discours” en Augustinus' „Belijdenissen,” die ook zeer wel, wat het eerste gedeelte, de „Belijdenis van Schuld” betreft, den naam „Discours de la Méthode” zouden kunnen dragen — een overeenkomst in uitgangspunt, in werkwijze, in de keus der argumenten, zelfs soms in de keus van beelden en gelijkenissen. En deze overeenkomst ligt in de rede, wanneer we ons maar rekenschap geven van het moment dat Augus-

tinus was en van het moment dat Descartes was. De eerste verschijnt bij het uitbloeien van de oude Redelijkheid, de tweede bij het opbloeien van de nieuwe Redelijkheid — in den eersten gloeit nog het avondrood van de „Heidensche” wijsheid, die twijfeling is en zelfbetwijfeling — in den laatsten gloeit het ochtendrood van de moderne filosofie, die opnieuw en anders hetzelfde zal zijn. Tusschen beiden ligt de nacht van het blinde geloof, van het blinde vertrouwen in het eigene, van den blinden haat tegen het andere — een nacht, zoo van allen gloer verstoken, dat het onderscheid tusschen „dwaling” en „schuld” er evenzeer in ligt verloren als dat tusschen de felste kleuren — noch het een noch het ander bestaat in den volmaakten nacht. Tusschen beiden, tusschen Augustinus en Descartes ligt, wanneer we voor ’t oogenblik de half-ontwaking van het Humanisme ter zijde laten, de lange periode van der Eenheid zelfvergetelheid tot zelfbehoud, in den mensch zich voordoend als een noodzakelijkheid tot, een behoefte aan, dus een ongebreidelde liefde voor de collectieve stelligheid, het dogma, waarin de opheffende intelligentie een dienende rol vervult onder de beheersching van het tegengestelde moeten.

De innerlijke strijd, het worstelen en klagen van Augustinus is een getuigenis, dat die intelligentie, na in oudere en jongere Platonici en Stoïcijnen te zijn „vrij” geweest — vrij om haar eigen rol te vervullen — nog niet zonder tegenweer zich in dienst stelt van dat overheerschende moeten, van dat blinde gelooven —; de innerlijke strijd in Descartes is een getuigenis, dat diezelfde intelligentie, bestemd om in Spinoza en Kant weer te worden vrijgemaakt, zich niet langer zonder tegenweer onderschikt aan datzelfde nog immer overheerschende moeten. Maar in beiden — gene geboren een kwart-eeuw na de groote vergadering van Nicæa, de eerste bevestiging van het Katholicisme als oppermachtige

organisatie, deze gestorven een kwart eeuw voor de opheffing van het Edict van Nantes, de laatste bevestiging van het Katholicisme als zoodanig, komt de stelligheid den twijfel, het bouwend geloof de opheffende intelligentie te boven, omdat het eerste in beiden het onuitroeibare, het onwrikbaar-ingeschapene is.

Descartes behoort tot de „moderne wereld”, tot de achttiende eeuw, omdat hij den twijfel belijdt en van den twijfel uitgaat — hij behoort tot de oude wereld, tot de zeventiende eeuw, omdat hem de twijfel nog zoo bitter is, zóó bitter als hij Augustinus was, die een innerlijk „onderzoek” zou gaan instellen naar den oorsprong van het Kwaad, naar den vrijen wil en vooraf God smeekte hem er voor te behoeden, dat hij twijfelen zou aan bepaalde vaststaande leerstellingen.

Hobbes gaat uit van de vrijheid — „de mensch is vrij geboren” — en concludeert tot de gebondenheid, Descartes gaat uit van den twijfel en mondt uit in de meest leerstellige stelligheid. En zooals Hobbes zich bedient van de fictie der „contractueele verplichtingen”, zoo bedient zich Descartes van de theorie der „ingeschapen ideeën”, welke in haar algemeene toepassing evenzeer een fictie is. Ook Augustinus hecht aan de „ingeschapen ideeën”, aan het in het „geheugen” voorhandene, die algemeene bewijskracht — ook voor hem is alle kennen, is alle leeren herinnering en wel: geordende herinnering, en het woord dat aan Descartes’ naam onverbrekelijk verbonden is: „cogitare” beteekent voor en volgens Augustinus (tiende boek, elfde hoofdstuk) dan ook: te zamen brengen. En ook daarin is de methode volkomen logisch, de conclusie — dat het aldus in eigen wezen opgespoorde voor altijd en voor elkeen „De Waarheid” zou kunnen, ja zelfs moeten zijn — volkomen absurd.

Tot hun zelfpijniging, hun moeizaam zoeken werden Augustinus en Descartes beiden gedreven omdat het geleerde

en ingeprente hen niet bevredigde —; Augustinus drukt dat natuurlijk in een, na de „bekeering” geschreven „Schuldbelijdenis”, welke bovendien een zoo sterk polemisch en didactisch karakter draagt, geheel anders uit, noemt zichzelf om zijn aanvankelijke twijfelingen en dwalingen beurtelings ziek en schandelijk, hoogmoedig en verlaten, ellendig en schuldig, in dat wonderlijke goochelen met „genade” en „vrijen wil”, de duistere en verwarde woorden hokus-pokus, die zich overal produceert, waar de diepe liefde tot het eigen moeizaam-verworven, uit den twijfel verlossende dogma een gevoel van dankbaarheid jegens den Begenadiger verwekt, maar de diepe haat tegen andersgezinden, tegen de vijanden van dat eigen dogma, van die eigen organisatie zich niet kan losmaken uit het gevoel, dat die anderen om hun dwalingen „schuldig” zijn en „snood”. De blinde haat — de fanatische zelfingenomen onverdraagzaamheid, die kerken en organisaties opbouwt en in stand houdt — schendt liever eigen pas-aanvaarde logische grondslagen, dan dat hij den tegenstander vrij pleit van schuld. En ook den dolenden broeder moet men immers met recht kunnen tuchtigen en dreigen, ook hij moet niet vrij uit kunnen gaan, als een splijtzwam anderen aanstekend, met een beroep op Gods gebleken onwil om hem de genade des geloofs te verleen! Omdat deze dubbele gezindheid zich noodzakelijkerwijs binnen de grenzen van elke kerk voordoet en dus alle theologische „bewijsvoeringen” en redeneeringen precies dezelfde redekunstige acrobatentoeën vertoonen, alle theologen als Augustinus halfweg redeneeren en halfweg aanroepen, halfweg verklaren en halfweg verdoemen, visioenen voor sluitredenen, en teekenen voor wijsheid geven, daarom heeft men groot gelijk, dat men Augustinus den vader van de Christelijke theologie heeft genoemd!

Toen Sokrates, toen Spinoza de vreugde van het „geluk-

kige leven" het Leven-in-God hadden leeren smaken, begrepen ze tevens, dat niemand dit „gelukkige leven" willens van zich werpt, maar dat hij, die het niet smaakt, er door zijn onvermogen van verstoken is. Doch noch Sokrates, noch Spinoza waren bestemd om in en door dogmatische collectiviteiten de „zelfontvlieding" van het Absolute te voltrekken — in hen juist kwam dat Absolute tot de zelfherkenning, die de zelfopheffing is. Daarom was hun intelligentie vrij en vloeiende de zuivere gevolgtrekking uit de zuivere premisse: Niemand kan God haten. Wie heeft welsprekender dan Augustinus het „gelukkige leven" bezongen, wie God vuriger geprezen, dat hij het hem na vele smarten beschoor? Wat was het, dat zich in hem te weer stelde tegen het zuivere besef, dat niet „slecht", maar rampzalig en schuldeloos is hij, die het gelukkige leven niet kent? Het was, dat in hem de Eenheid zich zelf ontvlood, tot zelfconservatisme in een dogmatische collectiviteit, dat tot zijn „functie" behoorde het voltrekken dier zelfontvlieding in het door alles heen steunen en verdedigen dier collectiviteit — daarom werd hij tot de redeloosheid verwezen, veroordeeld tot bochtig en kronkelig redeneeren, tot schelden en schimpen en smalen op Manicheeërs en Arianen en Pelagianen, die hij in redelijkheid niets zou hebben kunnen verwijten dan dat ze, van Gods licht verstoken, ongelukkigen waren.

In dit eene opzicht staat Descartes veel vrijer en het is juist die tweeslachtigheid, waarbij het niet om zuivere bewijsovoeringen, maar om rechtzinnige (of blijmoedige) conclusies is te doen, dat willekeurig en redeloos interpreteeren van feiten en gebeurtenissen tot „teekenen" en „goddelijke boodschappen", waarin zich alle „Christen-filosofen" van Augustinus af zoo volkomen bevredigd hadden gevoeld, 't welk hem, naar zijn eigen zeggen dreef tot „l'écart absolu et le doute absolu", tot het aanvankelijk verwerpen van alles wat

hem was geleerd — maar met het vaste en uitgesproken voornemen langs dien weg tot een nieuwe stelligheid te komen, in de vaste en uitgesproken overtuiging dat „De Waarheid” te vinden en te formuleeren is. En hoewel hij zijn vermogen om te twijfelen ten opzichte van de blinde kudde als een superioriteit aanmerkt — voelt hij dien twijfel ten opzichte van God als een inferioriteit: het beroemde „bewijs” voor Gods bestaan, afgeleid uit het „ingeboren begrip” van Gods volmaaktheid, berust vooral op de overweging dat een niet-twijfelende God volmaakt is boven een twijfelenden mensch. En zoo onverdraaglijk, zoo ondenkbaar lijkt hem een leven zonder positieve grondslagen, dat hij gedurende den tijd, waarin hij bezig is, zijn op den twijfel gebaseerd geestesgebouw op te trekken — zijn intrek neemt in een soort „hulpgebouw” (we volgen hier zijn eigen beeldspraak), opgebouwd uit de „gangbare dogma’s en tradities van zijn tijd.” Precies datzelfde doet ook Augustinus, naar zijn eigen zeggen, wanneer hij in Milaan Ambrosius heeft leeren kennen, en dan niet langer Manicheër is, maar ook „nog geen Katholiek.” Tusschen alles dobberend, besluit hij dan „op de manier der Academici, die beweren dat men over alles moet twijfelen” als catechumeen in de Katholieke Kerk te blijven, die hem door zijn ouders was aanbevolen, totdat het licht der zekerheid „hem zou wijzen, waarheen de koers te richten.”

Noch in Augustinus — in wien de oude twijfel voor goed ondergaat — noch ook in Descartes — in wien de nieuwe twijfel pas opgaat — huist de ware levende zelfbetwijfeling, het gevoel van eigen gebondenheid en afhankelijkheid in ook maar eenig zelfwantrouwen tegenover het gemak, waarmee ze zich voegen en thuis gevoelen in hun „hulpgebouw”. Het komt niet in hen op, dat ze, wat ze meenen te zoeken, reeds gevonden hebben — geen van beiden zijn ze nog waarlijk

vrij gemaakt door het inzicht hunner innerlijke gebondenheid. Zooals Hobbes uit de volkomen vrijheid onmiddellijk tot de volkomen onvrijheid komt, zoo komt Descartes uit den twijfel-zelf onmiddellijk tot de stelligheid. Zijn eigen onvolmaaktheid doet Descartes aan een volmaakt wezen denken, eigen twijfel inspireert hem de gedachte aan alwetendheid, hij vindt dus „in zichzelf” de Idee van een Superieur Wezen.

En besluit hieruit tot het bestaan van dat Superieur Wezen, 't welk zonder „bestaan” aan de Idee der Volmaakteheid niet beantwoorden zou. Want zijn gedachten — aldus het betoog — omtrent andere dingen buiten hem om, hemel en aarde, licht, warmte „en duizend andere zaken” wekken niet dat gevoel van eigen inferioriteit in hem op en kunnen derhalve, voor zoover ze „waar” zijn als „dépendances de ma nature” en voor zoover ze „niet waar” zijn, als afkomstig „du néant” worden aangemerkt — maar ze bewijzen niet hun bestaan door hun Idee.

Deze Idee in mij van het „Volmaakte Wezen” kan — aldus het vervolg der redeneering — nimmer zijn gecreëerd door het onvolmaakte wezen, dat ik zelf ben, de Idee van God is dus klaarblijkelijk het werk van God en aldus het tweede bewijs van Gods bestaan. We moeten dus in Gods bestaan gelooven, omdat we in Gods bestaan gelooven. Juist zoo ook Augustinus: het bederfbare en veranderlijke kan de Idee van het onbederfbare en onveranderlijke uit zichzelf niet scheppen.

En dit geloof, aldus Descartes, is elkeen ingeboren.

Enkele hoofdstukken tevoren heeft Descartes op waarlijk veelbelovende wijze uiteen gezet hoe hij door vergelijkend lezen en aandachtig reizen tot het inzicht kwam van het betrekkelijke van alles wat hem geleerd is — ja hij geeft er zich reeds helder rekenschap van dat hij-zelf, ware hij onder

de „Chineezzen of Kannibalen” geboren, geheel andere opvattingen omtrent alle dingen zou hebben — maar aan de „algemeenheid” van de Gods-idee (in Katholieke opvatting!) twijfelt hij niet. Deze is zijn groote stelligheid — dààrin is hem de twijfel, krachtens zijn bestemming, zijn functie tot de Eenheid, niet vergund.

Want nog immer niet is de mensch tot den onderscheiden en opheffenden twijfel vrijgelaten — nog immer heeft het Absolute tot dit moment in zijn zelfcreatie de mensche-lijke stelligheid van noode. Maar hier als in alle geesten dezer periode wordt het woord gesproken, de weg gewezen, de methode aangegeven.

In het putten van het bewijs voor Gods bestaan uit het ingeschapen geloof aan God, dat „elkeen van nature in zich draagt als het kenmerk van zijnen Maker” keert Descartes, met versmading van de in zijn tijd gangbare theologische spitsvondigheden en autoriteiten-aanroepingen tot het eigen Ik als tot de bron van alle kennis en van alle waarheid, tot het eigen Immanente Dogma als tot het eenige richtsnoer terug — en daarin is hij wel zoo modern mogelijk. Inderdaad is er geen andere, geen verdere kennis dan zelfkennis, geen andere arbeid dan dat „tezamen-brengen”, dat uit een „hulp-gebouw” van troebele meeningen en verwarde gedachten optrekken van een definitief huis, waarin de geest kan wonen, de arbeid, dien Augustinus onder „cogitare” heeft verstaan. Doch onverbiddeijk volgt daaruit dan ook, dat de, volgens die methode van ordenen en uitpuren, waarbij het laag-subjectieve, egocentrische, wordt verworpen en het hoog-subjectieve, individualistische, wordt behouden, uit eigen wezen opgespoorde, in eigen geest blootgelegde „waarheid” geen algemeene, maar een bijzondere, geen blijvende, maar een tijdelijke waarheid is, de openbaring van de eeuwig werkzame Rede in de denkende, werkzame

persoonlijkheid — en „De Waarheid” in niets dan in dat proces, in het eeuwig komen en gaan, het eeuwig groeien en verwelken dier bijzondere waarheden, waarbij evenmin de waarheid van twee personen als die van twee achtereenvolgende momenten in den tijd volkomen samenvallen kan. Doch dit beseffen is individualisme, dit beseffen is de weerlegging van elke stelligheid, de opheffing aller dogmatieke gesteldheden, het is de zelfweerlegging, en dit besef in den mensch beduidt dan ook de zelfopheffing (in de opheffing van al het bijzondere tot een volledig opgaan naar, dat ondergaan in zichzelf is) van het Absolute. Omdat daarvoor de tijd nog niet gekomen is, vermag Descartes tot die uit zijn eigen methode zoo licht te vatten gevolgtrekking evenmin te komen, als Augustinus vóór hem. Beiden aan den opgang en aan den ondergang van dezelfde periode der zelfvergetelheid tot zelfbehoud van het Absolute, moeten ze, al of nog, de stelligheid belijden en in hun eigen stelligheden opgaan. Boven Descartes' „Discours” kon als motto het woord van Heraklitus staan „De mensch is de maatstaf van alle dingen” — en ook hij houdt er niets van over dan het oude, egocentrische: „Ik ben de maatstaf van alle dingen” —. Duidelijk blijkt uit zijn weerleggingen van Gassendi's bezwaren tegen zijn „Méditations” dat hij volstrekt niet van zins is uit het ongeloof der atheïsten eenig bewijs tegen Gods bestaan te putten, zooals toch redelijk ware, maar dat hij dat ongeloof eenvoudig toeschrijft aan hun minderwaardigheid en tegen hen optrekt zoo fel als Augustinus eenmaal tegen de Manicheërs.

De boven-dogmatische opvatting van het goddelijke aanvaardt ook het menschelijk ongeloof als een goddelijke openbaringswijze — gelijk de dood als deel van het Leven, de nacht als deel van den Dag, maar daarvoor moest vooraf het groote woord gesproken worden „God is alles” — en de veelge-

bruikte spons van Augustinus (God is in alles) voor altijd opgeruimd. Doch dit is pantheïsme en pantheïsme is individualisme, in de opheffing aller (dogmatische) scheidelijnen, zoo goed die tusschen „geest” en „stof”, als die tusschen „hun waarheid” en „onze waarheid” — tot „ons aller waarheid”, die dan in elk van ons allen anders is.

Daar dus Descartes altijd nog levend deel uitmaakt van een levende collectiviteit, zoo spiegelt zijn wezen niet een moment in de zelfontplooiing van het Absolute, maar het collectieve katholieke dogma, daar hij echter reeds door de moderne methode van het zelfonderzoek tot het blootleggen van dat eigen wezen vermocht te komen, verhief hij dat collectieve dogma tot zijn eigen waarheid — en zoo is hij dan het zeldzaam voorbeeld van een geest, waarin „Rede” en „Openbaring” tezamen vallen — iets dat wellicht alleen toen (en in overeenkomstige tijdsgewrichten) op die wijze mogelijk was.

Want gelijk Hobbes er in slaagt, met de vernuftige vondst der contractueele verplichtingen uit den vrij-geboren mensch den slaaf van den Leviathan te maken, weet Descartes van zoovele dingen die „krachtens hun evidentie” „uit God” zijn en „waaromtrent God ons toch niet zal willen bedriegen” de onomstootelijke zekerheid vast te stellen, dat we ten slotte in stede van „l'écart absolu et le doute absolu” een wereld vol gesteldheden, stelligheden voor ons verkrijgen, in hoofdzaak samenvallend met de gangbare stelligheden en gesteldheden van zijn tijd — en waarvan het aanvaarden, evenzeer overeenkomstig den geest zijns tijds, zelfs niet alleen als teeken van intellectueele volmaking, maar als een zedelijke plicht wordt aangemerkt, waartoe elkeen kan worden genoopt! Hier, als bij Augustinus, een voortdurend verwarren van „schuld” en „dwaling”, voortspruitend uit eenzelfde collectivistisch tucht-instinct, 't welk geen (aan de

hechtheid der collectiviteit schadelijke!) dwalingen vermag te aanvaarden, zonder den dwalende te willen straffen. En ook deze onderscheiding zal onmiddellijk worden gevoeld, zoodra het collectiviteitsinstinct (zin voor nut en tucht) gaat afnemen, en dan zelfs door vrij middelmatige denkers, doch ze kan niet worden gevoeld, waar het collectiviteitsgevoel nog bloeit, en dan zelfs niet door groote denkers! Want we zien (onderscheiden) slechts daar, waar licht is ontstoken en we steken zelf dat licht niet aan. We gelooven niet wat we zien, maar we zien wat we gelooven. Ook voor deze erkenning — waartoe we wel altijd bereid zijn, maar die we toch ook altijd weer verloochenen — is de persoonlijkheid van Descartes in zoo hooge mate leerzaam. Want wat voor hem geldt, geldt ook voor onzen eigen tijd en ook voor ons eigen denken — ook wij denken binnen gestelde perken, ook al vinden we in ons bewustzijn schijnbaar minder „ingeschapen ideeën”, ook ons denken reikt niet verder dan onze functie tot het Absolute gaat. Maar het onderscheid is steeds weer dit, dat wij het weten en dat Descartes (en zijn tijdgenooten) het niet wisten en aan hun „ingeschapen ideeën” algemeene bewijskracht toekenden, omdat ze nog niet (ver)mochten zichzelf als moment op te vatten. Dit immers is zelfbetwijfeling, zelfonderscheiding — opheffing, ontbinding.

Over Hobbes sprekend zeiden we: hij had, zoo goed als Bossuet, van de Schrift kunnen uitgaan — op dezelfde wijze is de scherpzinnige Cartesiaansche theorie over de „ingeschapen ideeën” terug te brengen tot de simpele uitspraak van den weleerwaarden Samuel Johnson: „Sir, we know our will is free, and there 's an end on it.” Want deze uitspraak, hoe ook geleerd en pompeus-wetenschappelijk ingekleed, is ten slotte de uitspraak van alle egocentrischen in alle tijden, die allen aan hun ervaringen, ontdekkingen, vin-

dingen en vonden een dogmatieke „objectieve” bewijskracht zoeken toe te kennen — zooals we dat in de latere hoofdstukken van dit werk, die over een lateren en onzen eigen tijd handelen, hopen uiteen te zetten. Want de wetenschappelijke natuurvorschier die het „relatieve” van ethische en filosofische „waarheden” wel toegeeft, maar tegelijk voor de waarheden op zijn eigen gebied algemeene, volstreckte erkenning eischt, als vielen hij en zij buiten het wezen en de functies van het Absolute, is ten slotte ook niet verder dan de weleerwaarde Samuel Johnson. En hij ook, omdat tot daartoe zich zijn functie bepaalt.

De „twijfel” van Descartes is dan de twijfel van den geest, die niet blijvend kan, mag, durft twijfelen, die zich in den twijfel niet verheugt — het is de zeventiende-eeuwsche twijfel, de twijfel van hen, wien de stelligheidsdrang is ingeboren, met de gevoelens voor tucht en gezag, die tot hetzelfde complex behooren. Ook deze instincten zijn gemakkelijk genoeg in Descartes’ werk op te sporen en bloot te leggen. Precies naar dezelfde mate, waarin Descartes meer dan Spinoza dogmatisch is, precies naar dezelfde mate is de plaats, der vrije persoonlijkheid vergund, kleiner bij Descartes dan bij Spinoza.

Niet alleen, niet in hoofdzaak vrees voor vervolgingen — schoon hij er reden toe zou hebben gehad: hij beleefde Giordano Bruno’s verbranding, Vannini’s pijnigingen, Galilei’s vervolging, ook was zijn eigen positie precair genoeg — maar afkeer van scheuring, angst voor beroering deed hem dikwijls zwijgen of verbloemen. Het duidelijk bewijs dat eerbied en niet vrees zijn beweegredenen was, ligt in zijn eigen herhaalde verzekeringen — in zijn „Discours”, in zijn „Méditations”, in zijn polemieken — dat hij alles wenscht te voorkomen wat twist en tweedracht te weeg brengen kan — ja dat hij liever een geschrift onuitgegeven zou laten,

dan de oorzaak zijn van andere beroering dan een „zuiver-filosofische en theologische” — want evenals Spinoza, evenals zelfs Kant nog, waant hij dat de „zuiver filosofische en theologische” tweespalt buiten het gewone leven kan worden geplaatst! Wie dit alles zoo openlijk uitspreekt, schaamt zich zijn motieven niet.

Over de menschen, die alles beter willen weten dan de bevoegde autoriteiten, is Descartes heel niet te spreken, zelf heeft hij manuscripten onder zich gehouden en plannen gewijzigd, en ten behoeve van zijn theorie over het licht een nieuwe Wereld gefingeerd om niet met Schriftuurlijke opvattingen in botsing te komen. De in hem werkende Wil zegevierde overal over zijn bewonderenswaardige Intelligentie en belette hem tevens de draagwijdte te beseffen van zijn groote formule, met behulp waarvan anderen zijn God en zijn maatschappij hebben omver gehaald.

En precies datzelfde kan worden getuigd van zijn tegenstanders, die al hun scherpzinnigheid hebben aangewend om zijn bewijsgronden voor het bestaan van God te ontzenuwen — niet om God te ontkennen, maar om hem op de Openbaring, als eenige bron van absolute zekerheid, terug te wijzen — alweer in hun argeloos egocentrisch voelen niet in staat, zich een geslacht te denken, voor hetwelk „Openbaring” een klank zonder zin zal wezen en dat dus de volle scherpte van hun eigen vernuft, dat de toereikendheid van „bewijzen” loochent — zooals Bossuet het heeft gedaan! — tegen hun eigen God zal keeren!

Overal, in de dogmatisch-geloovenden en in de heftig-critiseerenden, in de Arminianen en Gomaristen, in Coccejanen en Voetianen, leeft hetzelfde ingeschapen instinct, dezelfde waan: Ik ben de maatstaf van alle dingen. De goddelijkheid van den Bijbel, de goddelijkheid van Jezus (de twistvraag tusschen de professoren Roëll en Vitringa) — het wordt

alles min of meer in twijfel getrokken, maar elk dier twijfelenden, ook die het verst gaat, roept anderen een „tot hier en niet verder” toe — ’t welk beteekent: „Ik ben de maatstaf van alle dingen” en gewaagt van de leeringen der algemeen-verfoeide Socinianen niet als van „onaannemelijke thesen” maar als van „gevaarlijke nieuwigheden”.

Niet dus vóórdat de mensch waarachtig tot den levenden twijfel wordt toegelaten — niet vóórdat de twijfel waarachtig tot den mensch wordt toegelaten, niet vóórdat hij met den twijfel leven, den twijfel liefhebben kan, zal hij zichzelf als functie en zijn waarheid als betrekkelijk gaan begrijpen — leeren begrijpen, langzaam aan, moeizaam, stap voor stap, langs den weg der zelfbeschouwing, die zelfonderscheiding is, zelfcritiek, zelfbetwijfeling. Een critisch onderzoek naar zijn eigen kenvermogens en zijn eigen kenbronnen — naar de herkomst en de waarde van datgene wat hij „in zijn bewustzijn” heeft aangetroffen — zal dus de eerste stap zijn, die het nieuwe geslacht gaat wagen op den weg tot de nieuwe waarheden. Langzaam aan begint het dan in hem te gloren dat zijn waarheid alleen voor hemzelf geldt — daar ze niets is dan het resultaat van zijn zelfonderscheiding — en dit groeiend besef, dat elk mensch aldus zijn eigen wereld schept, zal in de filosofie van Kant tot hoogste ontplooiing komen. Maar het is niet met en in Kant als een meteor uit de lucht komen vallen — en het blijft dan ook een raadsel dat zoo velen zeggen die filosofie te begrijpen, en zelfs te belijden, zonder zich te hebben verdiept in haar wording en noodwendigheid als bekroning van een geesteswerkzaamheid, die organisch aansluit aan de zeventiende eeuw — van de zelfonderscheiding en de zelfbetwijfeling, welke zich in de geschriften der vroegste achttiende-eeuwers opsporen laten, onmiddellijk optredend wanneer voor het moment van der Eenheid zelfconservatisme, in het willen

behouden der gesteldheden, welk zich voltrekt door menschelijken stelligheidsdrang, in menschelijk dogmatisme, wederom een moment van zelfonderscheiding, zelferkenning, tot zelfopheffing in de plaats treden gaat, zich openbarend, zich voltrekkend in menschelijke zelfonderscheiding en menschelijken twijfel.

De Kentering.

Pierre Bayle en zijn Twijfel.

„Savoir douter, savoir ignorer”, het beroemde woord van Fontenelle, is als het triomfantelijk klaroengeschal van de jonge achttiende eeuw, het is de zelfbevrijdingskreet van het Absolute, ontwakend tot de herkenning van zichzelf, de verlorene roep van een menschengeslacht, dat in het zoeken-zelf het geluk, in de onrust de rust, in den twijfel den vrede zal vinden, in het betrekkelijke zijn stelligheid, krachtens de eeuwige, eene Noodwendigheid, die elk zijn functie toebedeelend, deze omzet tot lust, een geslacht dat voor geen conclusies teruggaan, door geen licht verblind worden, in geen ruimten duizelen zal, geen dogma's behoeft om staande te blijven. Wil en Intelligentie tezamen-werkend zullen het werk door de Renaissance — dat andere moment, waarin Wil en Intelligentie samenwerkten — opgezet, tot volle ontplooiing brengen — totdat dan weer voor den aanblik van het Absolute de „zelfherkenning” zal blijken „zelfopheffing”, voor den aanblik der mensen de „redelijkheid” zal blijken „ontbinding” te zijn en de menschheid, tot het besef dier eeuwige tegenstrijdigheid in zware weeën eindelijk herboren, beladen met wat ze niet meer vergeten kan, opnieuw voor een nieuwe verhouding tot Leven en Eeuwigheid

te worstelen zal hebben, tot op en ver voorbij den huidige dag. Maar we zijn nog pas aan den dageraad, in het begin van de achttiende eeuw.

Voor Fontenelle echter geldt reeds, wat Lessing later zoo bewust en scherp zal formuleeren — dat in het zoeken, niet in het weten het ware geluk, de ware vreugde is. Degene die, tot andere functie geboren, anders is ingesteld, kan zich een leven zonder stelligheid, zonder „geloof” en „hoop” niet dan als een gruwel denken — maar wie tot geen stelligheid is geboren, omdat juist bij middel van zijn twijfel het Absolute tot zichzelf zoekt te komen, zal derhalve ook geen stelligheid behoeven. De zeventiende-eeuwer behoefde tot zijn functie de stelligheid zóó onverbiddelijk, dat een absurd bescheid hem liever was dan géén bescheid, gelijk Pascal dat erkent en uitspreekt, waar hij den lof verkondigt van de „Christelijke religie”, die op elke vraag een antwoord klaarliggen heeft. En nog immer hoort men de aanhangers van kerken en secten tegen elkander in snoeven over het meer of minder „troostrijke” van hun onderscheidenlijke leeringen — zelden of nimmer echter van het min of meer aanneemelijke en redelijke gewagen — de gemeene man van alle tijden wordt liever in zijn egocentrische en anthropocentrische wanen en illusies gevleid, dan bevredigd in zijn redelijkheid.

Dat het veranderend inzicht op dit gebied samenhangt met een geheel veranderend wezen, dat we hier te doen hebben met functie contra functie, complex contra complex, blijkt uit den tweeden stelregel van Fontenelle „Il ne faut pas craindre les nouveautés, toutes les vérités ont été neuf à leurs jours.” Vergelijk hiermee weer den term „gevaarlijke nieuwigheden,” die den zeventienden-eeuwer vooraan in den mond lag, krachtens zijn ingeschapen conservatisme (projectie, spiegeling van der Eenheid zelfconservatisme), welk conservatisme hem

tegelijk (en overvloedig) de drogredenen en subtiliteiten aan de hand deed om het woord van Fontenelle, dat zoo heel eenvoudig lijkt, en dat hij toch maar niet verduwen kon, te weerleggen, voor zoover het op zijn persoonlijke waarheden een aanslag poogde te doen.

Het volledige weerstrevend-individualistische geestescomplex ligt dus eigenlijk al in de beide genoemde „stelregels” van Fontenelle uitgedrukt: de twijfel, die tot de opheffing van alle kerkelijk-maatschappelijke gesteldheden en stellingen moet en zal voeren — en het waarachtig historische besef, 't welk, naar we zagen, den egocentrische van alle tijden, ook al is hij hoogleeraar in de geschiedenis, vreemd moet zijn, omdat het van zijn eigen instituten de voortdurende weerlegging en opheffing beduidt. Uit die beide, zoo „eenvoudige” en „onschuldige” uitspraken, kan het volledige achttiende-eeuwsche scepticisme en individualisme worden afgeleid.

Niet om dadelijk tot een oordeel te komen, maar om zich allereerst van vooroordeelen vrij te maken, ziedaar de zorg van den waren denker — van Sokrates, en ziedaar ook reeds weer Fontenelle's verlangen. Desnoods dan maar geen eindoordeel, doch althans geen verblinding. Juist andersom als Bossuet het leerde: desnoods een ongerijmdheid, doch althans geen onzekerheid! Dit beseffen van de moeilijkheid om tot een definitief oordeel te komen beteekent tegelijkertijd het optreden van het betrekkelijkheidsgevoel en van de verdraagzaamheid. Hij alleen is hoogmoedig en onverdraagzaam — dat is: een sterk en twijfelloos strijder in en voor zijn militante collectiviteit — die zich in het bezit eener absolute waarheid en daarmee saamhangende absolute zedelijkheid waant.

En verder brengen dan die gevoelens van betrekkelijkheid en verdraagzaamheid, tezamen met den aanblik van het

egocentrisch automatisme der anderen, die voortdurend zelf doen wat ze anderen verwijten, voortdurend van hun belangen idealen, van hun nooden deugden en van hun tekorten systemen maken — noodzakelijkerwijs den humor, de ironie weer in de geesten en in de litteratuur terug. De humor ontstaat immers steeds waar een gevoel van betrekkelijkheid, ook eigen betrekkelijkheid, zich wrijft tegen het fanatisme, de verblinding, den haat en de onverdraagzaamheid rondom — en toont dus in den „humorist” de afwezigheid van dat fanatisme, die verblinding, haat en onverdraagzaamheid, dat is, de afwezigheid van collectivistisch dogmatisme. Daarom is de humor, we zagen het, anti-maatschappelijk, daarom heeft Bossuet de ironie instinctief „in strijd met een Christelijke levensopvatting” gevoeld, daarom ontbreekt de humor in de „grootte klassieken” van de zeventiende eeuw, die zoo zuiverlijk de theologisch-militairistische (of kortweg: collectivistische, want elke collectiviteit is op haar wijze theologisch-militairistisch) instincten weerspiegelen. Ook Molière, we zeiden het reeds eerder, heeft den humor niet gekend, hij, de Jupiter-aanbidder, hij is het genie van de hoog-comische situatie, maar de ironie (van den Humanist en den achttiende-eeuwer, van Erasmus en van Voltaire) is hem zoo vreemd als Bossuet het maar verlangen kon. Alleen La Fontaine . . . maar knopt niet reeds geheel en al de achttiende-eeuwsche geest in hem, den vriend en beschermeling van Rochefoucauld, wiens fabelen verfijnde en verbeelde „maximes morales” zijn? Uitdrukkelijk heeft hij zelf een dier fabelen — „Les lapins” — een dichterlijke interpretatie van Rochefoucauld's „Maximes morales” genoemd. Welk een curieuse figuur vormt hij in zijn verhouding tot Koning en Hof (de collectiviteit) tusschen den afhankelijken Racine, die zich gracieus en waardig krommen kon („Servir le Roi, c'est encore servir Dieu!”) en den onafhankelijken Le Sage.

La Fontaine had wel gewild zich krommen, om wat er mogelijk mee te winnen viel voor iemand met twee zulke kostbare „faiblesses”: luiheid en vrouwen! — maar het lukte hem niet meer, omdat hij de echte zeventiende-eeuwer niet meer was. En wat om profijt en voorbedachtelijk wordt gedaan, dat kan nooit en nergens lukken, doch alleen wat doeleloos van nature wordt gedaan — en dan volgt het profijt op den voet! En dan is er de leerzame anecdote van zijn twist met Boileau, over het al of niet redelijke van „ter zijde”, op het tooneel — waarbij La Fontaine zich zóó opwond, dat Boileau, vlak bij hem staande, luid en opzettelijk de onaangenaamste dingen over hem zei, zonder dat hij er een woord van verstond. Achttiende-eeuwsch instinctief realisme spreekt in La Fontaine's afkeer tegen de onnatuurlijke alleenspraak in presentie van anderen, die heeten niets te hooren — zeventiende-eeuwsche gewrongen spitsvondigheid en subtiliteit (als steeds van theologische herkomst) in Boileau's onmiskienbaar geestige weerlegging, die echter niets weerlegt en weliswaar bewijst, hoe een mensch zich soms zóó kan opwinden, dat hij niet hoort wat er vlak bij hem wordt gezegd, maar geenszins dat monologen en terzijde's op het tooneel in het algemeen redelijk zijn. Maar nog iets schuilt er in dezelfde anecdote: dat z e l f s Boileau zich niet meer eraf dorst maken met een schouderophalen of een verwijzen naar autoriteiten, doch de „redelijkheid” te hulp riep om het absurde te bewijzen, als Milton en als Pascal!

Deze humor nu, die ironie van La Fontaine vindt zijn voortzetting in de ironie van Fontenelle, op dezelfde wijze en met dezelfde strekking. De dierfabel — of wel de satirisch-moraliseerende roman, welke het tooneel der handeling naar gefingeerde streken verplaatst, zooals Swift het doet in „Gullivers Travels” en Voltaire in „Eldorado”, in „Candide”, in „Zadig” en in „l'Ingénu”, zooals de satiricus van

Humanisme en Renaissance ook deed — heeft altijd de bedoeling den lezer als het ware te forceeren tot zelfonderscheiding, door de zeden, gewoonten, opvattingen, waarmede hij is vergroeid, tengevolge van het aan onze ontwikkeling zoo noodlottige menschelijke aanpassingsvermogen, die voor hem „vanzelfsprekend” zijn, die hij even weinig voelt als de hand haar eigen temperatuur, als het ware van hem los te scheuren en ze over te plaatsen op andere figuren, in andere streken, waardoor ze in een nieuw licht verschijnen en, dank zij de menschelijke eigenschap, anderen te laken en te vonnissen tot eigen verheffing (distinctie-drang), in hun ware leelijke gedaante worden herkend. De aldus te werk gaande satirische moralist hoopt daarmee een blijvende onderscheiding tusschen den lezer en zijn tot dan voor hem „vanzelfsprekende” handelwijzen (een blijvende zelfonderscheiding) te bewerken, zoodat de lezer diezelfde dingen voortaan ook in zichzelf waarneemt, critiseert en verwierpt. Behoort die lezer tot de gelederen der kerkelijk-maatschappelijke „steunpilaren”, dan gelukt dat natuurlijk nooit: hem kan men zooveel „spiegels” voorhouden als men wil, hij ziet toch altijd zijn buurmans aangezicht — doch het kerkelijk-maatschappelijk instinct is al niet meer in zijn volle kracht, wanneer de satirische moralist verschijnt.

Wat La Fontaine, dikwijls althans, beoogt met de moraliseerende dierfabel, beoogt Fontenelle met zijn „Histoire des Oracles”. In schijn is het een onschuldige bewerking der Latijnsche verhandeling van een Hollandsch theoloog, die daarin met zeer spitsvondige redenen de ongeloofwaardigheid der Heidensche Orakelen bewijst, — zonder dat het in hem opkomt, hoe elk zijner argumenten volkomen toepasselijk is op en tegen de Christelijke Mirakelen — en het is juist deze egocentrische geslotenheid, welke de ironie van Fontenelle in zoo hooge mate gaande maakt, zoodat hij overal

waar hij „Orakel” zegt, eigenlijk „Mirakel” bedoelt en, nog verder gaande, als het ware achteloos-weg in uitspraken van Plato de herkomst aanwijst van Christelijke leerstukken, ten einde aldus hun natuurlijke ontwikkeling (tegenover het nog algemeen geldige starre en invariabele karakter van „Goddelijke Openbaring”) aan te toonen, het aan anderen overlatende, daaruit de consequentie van hun betrekkelijkheid en vergankelijkheid te trekken.

Twijfel en humor, verdraagzaamheid en historisch besef verschijnen aldus onmiddellijk als uit den mensch merkbare symptomen van het nakend moment der zelfherkenning van het Absolute — maar de voltrekkers van het verlopend moment der zelfvergetelheid, de dragers van de oude dogmatieke, autoritaire levensbeschouwing, zij leven nog en weten niet van wijken, onvatbaar voor redelijkheid, en ze vechten voor hun bestaan en zoo zien we in de poort van de achttiende eeuw de worsteling tusschen het neergaande en het opgaande moment, bij middel van hun elkaar-hatende en betwistende voltrekkers, de kentering, als overal en altijd gekenmerkt door storm en geweld.

In den strijd tusschen Bayle en Jurieu treden, in de beide partijen, de beide complexen zuiver en volledig aan het licht, in dien strijd spiegelt zich dus de kamp tusschen dogmatisme en twijfel, tusschen de zelfvergetelheid tot zelfconservatisme en de zelfherkenning tot zelfopheffing van het Absolute.

Dat in dit tijdsgewricht de sceptische Bayle zedelijk en geestelijk de meerdere is van den autoritair en rechtzinnigen Jurieu, spreekt evenzeer vanzelf als dat het een eeuw te voren juist andersom moest zijn. Altijd zijn de besten in de voorhoede, soms naar het scepticisme toe, soms ook van het scepticisme af. Er is dus altijd een tijd, waarin „rechtzinnigheid” wijst op ernst en zedelijke hoogheid, maar

daarop volgt dan ook altijd een tijd, waarin dezelfde „recht zinnigheid” wijst op dofhed en egoïsme.

In Bayle herkennen we de trekken van den wijzen, den redelijken individualist: gematigdheid en verdraagzaamheid en zachtzinnigheid — een onmiskkenbare afnemning van het maatschappelijke instinct ook in het sterk afnemen van verlangen naar maatschappelijke waardeering en succes, het opgaan in eigen arbeid, om dien arbeid, afgezien van eenig „nut” — het (onbewust) uiteenvallen van „belang” en „ideaal”, ’t welk het kenmerk van alle individualisme is. Want ons aller belang is in het opbouwen, het in stand houden, het stichten, en Bayle’s ideaal is juist op het ondermijnen, het breken, het ont-stichten gericht. Uit het reusachtig materiaal aan scherpzinnigheid en spitsvondigheid, door de twistende theologen bijeengebracht om tegen de tegenstanders, nimmer tegen eigen leer te keeren, begint Pierre Bayle de algemeene consequenties te trekken, die dan op alle leerstellingen zonder uitzondering van toepassing blijken. De waarde van tradities, het gezag der autoriteiten, de betrouwbaarheid van ons oordeel, de gegrondheid van onze beweringen, ziedaar de onderwerpen van zijn voortdurende critiek, met als onveranderlijke conclusie en moraal: geen waarheid staat zoo vast, dat ge er elkaar om zoudt mogen vervolgen en haten, daarom: weest boven alles verdraagzaam. En deze nieuwe stem klonk op, juist terwijl het Edict van Nantes werd vernietigd en, onder de toejuichingen van Frankrijks grootste mannen, het onverdraagzaamst Katholicisme scheen te zegevieren — zoo beginnen juist op den dag, dat de winter invalt, de dagen te lengen!

Pierre Bayle is meer dan wat men hem gewoonlijk noemt: de vader van Voltaire (of de kleinzoon van Montaigne) hij is ook de vader van Kant — in zijn geest ligt de kiem, de knop van het volledige achttiende-eeuwsche voelen en

denken. Dat hij tegelijk nog vol zit van zeventiende-eeuwsche restricties en daarbij nimmer kwam tot een afgerond systeem van wereldbeschouwing, want zijn „Système abrégé de Philosophie” is dat toch niet, maar zich spontaan uitstort, zooals hij is en gevoelt, maakt hem als overgangsfiguur zoo zuiver en belangwekkend.

Hoezeer de strijd tusschen de ondergaande zeventiende en de opkomende achttiende eeuw er een was tusschen utiliteitsbesef en redelijkheid, blijkt o.m. uit den heftigen strijd naar aanleiding van het verschijnen van een aantal kometen in het jaar 1680—'81, het jaar van Bayle's vestiging als predikant te Rotterdam.

Aan den eenen kant, in den filoloog Grævius, den theoloog-filosoof Bayle en den theoloog Balthazar Bekker het zuiver-redelijk verzet tegen het kometen-bijgeloof, om waarheidswil alleen — aan den anderen kant, in rechtzinnige predikanten als Cocq en Koelman (en ook de groote Voetius, de kwelgeest van Descartes, liet zich hierin niet onbetuigd) een uitgesproken onomwonden woede tegen de „nieuwlichters”, die hen willen berooven van een zoo werkzaam dreigmiddel en tuchtmiddel, een boeman-voor-groote menschen, om de gemeente klein te houden in de tucht en in de „Vreeze des Heeren”, waarmee natuurlijk vooral 's Heeren plaatsvervangers zijn bedoeld! Het redelijke tegenover het nuttige.

Bekker en Bayle hebben, we stipten het indertijd terloops reeds aan, onafhankelijk van elkaar hun geschrift tegen het kometen-bijgeloof uitgegeven en Bayle, in wien alle kiemen van achttiende-eeuwsche onrechtzinnigheid voorhanden zijn, achtte tegelijk Bekkers „Betooverde Wereld” een radicaler opruiming van spoken en duivels, dan naar zijn meening rechtzinnig en richtig was!

Welk een moderne elementen daartegenover in Bayle's

eigen anti-kometengeschrift! „Temoléon, overtuigd dat zijn geboortedag zijn geluksdag was, begon altijd op dien dag en in volle vertrouwen zijn veldslagen, hij wist zijnen soldaten dat vertrouwen mede te deelen, en daarom, niet omdat er „geluksdagen” bestaan, overwon Temoléon op zijn geboortedag.” Denken we ons dat beginsel doorgevoerd — en de eeuw zou het onverbiddelijk doorvoeren — dan komen we rechtstreeks bij het pure filosofische individualisme: de mensch maakt zijn eigen wereld, wat hij buiten zich waant, is in hem, in zijn eigen creatie! „Het feit, dat velen iets lange jaren geloofden, en dat men het ook zelf geloof t, bewijst volstrekt nog niet, dat het waar is.”

Dit is in zijn eenvoud niet alleen de genadeslag aan het autoriteitsgeloof, het is ook — en de uitspraak is zelfs vooral daarom zoo bij uitstek belangwekkend — de genadeslag aan de algemeene bewijskracht der „ingeschapen ideeën.” In Pierre Bayle leeft de echte zelfbetwijfeling, die zich niet meer vergenoegt met het „Sir, we know our will is free. . .”, die zelfs in Descartes nog ontbrak, en toch is Bayle geenszins „grooter” dan Descartes! Doch deze werd nog wel, gene wordt niet langer door een onverbiddelijk moeten tot een egocentrisch critiek-loos opgaan in zichzelf gedreven, hij is van zichzelf verlost, door het heil der zelfonderscheiding. En ook anderen begeert hij van henzelf los te scheuren, door hun critisch vermogen te wekken, hun egocentrisch zelfvertrouwen te schokken, door hun wantrouwen in te boezemen jegens eigen op autoriteitsgeloof gedresseerde en daarin vastgegroeide wezen, jegens die autoriteiten, mogen het kerkvaders en heiligen zijn, die ten slotte toch ook „mensen waren, meer vervuld met wat ze geloofden, dan met wat ze zagen.” Nergens de behoefte om te stichten, te verzekeren, te bemoedigen, te beloven, op te beuren — overal de drang en het verlangen tot waarheid te komen

en te brengen. In overeenstemming daarmee geen spoor meer van de zelfoverschatting — geheeten „idealisme” — van de zeventiende eeuw, en de achterlijke Engelsche moralisten (niet die uit de realistische school van Fielding en Smollett, maar die uit de „idealistische” school van Addison) der achttiende eeuw — overal een inzicht in de onmacht en de onwaarde van den mensch, welke een weerlegging is van het maatschappelijk optimisme, dat zich zoo gaarne een schoonen schijn geeft en een schoonen naam, maar in werkelijkheid beduidt een blind en koppig ophemelen van zichzelf en het bestaande, om zich met een schijn van recht op de hervormers te kunnen werpen, noodig voor alle collectiviteiten, daarom van alle tijden, en het duidelijkst uitgedrukt in de door Schopenhauer zoozeer verfoeide formule van het „Joodsche optimisme”: (En God zag) dat het goed was.” Op dit essentiele, onontbeerlijke optimisme van elke collectiviteit — steeds het luidste weergalmd door haar beste steunpilaren — en op de volledige weerlegging er van in de achttiende eeuw komen we uitvoerig terug. Het werkt nog onverflauwd en onverdroten, tot op den huidigen dag.

Maar Pierre Bayle heeft zich, om zijn ontwakend inzicht in de zedelijke onvolmaaktheid van den mensch, den naam „pessimist” op den hals gehaald — het brandmerk van Sokrates en van Swift, van Rochefoucauld, van Ibsen en van Shaw, van elkeen die het waagt aan te toonen, dat het (zooals het is), niet „goed is,” en ook daarin is hij modern.

Dit inzicht in eigen onvolmaaktheid tracht Bayle den menschen vooral te geven om ze tot verdraagzaamheid te stemmen (zooals de collectiviteit precies het tegendeel tot een tegengesteld doel beoogt). Wat weten we, dat we anderen onze waarheid zouden opdringen? Wie zijn we, dat we over anderen rechter en beul zouden durven zijn? Kunnen we ooit „De Waarheid” vinden? Duidelijk blijkt het: Bayle

gelooft nog hartgrondig in „De Waarheid” — wie in onze eigen dagen is zelfs van dat bijgeloof vrij? — maar hij admitteert nauwelijks nog, dat die voor menschen te veroveren zou zijn.

Monsterachtig zonder meer dunkt hem de toepassing van het „Dwingt ze in te gaan” —; met onverholen afschuw spreekt hij van het „corrigeeren van religieuze dwalingen met stokslagen.” En bovenal, vraagt hij den lezer af: wat is de waarde van dergelijke geforceerde bekeeringen? Zoo ergens, dan blijkt wel uit een dergelijke vraag, met welk een volkomen veranderd gemoedsleven wij hier schier plotseling te doen hebben. Na de herroeping van het Edict van Nantes waren dwangbekeeringen met ijverige medewerking en onder volle goedkeuring van Bossuet aan de orde van den dag. Of deze tot het „ware geloof” teruggebrachten, ook innerlijk overtuigd waren, was en is den mannen van het Bossuet-type (b.v. onzen modernen organisators) vrijwel onverschillig; voor de collectiviteit is dit (schijnbaar) van geen belang, het collectiviteitsinstinct houdt er dus geen rekening mee.

Het „Dwingt ze in te gaan” waaraan, volgens Bayle, reeds Augustinus de rechtvaardiging voor geloofsvervolgingen en geforceerde bekeeringen trachtte te ontleenen, is in zonneklare tegenspraak met den geest van het Evangelie en klaarblijkelijk een overblijfsel van het Joodsche „Kaufien ousou ngad sjeaumeir routsei annie”, „men dwingt en tuchtigt hem (den weerspannige) totdat hij zegt: „ik onderwerp mij aan de wet,” waaraan een kunstmatig-aangeblazen half-politiek modern-Joodsch nationalisme nu weer (als steeds) zijn barbaarsch karakter tracht te ontnemen, door het als een symbool van overreding tot „ethische en religieuse” inzichten voor te stellen, als hield het Jodendom er eenig zelfstandig religieus inzicht op na! Neen, het is

het dwang-woord van alle collectiviteiten, en stuit dan ook geen enkelen collectief-voelende, dat is redelooze, maar wel elken redelijk, dat is individualistisch-voelende, tegen de borst. Pierre Bayle heeft het met onuitputtelijk geduld en onuitputtelijke naïveteit in negen refutaties weerlegd, met naïveteit zeggen we, omdat al deze voor het redelijk gemoed zoo zonneklare en eerlijke overwegingen op den egocentrischen hoogmoed van den collectief-uitverkorene immers moeten afstuiten als op een pantser. Zoo is de „troisième réfutation du sens littéral” gebaseerd op „la raison qu'il bouleverse les bornes qui séparent la justice d'avec l'injustice et qu'il confond le vice avec la vertu”. En de vierde: „qu'il fournit un prétexte très-plausible et très-raisonnable aux infidèles de ne laisser entrer aucun Chrétien dans leur pays et de les chasser de tous les lieux où ils les trouvent”. De zesde „qu'il ôte à la Religion Chrétienne un fort argument dont elle se sert contre le Mahométisme.” De achtste „qu'il rend vaines les plaintes des premiers Chrétiens contre les persécutions Païennes. . . .” Alsof ooit de woordvoerders van Kerken of Staten hebben geaarzeld, in anderen te laken en te straffen, wat ze zelf naar hartelust doen — alsof ze er zich dus over behoeven te bekommeren aan welke preteksten ze de Heidenen helpen, of welke argumenten ze den Mohammedanen in handen spelen — en alsof ze zich dus ooit op een redelijk standpunt tegenover de tegen hen gekeerde „persécutions Païennes” zullen plaatsen! Altijd hetzelfde misverstand: het individu, dat de behoefte aan een redelijk richtsnoer, een logischen grondslag tot zijn daden heeft en maar niet wil begrijpen, dat de collectiviteiten — en dus ook weer alle individuen, voor zoover ze daarin opgaan — zich om het redelijke en het logische volstrekt niet bekommeren, want niet bekommeren mogen, daar in de redeloosheid ons aller bestaansvoorwaarde ligt.

Op dezelfde gronden verbaast en bedroeft Bayle zich dan ook, dat alle Kerken (en andere organisaties, als „Vaderlanden” en politieke groepen) haar leden een vergrijp tegen de organisatie, (twijfel, ketterij of verraad, of „gebrek aan solidariteit”) zooveel zwaarder aanrekenen dan eenig moreel vergrijp. Naar hun leven, niet naar hun leer, naar hun zedelijk gehalte, niet naar hun rechtzinnigheid wil hij de menschen beoordeeld hebben. En in wezen is dit reeds weer een individualistische aanslag op dogmatische strafwetten en uniforme tuchtmaatregelen. Bayle zelf was uitteraard een slecht partijganger — die zijn geloofsgenooten menig hard woord te hooren gaf over hun redeloos en kinderachtig tieren en lasteren tegen het Katholicisme. Zoo goed als in „De Waarheid” geloofde hij in „De Zedelijkheid” — maar een dwang-zedelijkheid was voor zijn oordeel even waardeloos als een dwang-waarheid. Beter eerlijk een „dwaalleer” aan te hangen, dan rechtzinnigheid te veinzen — beter ter goeder trouw verkeerdheden te begaan, dan schijnheiliglijk de ware „zedelijkheid” te beoefenen. En daarmede raken we aan het gewichtigste punt van Bayle’s denken, bron van de felste botsing met de tegenstanders. De zeventiende eeuw vroeg slechts (als alles wat collectief gevoelt) w a t iemand deed — niet met welk oogmerk hij het deed — Pierre Bayle komt op voor de rechten van het Dwalend Geweten („les droits de la Conscience Erronée”). Nog steeds gelooft hijzelf in een ware leer, in het „gelijk” van sommigen, het „ongelijk” van anderen, maar zijn niet te keeren redelijkheid dicteert hem reeds de stelling, dat menschen, eenmaal levend in een dwaalleer, ten opzichte van eigen geweten het recht, ja zelfs den plicht hebben, daarin te volharden, zoolang ze niet door kracht van redenen tot de „ware” leer innerlijk zijn bekeerd. Alleen voor zijn eigen geweten zondigt de mensch. En zoo is dan de onderschei-

ding gemaakt tusschen „schuld” en „dwaling”, die reeds in het schuchterst ochtendlicht der ontwakende redelijkheid wordt gezien, zóó evident als ze is en die toch niet kon worden gezien door Augustinus, die voortdurend zijn tegenstanders, de Manicheeërs, om hun „dwalingen” beschimpt en veracht, niet door Dante, die Brutus met Judas tezamen tot de diepste hel heeft gedoemd, niet door Milton, die den Duivel geen enkele der rechten toekent, welke toch elke vijand tegenover zijn tegenstander heeft. En dat die onderscheiding in al haar zomeklare evidentie niet kon worden gemaakt, dat is omdat ze niet mocht worden gemaakt, omdat ze een mokerslag is tegen elk kerkelijk-maatschappelijk gebouw, omdat ze in het algemeen het strafrecht der maatschappijen, het tuchtrecht der kerken op losse schroeven zet, en in dit geval rechtstreeks heenwijst naar de individualistische moraalfilosofie van Kant, naar de leer van den „categorischen imperatief”, die den mensch losrukt van elke collectieve moraal en terugwijst naar zijn eigen geweten, als een nieuwe interpretatie van het oude individualistische „Het Koninkrijk Gods is binnen in U.”

Het was om dit alles dat de oude rechtzinnigheid, o.a. in den persoon van den fellen Jurieu, zich zoo heftig tegen hem keerde en duidelijk spiegelt zich dan ook in elk hunner geschildpunten het conflict tusschen zeventiende-eeuwsch collectivistisch utiliteits-instinct en achttiende-eeuwsche redelijkheid.

Ook in een schijnbaar zuiver-theologische vraag, wie „slechter” is, — de „atheïst” of de „afgodendienaar”. De zeventiende eeuw (Jurieu) geeft instinctief den voorkeur aan den afgodendienaar, de achttiende eeuw (Bayle) aan den atheïst. En dit is van een doorslaande karakteristiek. Want een afgodendienaar is althans een dienaar, een vreezende, een onderworpende, een collectief-voelende, maar in

den „atheïst” speurt en verfoeit het autoriteits-instinct den rebel, den hoogmoedige, die zich verstout op eigen gezag te keuren en te verwerpen! Juist andersom in Bayle — voor hem is de afgodendienaar in zijn stompe onderworpenheid de mindere van den zoekenden en dwalenden, daarmee voor eigen geweten gerechtvaardigden „atheïst”, die zijn eeuwig heil veil heeft ter wille van wat hij voor „waarheid” houdt. Ziedaar het standpunt van den moralist-intellectueel.

Daarbij komt nog dit, dat het „atheïsme” zich in Bayle’s dagen meer en meer voordeed als verdraagzaam en beminnelijk modern epicurisme, waartoe hij zich, zelf verdraagzaam en beminnelijk, onbewust meer voelde aangetrokken dan tot de domme, drieste, onverdraagzame, aanmatigende (af)godendienaars; — de liefdelooze aanmatiging van zijn tegenstander Jurieu, die zich in zijn heeten ijver aan meer dan één vervalschte aanhaling uit Bayle’s geschriften schijnt te hebben schuldig gemaakt, had hij aan den lijve ondervonden! En bovendien werd ook Spinozisme en zelfs Cartesia-nisme in sommige kringen als „atheïsme” gebrandmerkt — zoodat het „ongeloof” er vrij wat redelijker en sympathieker uitzag dan „het geloof” — symptoom van het naderend verval der Kerken!

Ten slotte — want we kunnen over bijzondere personen niet te uitvoerig wezen, er wacht ons nog zoo veel — willen we dan nog even de aandacht vestigen op het geijkte mis-verstand tusschen persoonlijke redelijkheid en collectivistische redeloosheid in de weerlegging, die Bayle met het hem eigen phlegma placht te geven van Jurieu’s aanhoudende aanklachten en aantijgingen tegen zijn „ketterijen” — de weder-aanklacht tegen Jurieu’s allergrootste ketterij: zijn onchristelijke liefdeloosheid. Als ware liefdeloosheid (tegen andersgezinden) niet juist het wezen van alle rechtzinnigheid!

Het optreden van figuren als Fontenelle en Bayle bewijst met onmiskenbare duidelijkheid, dat de geest van Humanisme en Renaissance, van Petrarca en Montaigne, tegelijk kritisch en verdraagzaam, nederig en fier, rechtstreeks heenwijzend naar den geest van Lessing en Voltaire, Goethe en Kant, weer in aantocht is, als de zichtbare verwezenlijking van der Eenheid zelfonderscheiding tot zelfopheffing, waarvan we in de volgende hoofdstukken de ontplooiing zullen pogen te schetsen.

Aldus leert ons reeds deze korte uiteenzetting, wat we ook in de voorafgaande hoofdstukken voortdurend hebben kunnen opmerken, dat het gevoel voor de Eenvormigheid (voor de collectiviteit, de zichtbare, tastbare „gemeenschap”) afneemt, naarmate het gevoel voor de Eenheid (de onzichtbare, ontastbare) toeneemt — en hoezeer dus Eenheid en Eenvormigheid elkaars vijanden zijn! Niet in den hooggeprezen Staat of Kerk openbaart zich het Absolute aan zichzelf, maar in het individu, dat zich dan juist altijd van Staat of Kerk afkeeren zal en moet. Dit aan te toonen, is de bedoeling van onzen geheelen arbeid en we hopen in den nu volgende ontwikkelingsgang duidelijk de bevestiging er van te geven.

Achttiende-euwsch Individualisme.

Opkomst. Algemeen Overzicht.

Wanneer mannen van de kracht en het gehalte van Pierre Bayle niet meer stellen, maar opheffen — van buiten gezien: niet meer bouwen, maar breken, niet meer stichten, maar ontwrichten — dan ligt daarin een duidelijk teeken, dat de

tijd voor het stellen, het bouwen, het stichten weer verlopen is, dat voor de maatschappij, waarin ze werken en leven, de ontbinding, de opheffing nadert, als symptoom van der Eenheid vernieuwde zelfonderscheiding onder deze categorie — en dat zij het zijn, in hunne geestelijke nakomelingschap, die haar ontbinden zullen. We brengen in dit verband nog even in herinnering, wat van de Middeleeuwen tegenover de Renaissance werd gezegd: niet de „fouten” van de Middeleeuwen wekten de critiek der Renaissancisten, deze critiek beduidde eenvoudig als individualisme, de „zelfherkenning” der Eenheid, die in de eeuwige wisseling der dingen de „zelf-vergetelheid”, uitgedrukt in collectiviteitsgevoel, vervangen kwam. Zoo ook hier. De critische zin, het scepticisme van een man als Bayle kwam niet voort — komt nimmer voort — uit wat hij rondom zich zag; ze was eenvoudig een nieuwe gemoedsbehoefte; teken van een nieuwe noodzakelijkheid. Deze zelfde critische zin zou weliswaar, doorwerkend, de geheele Fransche staatsinstelling sloopen, maar Bayle zelf was naar dien kant en naar eigen gevoelen allerm minst revolutionnair — zijn sympathieën lagen bij het koningschap, al behoeven we de hooggestemde lofrede op Willem III „Favori de Dieu” in zijn „Avis aux Réfugiés” niet al te letterlijk op te vatten, en mocht hij al geen fanatisch absolutist als Hobbes wezen, van wiens „Leviathan” hij in zijn „Nouvelles de la République des Lettres” getuigt, dat hij den mensch verlaagt tot den rang van redeloos beest, hij ging, blijkens hetzelfde „Avis . . .” op den weg naar de „volkssouvereiniteit” lang niet zoover als bijvoorbeeld reeds Locke zou willen gaan. Ook van een aan den Renaissance-dichter Theodore de Bèze — dezelfde „ketter”, ter wille van wien Montaigne bijna zijn Romeinsch burgerschap misliep — toegeschreven, onder den naam Junius Brutus gepubli-

ceerd geschrift, waarin het recht van de Revolutie wordt bepleit, heeft hij niets willen weten.

Het in aanleg reeds anti-maatschappelijke kritische instinct brengt dus lang niet steeds tot een bewust anti-maatschappelijk optreden, ja, het kan samengaan met de meest uitgebreide concessies aan de maatschappij of aan de kerk, door een verstandelijk inzicht in de bruikbaarheid van maatschappij of kerk dan wel een (hoezeer ook verzwakt) instinct voor collectiviteit en autoriteit. Duidelijk zagen we dit bij Spinoza. En toch blijkt uit Spinoza's concessies zelf, dat hij de collectiviteit niet meer begrijpen kon en daar, waar hij haar meende te dienen, haar eerder schaadde, door haar instellingen, met de beste bedoelingen, te ontmaskeren als nuttig, terwijl de fictie van hun heiligheid de voorwaarde is tot hun duurzaam en ongerept behoud.

Reeds eerder wezen we op de plaats, die Spinoza het maatschappelijk strafrecht, zonder het „heilig” te achten, niettemin toekent, het vergelijkend met het recht van den mensch, een „dollen hond neer te schieten.” Welke soort „misdadigers” in aanmerking komen om door een in haar wezen „misdadige” collectiviteit als dulle honden te worden neergeschoten, laat hij in het midden; het zwaartepunt van zijn ware belangstelling lag elders. Maar de concessie-zelf toont, hoe weinig Spinoza de eischen en ficties van een hechte organisatie heeft begrepen, d.i. hoezeer verzwakt in hem het maatschappelijk instinct vergelijkenderwijs reeds was. Men vindt immers (onder de waardigen) geen rechters, die hun ambt willen gelijkgesteld zien met het neerschieten van dulle honden, de maatschappij heeft tot de uitoefening van haar regeland of bestraffend recht de fictie dat dit „goddelijk” of „heilig”, althans „verheven” is van noode en geen enkele waarlijk collectief voelende, die dan ook niet instinctief die fictie overeind houdt, die er niet zelf de dupe van is!

Een aardige bevestiging hiervan verschaft ons een uiting van Cicero (Catilina's fellen bestrijder!) waar hij het rechtsleven van de Romeinen met dat van het oude Griekenland vergelijkt — en vol trots constateert dat in zijn land de voornaamsten en edelsten zich met de uitlegging der wetten bezig houden, terwijl dat (naar zijn zeggen) in Griekenland door den minderen man voor een gering loon werd verricht. En ten overvloede legt hij dan nog Crassus de woorden in den mond, dat er voor een oud man geen edeler en waardiger arbeid bestaat dan de bestudeering van het Recht. Dat de Grieken voor het redelijk oordeel „het beste deel” kozen, zoo ze het filosofeeren prefereerden en de zorg voor het sluwe, platte, kronkelige, altijd over belangen handelende en in belangen vastzittende „Recht” met het andere „vuile werk” aan den minderen man overlieten, behoeft nauwelijks betoog. En dat elk geslacht, zoo gauw als het maar van collectivistische instincten en van collectivistische wanen is ontdaan, er precies zoo over oordeelt, — maar elk maatschappelijke oordeelt als Cicero — blijkt uit Goethe's verzuchting:

„Es erben sich Gesetz' und Rechte
Wie eine ew'ge Krankheit fort. . . .”

die overal in de achttiende eeuw (en vroeger in het Humanisme) weerklank heeft gevonden. Maar wie Cicero's oordeel met dat van Spinoza vergelijkt, die ziet duidelijk welk een afnemning van collectieve instincten (en collectieve exaltaties) er reeds zoo lang vóór de Revolutie te constateeren valt!

Soortgelijke misvatting omtrent de eischen en pretenties van de collectiviteit vinden we nog bij Kant terug. In de voorrede van zijn „Kritik der Reinen Vernunft” beklagt hij zich bitter over de oppermacht der theologen en over de Overheid, die hen in hunne aanmatigende voogdij over alles en allen voortdurend stijft — hij acht dit opvijzelen van de

waarde en de waardigheid der theologie overbodig. Waarom zoude ik „God”, „Vrijen Wil”, „Onsterfelijkheid” niet mogen weg-redeneeren — aldus is Kants gedachtengang — waarom zou ik de stupide subtiliteiten der theologen niet mogen weerleggen, daar de goe-gemeente ook zonder hun „hokus-pokus” uit de kracht van het spontane geloof aan „God”, „Vrijen Wil” en „Onsterfelijkheid” gelooft en evenmin aan hun argumenten steun als aan de mijne twijfel ontleenen kan! Laten de theologen zieleherders zijn, maar laten ze afblijven van de filosofie. Hetzelfde misverstand als bij Spinoza. Rechters willen geen „dolle-honden-schieters” en theologen geen politiemannen worden genoemd, al zijn ze het beiden! Beiden moeten minstens gelooven dat hun ambten verheven en hun waarheden onomstootelijk zijn, aan minder kunnen zij zich niet staande houden. En hoe weinig kende de naieve Kant de „goe-gemeente”, wanend dat haar leden zich kunnen tevreden stellen aan een eigen innerlijke overtuiging, niet beseffend, dat juist de massa's, zonder de bewijzen te willen begrijpen of controleeren, altijd de hokus-pokus het meest van noode hebben, die hun illusies tot waarheden en hunne ficties tot dogma's verheft. Bovendien is de theologie er ook niet voor de geloovigen, voor de onderworpenen, maar voor de weerspannigen en weerstrevenden. Dat weet ze zelf het best en daarom toont ze nog immer als Janus haar dubbele aangezicht en spreekt uit dubbelen mond, één tot de gemeente gekeerd, die van „geloof” en „vertrouwen” gewaagt, geen woord rept over „bevoegdheid” en de grofste geestesarmoe het grifste zalig prijst — en één tot den denkende gekeerd, die bij een begin van twijfel, een begin van scepticisme tegenover de kromste exegese, de willekeurigste redeverdraaiing met „oerteksten” en documenten, handboeken en preekenbundels rammelt. Van een heele kudde „geloovigen” eischt geen zieleherder een uitgebreider „bevoegdheid” dan

die met de „belijdenis” begint en eindigt, noch heeft hij tot zijn eigen geloof iets meer van noode — en de gansche geleerdheid van den theoloog, de gansche theologie is en was immer een dressuur voor de apologie tegen en de polemieek met het denken, en van jongsaf leert de theoloog krompraten, om het kromme recht te praten.

Tot het eigenlijk geloof is de theologie overbodig, zoo goed als in onze dagen die andere theologie: het historisch materialisme. Juist zooals Pascal den ongeletterden geloovige mijlenhoog verheft boven den geleerden scepticus, die misschien wel, misschien niet te overtuigen zou zijn — juist zoo volstaat het onvervalscht „proletarisch sentiment”, waar elk inzicht en elke ontwikkeling ontbreekt. De „argumenten” zijn er, om de tegenstanders nog niet eens zoozeer te overtuigen, dan wel te overbluffen en te intimideeren.

Maar precies andersom staat het met de dialectiek van den wijsheid-begeerige, van den wijsgeer: deze is vorm-en-inhoud beide van zijn wijsheid, welke daar zonder ondenkbaar zou zijn en draagt nimmer het polemisch en apologetisch karakter van de „redenen”, waarmee instincten en verlangens, illusies en ficties worden „omkleed”.

Dat Spinoza de fictie van het heilig recht verstoorde en Kant die van een alwetende en hoogst-bevoegde theologie, bewijst dat ze de vijanden van de collectiviteit waren, ook waar ze zich als haar vrienden meenden te gedragen. Zoo toont zich de „onmaatschappelijke gezindheid” in eersten aanleg niet in bewuste anti-maatschappelijke daden of uitingen, maar in een verzwakken en afnemen van het maatschappelijk instinct. Geen menschelijk opzet, maar universeele noodzakelijkheid werkt hier als elders.

Zulk een maatschappij, tot welker instandhouding het beste intellect, het braafste gemoed instinctief niet langer

meewerken kan (wil), zal spoedig de teekenen van haar uiterlijk verval vertoonen. Deze worden dan gretig opgemerkt door het opkomend geslacht, met critisch gevoel en vrijheidsbegeerten toegerust zoodanig, dat ze zelfs een gezonde en bloeiende maatschappij op aristocratisch-theologische grondslag zouden haten, zoo ze in haar konden ontstaan. Zoo is er weer de dubbele wisselwerking: er is verval, en er zijn geesten die dit vermogen te onderscheiden, en die het dus niet dulden kunnen. Want alle vertrouwen is blind, doch wie heeft leeren zien, die critiseert en kan niet langer lijdelijk dulden. Dezen gaan dan weer in de voorhoede — terwijl de verdedigers van de bestaande tradities en instellingen de „achterhoede”, de geestelijk en zedelijk achterlijken en baatzuchtigen vormen. Lodewijk XIV kon in zijn goddelijkheid gelooven en toch in zijn soort groot zijn — na hem is dat geloof geen levende overtuiging meer, maar een leus, waarmee platte ijdelheid haar wanen, eerzucht haar begeerten, machtswil zijn doeleinden dekt. Den besten, in dit tijdsgewricht: den sceptischen, is over deze dingen een nieuw licht opgegaan. En zoo is de beërver en handhaver van de absolute monarchie op den ouden grondslag in de achttiende eeuw noodzakelijkerwijs of baatzuchtig en lichtzinnig, zonder grootheid, zonder idealen: Lodewijk XV; of krachteloos, achterlijk en hulpeloos-passief: Lodewijk XVI. De grootste vorst van de achttiende eeuw, Frederik de Groote, heeft zichzelf „de dienaar zijns volks” genoemd en hij had ook blijkens andere curieuze uitlatingen, waarop we terugkomen, met het dogma zijner goddelijkheid gebroken. Na Lodewijk XIV is er in diens stijl geen groot heerscher meer geweest.

Ditzelfde kan gezegd worden van den zeventiende-eeuwschen geestelijken monarch: Bossuet.

Nimmer predikte Bossuet de heiligheid van het kerkelijk

en wereldsch Gezag voor een bewust doel buiten de zaak om, ook in hem was de doelloosheid, was het „l'art pour l'art", het geheim van den gloed en de welsprekendheid, die hem triumfeeren en slagen deden. Onmiskenbaar blijkt zijn volmaakte goede trouw uit zijn onvoorzichtigheid, uit de verheven argeloosheid, waarmee hijzelf de onvereenigbaarheid van geloof en rede bepleitte, overtuigd dat toch nooit iemand het geloof zou kunnen missen of willen verwerpen! Hij leerde niet de onderworpenheid om menschen „klein te houden" met de een of andere enghartige, politieke bijbedoeling, zooals de 19e eeuwse „School van Bossuet" (De Bonald c.s.) dat zou doen, maar omdat hij onderworpenheid den natuurlijken plicht achtte voor de ongetitelde en ongefortuineerde „massa", waarin hij, als zijn gansche theologisch-aristocratische maatschappij, niets anders dan een minderwaardige kudde kon zien. Zulke inzichten bestaan nu nog wel, doch alleen bij een troep stupide stuipekoppen en ze zijn sinds lang onvereenigbaar met grootheid van geest en hoogheid van karakter. Ze worden daarom ook niet meer openlijk en eerlijk beleden, doch geniepig weggemoffeld onder omhaal van frasen en teksten. Tot in de achttiende eeuw zijn ze door eerlijke menschen eerlijk beleden; d.w.z. waren ze deel van de levende werkelijkheid. In „Clarissa Harlowe" nog heet het van een tevoren als hoogst ongunstig en immoreel gekenschetst man: „we behandelden hem met den eerbied aan zijn ouden naam en zijn groot fortuin verschuldigd." Niet alleen de eerbied voor den naam, maar ook voor het fortuin werd rondborstig beleden. Richardson's „Pamela" vindt haar deugd beloond door haar huwelijk met een schavuit van goeden huize, een man, dien geen meisje van heden het aanzien waard zou achten. Doch dit neemt niet weg dat dezen toch ook al waarlijk niet tot de „voorhoede" behoorden. En wie in het een héél eind

in de avant-garde marcheerende Frankrijk nà Bossuet nog de onderworpenheid van de rede aan het blinde autoriteitsgevoel hebben gepredikt, waren of minderwaardige geesten of minderwaardige karakters, van geen kansel donderde meer het „Soyons soumis” met het vuur van Bossuet’s eerlijke overtuiging. In de grooten en eerlijken werkte de geest van critisch onderzoek, de geest van Fontenelle en Bayle — en geen stumpers, al meenen ze het nog zoo goed, en geen huichelaars, al maken ze zich nog zoo dik, en geen baatzuchtigen, al zijn ze nog zoo geslepen, kunnen een organisatie of kerk voor den ondergang behoeden, daartoe behooren oprechtheid, geestdrift en zielegrootheid en juist die ontbreken, want de oprechten en geestdriftigen en grooten behooren tot het nieuwe kamp, spiegels van den nieuwen Geest, dragers van de nieuwe Gedachte. Leb t das Wort, so wird es von Zwergen getragen; ist das Wort todt, so können es keine Riesen aufrecht erhalten. En als er dan tegelijk geen reuzen meer zijn! Want Rollin is al geen Bossuet — en na Rollin, niets meer, dan, in den loop der eeuw de machteloze pogingen van het orgaan der Jansenisten „Les Nouvelles ecclésiastiques” en dat der Jesuïeten „Le Journal de Trévoux”, om met bulderen en dreigen den wassenden geestesstroom te keeren.

Zooals zich bij het verloop der Renaissance de nadeelen deden gevoelen, aan het vrije individualisme noodzakelijk verbonden, zoo laten zich bij het verloop der periode de nadeelen van het centraliseeren van alle macht in één persoon gevoelen.

Beiderlei waren ze er steeds. Onafscheidelijk aan de voordeelen zooals zijn schaduw aan den mensch — maar zooals de schaduw nauwelijks gezien wordt als de zon hoog staat, doch langer en duidelijker wordt tegen het ondergaan van

de zon — zoo werden ook deze schaduwen niet opgemerkt, zoolang de zon van het Absolutisme hoog aan een helderen hemel stond — en ook in dezen zin pas opgemerkt, toen de zon daalde.

Wie over het verwordend en vervallend Absolutisme de uitgebreide mededeelingen leest in Taine's „Origines de la France Contemporaine” — in Carlyle's „French Revolution” — in het desbetreffend werk van Jaurès of elders, proeft overal duidelijk in de verschijnselen de „verstarring”, de „verwisseling van middel en doel”, welke we als het wordings- en verwordingsproces van elke collectiviteit hebben gepoogd te schetsen. Er is geen enkele der voorrechten en voordeelen, waaraan zich een verwende en verwaten kaste om hunne waarde als distinctiemiddelen vastklampte, die niet eenmaal rechtmatig en redelijk was geweest als uitdrukking der levende zelfonderscheiding in het Absolute — maar is dat hardnekkig vastklampen aan het gestorvene, dit met egocentrisch automatisme blijven treden in de „voetstappen der vadersen”, dit volkomen loochenen van een nieuw pad door nieuwe voeten bereid — is het wel iets anders dan de consequentie van die blinde gehoorzaamheid, van dat critiekloos hooghouden der traditie, zóó lang en zoo herhaald door voorgangers en woordvoerders als de beste deugd geprezen? Niets is eigenlijk dwazer dan dat wij, in andere tradities opgegroeid, van ander licht doorschenen, persoonlijke verwijten zouden gaan doen aan deze tot lediggang gedoemde epigonen van een uitgebloede maatschappelijke orde, in wie de simpele zelfbehoudszucht als distinctiezucht de drijfveer werd tot excessen van een uitdagende hooghartigheid, welke ons nu bijkans ongelooflijk voorkomt. Maar wat moet er voor onze zelfbehoudszucht al niet wijken!

Een curieus voorbeeld van dat „verwisselen van middel en doel” — waarvan elke collectiviteit er in de critieklooze

dad en opvattingen harer blinde leden overvloediglijk te zien geeft — is de verheerlijking van de wolvenjacht als bij uitstek nobel bedrijf. Eenmaal was door de edelen de wolvenjacht beoefend met de rechtmatige en redelijke bedoeling de akkers der boeren van wolven te zuiveren. Wat wonder dat de boer voor den in den wapenhandel bedreven ridder, die leven en oogst hem spaarde, gaarne zijn aandeel opbracht in de algemeene kosten? Nu er, door meer wegen en drukker verkeer, geen wolven meer waren, nu moesten de boeren dulden, dat ze opzettelijk in hun akkers werden gekweekt en moesten ze tweemaal jaarlijks zes weken lang hun eigen gronden mijden, om het gebroed niet te verstoren, mochten ze geen heggen zetten, om de jacht door dik en dun niet te hinderen, moesten ze hun bedrijf verwaarloosen, om de fazanten niet te verontrusten. Want wie nobel was, jaagde op wolf en fazant en daarvoor moest alles achterstaan. Dit kleine voorbeeld kenmerkt de gansche maatschappij, kenmerkt elke maatschappij als uitdrukking van der Eenheid zelf-conservatisme in zelf-vergetelheid: wat eenmaal was gegroeid door een momenteele noodzakelijkheid, werd om zich zelfs wil in stand en in eere gehouden, ook nadat de noodzakelijkheid reeds lang verdwenen was. Want de (redelooze) collectiviteit kan slechts bij de door een voorafgaande individualistische creatie voortgebrachte onderscheidingen blijven, die dan, in een min of meer machtig conflict met de nieuw-ontwaakte individualistische redelijkheid, realisme, weer worden opgeheven, vernietigd, hetzij weerlegd door het scepticisme van den denker, dan wel vervangen door uit het persoonlijk rechtsbesef van den moralist voortvloeiende natuurlijk-zedelijke onderscheidingen. En zóó blind, zoo van alle critiek gespeend waren de nakomelingen van een geslacht dat nimmer een andere superioriteit had gekend dan die van roode hakken en blauw bloed — nu zijn ze het nog,

zoo goed als toen — dat ze zelfs niet bemerkten hoe er een nieuw licht was opgegaan, hoe er een nieuw geslacht was geboren, redelijk, dat is realistisch, over-scherpzinnig, over-critisch en ten gevolge van andere zedelijke en maatschappelijke waardeeringen zelfbewust en prikkelbaar.

Want het proces der zelfherkenning van de Eenheid, waarvan we in Rochefoucauld, in Fontenelle, in Bayle de eerste teekenen waarnamen, — werkt onweerhoudbaar verder, en het Absolute bedient zich daarbij van den mensch, van zijn twijfel, zijn werkelijkheidszin, welke immers na opheffing van alle gesteldheid en stelligheid tot het besef van de Eenheid voert. In het meerendeel der medewerkende individuen kan het daartoe natuurlijk niet komen, zij zijn zich van de strekking hunner geestelijke werkzaamheid niet bewust; de Noodzakelijkheid, de Wil der Eenheid, die in dat moment eigen zelfherkenning beoogt en dus niet langer in het weerstreven der menschelijke intelligentie zichzelf weerstreeft, zet zich in hen om tot lust en overeenkomstig dien lust handelen zij; zoo Bayle en Fontenelle. Zij voltrekken de eerste phase in het moment der zelfherkenning, zooals we die in onze Inleiding als noodzakelijk hebben ontvouwd. Aan de gangbare dogma's immers kan het Absolute niet tot zelfopheffing komen — de zelfonderscheiding moet voorafgaan en de redelooze dogmatische distinctie, die buiten „het werkelijke” staat, zooals en in zooverre als een mummie buiten „het levende” staat, daartoe vooraf worden vervangen door redelijke, individueele onderscheidingen. Dit doen, naar we zagen de her-stellers, die niet tegelijkertijd ook opheffers kunnen zijn, hetzij omdat zij tot de taak van het her-stellen het vertrouwen in eigen stellingen (gesteldheden) van noode hebben — dan wel omdat ze tegen de consequenties van hun eigen stellingen nog niet opgewassen zijn. Aan de door hen her-stelde, tot levende onderscheidin-

gen her-vormde redelooze dogma's kan dan het Absolute, bij middel van den denker, pas tot de volkomen zelfopheffing komen. En deze aanvankelijke werkzaamheid stempelt hen dan, meer dan hun daden, tot individualisten.

Dit achttiende-eeuwsche individualisme te beschrijven, in zijn opkomst, zijn bloei en zijn bankroet — samenvallend met zijn schijnbare zegepraal, de Fransche Revolutie — is al een zeer netelige taak. Hoe gecompliceerd deed zich reeds het Renaissance-individualisme aan ons voor, en hoeveel te meer dan dit nieuwe mouvement, dat weliswaar volkomen dezelfde trekken vertoont, maar waarin al het voorafgaande, de Reformatie, is opgenomen en verwerkt en waarin de gansche zeventiende eeuw met haar wetten en instellingen weerlegd en opgeheven moet worden. Welk een eindeloos aantal wegen kon het achttiende-eeuwsche individualisme inslaan, is het ingeslagen, in hoevele elkander in onderling misbegrip tegenstrevende groepen konden de menschelijke spiegels en dragers van der Eenheid zelfherkenning en zelfopheffing uiteenvallen, zijn ze uiteengevallen — en hoe weinig, zeggen we maar steeds, kunnen we daarbij van onderlinge invloeden spreken of bepaalde factoren aanwijzen als meer en eerder dan andere oorzakelijk. Ja, hoe geheel en al verdwijnt bij deze beschouwing het begrip „oorzakelijkheid” in de gangbare opvatting, die noodzakelijkerwijs de bijgedachte aan een redeloos en grillig toeval wekt, om plaats te maken voor coïncidentie met een, als we het woord onder voorbehoud mogen gebruiken, „wetmatige”, redelijk-geregelde, in het „plan” begrepene wisselwerking.

Waar we de Renaissance kunnen noemen, van menschelijk standpunt beschouwd, een aanloop ter bevrijding van de persoonlijkheid uit de collectiviteit, door een nieuw vermogen zichzelf daarin te onderscheiden, dat zij tevoren had gemist, daar voltrekt de achttiende eeuw de taak der defini-

tieve emancipatie van het Ik. Want al hebben beide perioden, van de Eenheid uit, dezelfde beteekenis, er is niettemin een hemelsbreed onderling verschil tusschen de medewerkende individuen en wel het eenige verschil dat tusschen mensch en mensch reëel mag heeten: het verschil in bewustheidsgraad, dat wil zeggen, in zelf-onderscheidingsvermogen. We zagen het in den aanvang: elke geestelijke ontwikkeling is een verdieping van dat zelf-onderscheidingsvermogen. Het zichzelf onderscheiden, om daarna door de opheffing aller onderscheidingen weer tot zichzelf in te gaan, zichzelf op te heffen, totdat dan de zelfbestendigungsdrang weer de overhand krijgt als een zucht om bij eenmaal gestelde onderscheidingen te blijven — daarin verwerkelijkt zich het gansche proces der aldus eeuwig tegen-zichzelf-gekeerde Eenheid. Welnu, van hoevele onderscheidingen, reëel, want redelijk, zich ook het Renaissance-denken bewust geworden was, niet nog van die tusschen „Ik” en „Collectiviteit” — wel onbewust maakten ze de scheiding, maar niet bewust de onderscheiding. Ze keerden zich tegen een maatschappij, die ze verachtten, hetzij om die te trotseeren, dan wel om ze te verbeteren, maar de fundamenteele tweespalt tusschen „persoonlijkheid en „collectiviteit” hebben ze niet gevoeld.

De hoogere graad van bewustheid in den achttiende-eeuwschen individualist van den allerhoogsten aanleg — Goethe bijvoorbeeld — doet hem den zin van zijn streven verstaan en de werkzaamheid der Eenheid in haar waren aard, haar ware beteekenis onderkennen. In den Renaissancist ook streefde de Eenheid naar zichzelf, maar het passief-actieve, het werkend-aangewende individu was zich daarvan niet bewust en zag den zin van zijn streven niet verder dan het nabijliggend oogmerk — de achttiende-eeuwer wordt zich, in hem wordt zich de Eenheid volkomen van de strekking harer werkzaamheid bewust en de mensch leert daarvan het

voor zijn ik-heid onbereikbare, aan zijn persoonlijk bestaan noodlottige verstaan. De jonge Goethe heeft zijn streven naar het Absolute herkend en als onvervulbaar ervaren — daarin ligt de grondslag van de achttiende-eeuwsche melancholie, de Weltschmerz, zoo menigmaal zich uitend in zelfmoord, die dan ook niet beduidt een tekort aan, maar een overmaat van vitaliteit, welke wetend te streven naar het onbereikbare, aan het ondraaglijke besef van eigen ontoereikendheid ten gronde gaat. In latere geslachten, in hartstochtelijke temperamenten, zal dit streven naar het Absolute, dat streven van het Absolute naar zichzelf in den mensch, waarin de mensch voortdurend zichzelf weerstreeft, zal dit moeten willen van wat men eigenlijk niet mag en niet kan willen, somwijlen worden gevoeld als een boosaardige duperie, het duivelsche drijven van een wreede, duistere Macht — dan zal de Weltschmerz zich versomberen en verdichten tot een hartgrondig pessimisme, en zoo zullen we het in Hebbel zien.

Die hoogere graad van bewustheid toont zich naar den anderen kant als een versterkte zelfbewustheid in iederen zin. Het individu dat in zich weet den drang naar het Absolute en dien drang, gelijk zoo duidelijk uit „Werther” blijkt, weliswaar als een zwaren last, maar tegelijk als het blijk van zijn hoogheid voelt, moet heftig lijden in een maatschappij, waar alleen de distincties van geboorte en rijkdom gelden en hij, moge hij zich in zijn smachten tot het goddelijke voelen reiken, alleen naar zijn naam en zijn geboorte wordt geacht, als „rôtureur”, geminacht door een verwaten en holhoofdige aristocratische kaste. Zoolang het maatschappelijk instinct tot de levende werkelijkheid hoorde, de maatschappelijke distincties als realiteiten werden gevoeld, dus realiteiten waren, kon het genie voor den edelman buigen zonder iets van zijn geluk en iets van zijn waardigheid

in te boeten. Doch een nieuwe maatstaf, nieuwe onderscheidingen zijn gegroeid in een nieuw geslacht, dat de vernieuwde drang van de Eenheid naar zichzelf, die doodsdwang is, reproduceert en dat dus het instinct, 't welk aan de dingen om hun nut en om hun eenmaal daar-zijn hangt, geheel en al mist. Als de Eenheid eigen zelf-conservatisme prijs geeft, dan is er in de (uitnemende) menschen geen conservatisme meer, geen instincten-van-behoud, maar al feller een drang naar redelijkheid, naar het toetsen van alle gangbare waardebepalingen aan de redelijkheid, het stellen van onderscheidingen op redelijken grondslag die daarna, buiten het toedoen en ver voorbij het oogmerk van hen, die ze stellen, altijd opgeheven kunnen en zullen worden. Een der eerste resultaten is de erkenning van de persoonlijke superioriteit op grond van de persoonlijke waarde, als eenige maatstaf, zonder aanzien van rang en fortuin — iets waaraan de zeventiende eeuw eenvoudig niet dacht — en dat gevoel tezamen met het diep besef van ontoereikendheid tegenover het Goddelijke, vormt het dan zoo veelvuldig voorkomende Werther-temperament, saamgeknoot uit de fierheid en de zelfverguizende melancholie, hoogheid tegenover de grooten der aarde en deemoed jegens God, die zoo duidelijk blijken in het relaas van Werthers zelfmoord en zijn begrafenis. ¹⁾

1) Dat de wijze waarop Werther volgens eigen besluit ten grave werd gevoerd — „handwerklieden droegen den baar, geen priester heeft hem begeleid” — niet als de gril van een overspannen jonkman, maar als een belangrijk symptoom van den tijdgeest moet worden opgevat, vindt, behalve in het voelbaar gewicht der woorden-zelf, nog een eigenaardige bevestiging in Goethe's „Dichtung und Wahrheit”:

Von Ochsenstein, der altere jener drei Brüder, deren ich oben als unserer Nachbarn gedacht war, bei seiner eingezogenen Art zu sein, während seines Lebens nicht merkwürdig geworden, desto merkwürdiger aber nach seinem Tode, indem er eine Verordnung hinterliesz, dasz er morgens früh, ganz im stillen und ohne Begleitung und Gefolg, von Handwerksleute zu Grabe

Bij die algemeene verhooging van den zelf-bewustzijns-
 graad, die het achttiende-eeuwsche individualisme in aanleg
 tot iets veel gecompliceerder maakt dan dat van de Renais-
 sance, voegt zich dan nog de erfenis van de zestiende en de
 zeventiende eeuw, van de Reformatie. We hebben gezien,
 hoe de autoritaire latere leiders van de Reformatie, in wie
 de zelfbehoudswil der Eenheid over de ontbindende Intelli-
 gentie zegevierde, de zuivere grondslagen der Reformatie
 hebben geknot en verstard, waar deze zich deden kennen als
 opheffend (ontbindend) en verwarrend — maar aan de for-
 mules hebben ze niets kunnen veranderen en den Bijbel,
 dien ze den mensch tot eigen onderzoek in handen gaven,
 hebben ze nimmermeer terug kunnen vorderen. Zoolang de
 gemeente daarin alleen las, wat de voorgangers wilden dat
 ze lezen zouden — en dit geschiedde, zoolang het autoriteiten-
 geloof levend was en de autoriteiten hunnerzijds blind —
 werd het „gevaarlijke” van dat erfdeel even weinig gevoeld
 als het gevaarlijke van Plutarchus, als het gevaarlijke der
 formule van Descartes, maar het openbaarde zich, toen een
 nieuw geslacht er niet meer in las wat anderen wilden, maar
 wat de eigen oogen bij voorbaat zagen en het eigen hart bij
 voorbaat beleed — zoodat ze dan ook overal elders de beves-
 tiging daarvan zouden hebben gevonden. Zoo begonnen
 dan ook in het achttiende-eeuwsche individualisme de door
 de Reformatie in letterlijken zin v a s t g e l e g d e gedachten

gebracht sein wolle. Es geschah, und diese Handlung erregte in der Stadt,
 wo man an prunkhafte Leichenbegängnisse gewöhnt war, groszes Aufsehn.”
*„Ich führe diesen Umstand an, weil er eins der frühern Symptone jener
 Gesinnungen von Demut und Gleichstellung darbietet, die sich in der zweiten
 Hälfte des vorigen Jahrhunderts von oben herein auf so manche Weise
 gezeigt haben und in so unerwartete Wirkungen ausgeschlagen sind.”* De
 laatste woorden toonen duidelijk, hoezeer Goethe den algemeenen zin van
 zulke schijnbaar-bijkomstige feiten en gebeurtenissen heeft gevat. (Cursi-
 veering van ons).

van zedelijke aansprakelijkheid op christelijken grondslag zich wederom los te werken — van star-uniform weer beweeglijk, vloeiend, veelzijdig, individualistisch te worden — en nam het individualisme in zeer velen, o.a. in Lessing en in Rousseau, een ethisch, christelijk karakter aan.

Zoo zullen we, aan de hand van verschillende personen en feiten, nog andere karakteristieke verschillen kunnen opsporen, houden we ons voorloopig bij de groote overeenkomst tusschen de beide mouvementen.

Zoo goed als het vroeg-christelijke individualisme, in zijn neiging tot opheffen van dogmatieke gesteldheden, de „Verzoeningsleer”, het Deïsme van Philo — en daarna het Renaissance-individualisme, in gelijksoortigen opheffingsdrang het Deïsme van Pico heeft voortgebracht, zoo brengt de achttiende eeuw reeds in haar aanvang het Deïsme van Toland en Shaftesbury voort. Philo trachtte, als Jood, de Mozaïsche voorschriften allegorisch en symbolisch te verklaren, uit te heffen boven hun aard van begrensd-maatschappelijke wet van onwrikbare stelligheid, tot een openbaringswijze van de Goddelijke Wijsheid, in wezen één met de wijsheid van Plato en met die tezamen dan ook in de Wijsheid op-te-heffen. Het maatschappelijk-kerkelijk instinct verfoeit van nature zulk een „verzoening”, verzet zich uit een innerlijke aandrif, die de drager volgt, maar niet begrijpt, tegen alles wat naar „verlegging van de grenssteen”, naar opheffing van gesteldheden, dat is naar zelfopheffing, zweemt! Het fundamenteel onmaatschappelijke karakter van de achttiende eeuw verraadt zich dus weer onmiddellijk in de behoefte van een Lord Shaftesbury om te „verzoenen”, om te symboliseeren, om bijvoorbeeld het voor de rede onverteerbare en onbegrijpbare — maar als distinctie en merkteeken eener collectiviteit niets te minder bruikbare en daarom niets te

minder gretig aanvaarde en verdedigde — dogma der Drie-Eenheid op-te-heffen tot een Drie-Eenheid van Waarheid, Goedheid en Schoonheid — een bijzonder stoute gedachte voor een tijd, die toch nog steeds met beide beenen vast zat in het moeras van de theologie.

Overall wordt het begrens-dogmatische vervangen door het onbegrens-d-symbolische en dit is in zijn onbegrens-dheid dan ook wel zoo algemeen, dat het zich in vele verschillende temperamenten tot vele verschillende karakters vormen kan, zooals de individualistische periode, welke wij thans gaan beschrijven, ons overvloediglijk te zien geeft.

In de eerste plaats werd Deïsme het aangewezen geloof van de velen, die eigenlijk geen „geloof” in den ouden zin meer van noode hadden, en in wie de zeventiende-eeuwsche theologische belangstelling reeds plaats maakte voor de achttiende-eeuwsche natuurwetenschappelijke belangstelling, dat is weer: het zeventiende-eeuwsche kerkelijk-maatschappelijke instinct, voor het achttiende-eeuwsche individualistische instinct. De Natuur, we zagen het en zeiden het herhaaldelijk, is de vijandin der kerken en collectiviteiten; in de kerk, van de theologie, leert de mensch, dat hij (en de zijnen) alleen boven anderen gelijk heeft, dat hij (met de zijnen) alleen boven anderen uitverkoren is, door het aannemen van bepaalde dogma's, het volgen van bepaalde wegen. „Opdat het u wel ga” is de eenige leus; hier als overall in de collectiviteit is het slechts te doen om „to be easy here and happy afterwards”, waarvoor gehoorzaamheid, volgzzaamheid de voorwaarden zijn. De kennis van en de liefde tot de natuur (die veel later op haar beurt gedogmatiseerd zal worden en dan ook in dien zin geen baten meer afwerpt!) verlost den mensch van die pretenties en die wanen, maakt hem vrij in een besef van zijn onvrijheid, hoog in een besef van zijn nederigheid en

nietswaardigheid, waaruit geen volgbaar nakomen van bepaalde wetten hem tot beteren staat verheffen kan, maar alleen het persoonlijke streven naar persoonlijke volmaking op individualistischen grondslag. Doch dit is alreeds pantheïsme en daartoe reiken slechts de weinigen. In het algemeen verhoudt zich het achttiende-eeuwsch Deïsme tot de zeventiende-eeuwsche dogmatieke theologie als het midden-negentiende-eeuwsch positivisme tot de vroeg-negentiende-eeuwsche Roomsche romantiek. De belangstelling is verlegd. Het „hiernamaals”, met zijn „loon” en „straf”, de Schrift, waaruit een iegelijk zijn „gelijk”, dat is zijn recht op gehoorzaamheid van anderen en macht voor zichzelf komt puren, is er niet langer het zwaartepunt van, doch het hier-beneden, met zijn leerrijke wonderen en onontgonnen schatkamers vol kostelijke kennis. Men eert nog vagelijk den Schepper als den grooten Bouwmeester, maar wijdt zich dan verder aan wat kenbaar en doorgrondbaar schijnt. Aan deze weinig-speculatieve zijde van het Deïsme beantwoordt de weinig-speculatieve, materialistisch-sensualistische filosofie van Locke. Zij is de filosofie voor een geslacht van ontdekkingsreizigers en natuurvorschers. Want ook hier is weer een trek van gemeenschappelijkheid tusschen achttiende-eeuwsch en Renaissance-individualisme; beide perioden zetten zich in met groote ontdekkingsreizen, beide beteekenen ook in dien zin: Ontdekking van Mensch en Wereld. En dezelfde practische geesten, die in een periode van theologische belangstelling hun „leiddraden tot de Eeuwigheid” schrijven, komen in een deïstisch-natuurwetenschappelijke periode tot een materialistische filosofie.

Het Individualistische, anti-maatschappelijke karakter van het Deïsme werd in Engeland onmiddellijk onderkend en derhalve werd het van overheidswege onderdrukt. Vrome lieden lieten legaten na voor de bekeering der Joden en

voor de bestrijding der deïsten en atheïsten. De Engelsche zin voor den „gulden middenweg”, waardoor Engeland noch de uitersten van autoritair dwang, noch die van revolutionnaire eigenwilligheid in hun volle scherpte heeft gekend, schoon het groote rythme zich daar zoo goed als elders liet gelden — hield de Kerk als nuttige instelling in stand en in eere bij velen, die door hun inzichten de Kerk ruimschoots ontwassen waren. Voltaire stond verbaasd, toen hij vernam dat Newton een „Ariaan” was geweest en de groote Deïstische filosofen, Locke en Hume konden zich evenmin van het maatschappelijk instinct, dat de Kerk als een nuttige noodzaak voelt, geheel vrijmaken en deden in die richting herhaaldelijk concessies.

Die zin voor het gematigde en evenwichtige, waarbij mensch en maatschappij beiden tamelijk gezond kunnen blijven, blijkt wel heel duidelijk uit den geest der toonaangevende moralisten van die dagen, de Spectatoriale grootheden Addison en Richardson. Tusschen het verheven Spinozistisch Pantheïsme en de daarmee samenhangende moraal, het latere idealisme van Rousseau en zijn geestverwanten eenerzijds — de glimlachende corruptie en gewetenlooze lichtzinnigheid gedurende de Restauratie der Stuarts anderzijds, is deze soort nuttigheidsgodsdienst, deze zedelijke eerste hulp bij ongelukken, met als hoogste oogmerk „to be easy here and happy afterwards” — de moraal van de gematigdheid en van het fatsoen, van de Christelijkheid, die succes en rijkdom geenszins buitensluit, deze juist in het uitzicht stelt, als loon voor vlijt en braafheid, zooals Addisons eigen lofzangen op den schelm Marlborough, zijn vleierij van den hofpoët Dryden, zijn op die wijze verkregen jaargeld van den koning en zijn staatssecretarisschap van Ierland hem volstrekt niet hebben belet van zichzelf op zijn doodbed te getuigen: „Hier sterft een Christen.”

Waar nu dit soort maatschappelijk Christendom de overhand hield in Engeland, daar kan het niet verbazen dat hetzelfde land, 't welk de Fransche revolutionnaires bij wijze van spreken hielp aan hun filosofie, later de wijkplaats werd voor de verdreven Fransche aristocraten. De zin voor het nuttige, het maatschappelijke zegevierde over het revolutionnaire individualisme, in hoe glorieuze vlammen het later ook oplaaien zou. Anders ging het in Frankrijk.

Indertijd, over de Renaissance sprekend, zagen we de door het Humanisme opgezette taak noodzakelijkerwijs in tweeën vallen, in Renaissance en Reformatie. Het optreden tegen de toenmalige almachtige Kerk-Maatschappij was zulk een levensgevaarlijk werk, dat dit alleen door de voor het leven en zijn verlokkingen onverschilligen, door de geboren martelaars-temperamenten kon worden verricht. In de onartistieke geringschatting voor uiterlijke schoonheid, weelde en praal die Thomas Morus als karaktertrek van zijn Utopiërs noemt — en roemt; want elk maakt van zijn nood een deugd — herkenden we reeds in aanleg den man, die voor Hendrik VIII later niet wijken en als martelaar rustig sterven zou — in Erasmus' levenslustigen aard, zijn æsthetische verfijning, zijn zin voor tafelgeneucht en geestigen tafelkout zijn ongeschiktheid tot dat martelaarschap.

Deze scherpe verschillen laten zich in het onderhavig individualistisch mouvement niet in die mate meer gelden, het voeren van oppositie was niet zóó levensgevaarlijk meer. De Renaissance had „verdraagzaamheid” ervaren en geformuleerd, de zeventiende eeuw had deze weliswaar geloofchend, maar het woord, de Idee kon niet uitgewischt worden; juist als de Idee van gewetensvrijheid, was die van verdraagzaamheid slechts „vast-gelegd” — kon zich weer loswerken, en behoeftte zelfs in haar verstarde staat de vijanden van de Kerk voor haar allerergste excessen. De opheffing

van het Edict van Nantes spreekt niet bepaald van verdraagzaamheid, maar een Bartholomeusnacht was toch in 1685 niet wel denkbaar. Ongetwijfeld heeft menig Jezuïet Voltaire hartgrondig naar folterbank en brandstapel verwenscht — maar menigeen ook was geneigd zich te schamen over diezelfde driften, die anderen eenmaal in trots en oprechtheid hadden beleden en uitgevierd. Dat was het verschil. Doch opjagen, verontrusten, verbannen en belasteren waren en bleven het deel van wie zich verzetten dorsten, en zoo vinden we dan dezelfde onverschilligheid voor het leven en zijn genietingen, die de kracht was van den oudsten Christen-martelaar en van den lateren Reformator, in verband met hunne bestemming, toch weer terug in temperamenten als Lessing en Rousseau, die dan van het Luther-type — tegenover Goethe en Voltaire, die meer van het Erasmus-type zijn, meer intellectueel en minder apostolisch, in wezen dus toch hetzelfde verschil.

Maar in dit nieuwe mouvement is er een ander verschil, een andere lijn waarlangs de werkzame geesten uiteenvallen in verschillende kampen: één kamp dat de groote geestelijke vrijmaking voltrok en een dat de groote maatschappelijke vrijmaking voltrok, een dat de grondslagen legde tot het moderne denken en voelen — dat is: waarin zich de Eenheid het eerst onder deze vormen aan zich zelf openbaarde — en één dat, op dezelfde wijze opgevat, de grondslagen legde van de moderne rechtsopvattingen, de groep van de Duitsche Hamlets, en de groep van de Fransche Don Quichotte's — de laatste de groep, die (her)stelt, de eerste de groep, die opheft.

De algemeen-individualistische begrippen en opvattingen van betrekkelijkheid en verdraagzaamheid, van gelijkheid en vrijheid namen derhalve in Frankrijk die zoogenaamd materialistische vormen aan, omdat Frankrijk van ouds het

land van de daden, de Fransche geest de tot daden meer dan tot bespiegelen aangelegde, als de Romeinsche meer dan als de Grieksche schijnt te moeten wezen — wat in een tijdperk van algemeen anti-maatschappelijk streven dan leidt tot het aanstoken van revoluties — waartegenover de Duitsche geest meer tot bespiegelen, minder tot daden schijnt geneigd, meer tot veelzijdig peinzen dan tot eenzijdig handelen, een verschil 't welk bij fundamenteele overeenkomst van levensopvatting bij lange na niet zoo groot is als het schijnt en als propagandisten van nationalistische denkbeelden en idealen het wel willen doen voorkomen en reeds een veel geringer verschil dan er bijvoorbeeld bestaat tusschen een Duitscher van 1750 en een Duitscher van 1918. We komen hierop terug.

Als men dus van Engeland kan zeggen dat de filosofie er wordt neergehaald tot het practische leven, tot een catechismus en een leidraad „to be easy here and happy afterwards,” dan kan men van Frankrijk zeggen dat men daar dat practische leven tracht op te heffen tot de filosofie en met het daarin goed en geldig geachte in daadwerkelijke overeenstemming te brengen — terwijl dan in Duitschland filosofie en leven uit elkaar gehouden worden, in het zuivere begrip, dat het een zich niet zonder scha tot het ander opheffen, noch het ander tot het een zich neerhalen laat — een zuiver begrip vol netelige consequenties.

In overeenstemming met die „arbeidsverdeeling” werd het oorspronkelijk Deïsme in Frankrijk: materialisme, overwegende belangstelling in het „geschapene” zonder veel bekommring omtrent den Maker, belangstelling in mensch, maatschappij en natuur, drang om te kennen, te doorgronden, te weten en vooral om in overeenstemming daarmee en op de aldus verworven basis te handelen. In Engeland zakte het hoe langer hoe meer tot Kerkverband en Kerkbelijdenis

terug — in Duitschland daarentegen hief zich het Deïsme tot pantheïsme op, aanvankelijk onbewust, dan onbeleden, ten slotte bewust en beleden. Dit kon niet uitblijven. In de vaag-monotheïstische opvatting van het Deïsme, waar „God” zich eigenlijk nergens bevindt, kan de doordenkende geen vrede vinden, evenmin in het materialistisch atheïsme, dat voor „God” onverschillig is, omdat het een andere taak te verrichten, een andere functie te vervullen heeft — en zoo moest het dan door de formule „God is in alles”, die het onderscheid tusschen Schepper en Schepping, de laatste, de groote, fundamenteele distinctie niet opheffen kan, noodzakelijkerwijs komen tot het pantheïstische „God is alles”, waarin de volkomen Eenheid is bereikt, alle dualisme weggevallen, alle distinctie opgeheven, zelfs die tusschen Schepper en schepsel, tusschen Geest en Stof, en daarmee tusschen Goed en Kwaad, tusschen „minder” en „beter”.

Zoo beleefden het de Duitsche Hamlets, dichters en denkers, min of meer volledig, naar de mate hunner geestelijke krachten. Want altijd en in alles „pantheïstisch” te voelen, is den uit distinctie-wil ontstanen, krachtens distinctie-drang levenden mensch een ondoenlijkheid, hij mag niet, kan niet voortdurend de Eenheid begrijpen, dit begrijpen ware zijn, ware de dood van den mensch als individu. Het gaat hem op het allerbest zooals het Faust met den Aardgeest ging:

„Hab’ ich die Kraft, dich anzuziehen besessen,

So hatt’ ich dich zu halten keine Kraft.”

Daarbij stond iedere collectiviteit, kerkelijke en maatschappelijke, dreigend tegen het bewuste en beleden pantheïsme gekant. Want pantheïsme en atheïsme golden gelijkelijk verderfelijk en beteekenen in de collectiviteit ook beide inderdaad een afwijzen van algemeene moraal, waartegenover de „atheïst” onbewust en de pantheïst bewust

de uitsluitende zedelijke aansprakelijkheid van den mensch tegenover zijn eigen innerlijken God, zijn eigen geweten belijdt. Zóó weinig dorst men dit uiterste van individualisme, waarin God-en-Ik samenvallen, waarin alle gedachte aan straf en belooning is opgeheven in de formule „deugd is geluk” — zoo weinig dorst men dit aan, want zoo weinig begreep men het eigenlijk zelf, dat Mozes Mendelssohn — zelf om zijn Talmud en Thoracritiek de Joodsche Luther geheeten! — zijn vriend Lessing na diens dood meende te moeten verdedigen tegen de „beschuldiging” dat Lessing pantheïst was geweest. Bewust en rijp pantheïsme is dan ook wel het einde van den weg, van de keten der onverbiddelijke consequenties, waartoe de onbepemmerde Rede, eenmaal zich aan „geopenbaarde Waarheden” ontworsteld hebbende, waartoe de Eenheid, eenmaal uit zelfvergetelheid tot zelfherkenning ontwaakt, noodzakelijkerwijs zichzelf moest voeren, het volmaakte Eenheidsbesef, 't welk als Spinozistisch pantheïsme de Eenheid van Schepper en Schepping, als Kantiaansche filosofie de Eenheid van Subject en Object ervaren en beleden heeft.

Doch ineens kon het daartoe niet komen. Het uitspreken eener formule valt licht genoeg, maar een formule te begrijpen, uit te bouwen, toe te passen, tot werkelijkheid te maken, zoodanig dat niet voortdurend de zoekende onbewust zichzelf weerspreekt (de bewuste zelfweerlegging is juist de echte redelijke werkzaamheid) daartoe was toentertijd een menschenleven, een enkel menschengeslacht niet toereikend. Elk volgend geslacht voegde dus bij de tot gemeengoed verwerkte erfenis van het vorige geslacht de resultaten van eigen, gestadige overdenking — dit proces, naar zelfopheffing wijzend, ging gepaard met een afneming der collectieve instincten en zoo konden, durfden dan pas de achterkleinkinderen de gedachten hunner overgrootvaders

ten volle realiseeren; de Eenheid, in de eersten tot een dage-
raad van zelfontdekking gekomen, klimt in de laatsten tot
den vollen dag. Descartes sprak het woord uit van den twij-
fel, door velen, elk naar zijn aard, overgenomen en herhaald,
Bayle en zijn geestverwanten bezaten de formule van de
betrekkelijkheid — beide waren ook reeds het deel der
Renaissance geweest — doch pas de volslagen filosofen der
latere geslachten konden, mochten die wegen ten einde toe
gaan. Wie de sterk-pantheïstisch-getinte beschouwingen
van Schiller over „God” en „Natuur” leest, stuit telkens op
monotheïstische ketterijen, op een onvermogen „God” en
„Wereld” werkelijk, voortdurend en natuurlijk (dat is:
zonder gespannen verstandelijke zelfcontrôle) als één te
begrijpen en niet te scheiden — Schiller voelt zich zelfs nog
en noemt zich nog bij ettelijke gelegenheden: Protestant!
In hem is het pantheïsme nog maar zeer onrijp — in de
geesten van Kant en Goethe nadert het pas de grenzen van
het menschelijk vermogen om de Eenheid natuurlijkerwijs
te vatten en te beleven, vermogen, waarvan we moeten vree-
zen, dat het ook in de grootsten toch nimmer heel groot
kan zijn.

De geestesbeweging, welke aan dien vollen bloei vooraf-
ging, heeft men zeer eigenaardig „Aufklärung” genoemd —
ze is, van de Eenheid uit, een afrukken van oude blinddoe-
ken, ze is als het breken van ijskorst en eierschaal, waar-
onderuit het verstolde en verstilde leven tot nieuwe beweeg-
lijkheid ontwaakt. Dat de „poëzie des levens” het daarbij
zwaar te verantwoorden kreeg, dat de „wieders” van het
onkruid des bijgeloofs ook de bloempjes des geloofs hebben
uitgerukt, zooals Heine het uitdrukt, dit alles kon niet uit-
blijven. Hoogelijk onbillijk zou het zijn, den mannen van de
Aufklärung te verwijten dat ze het leven ontluiserd hebben
— maar die onbillijkheid was weer billijk in hun directe

nakomelingschap. Tegenover de theologische absurditeit en der theologen tyrannie van de zeventiende eeuw stelde de Aufklärung, die later vooral in Berlijn tot bloei kwam, waar „de boekhandelaren Nicolai en Frederik de Groote, het gekroonde materialisme, den sceptor zwaaiden,” om met Heine te spreken, de negatieve, heilzame werkzaamheid van weerspreken, bespotten en loochenen. Was ze daarin niet „te ver” gegaan, dan was ze ook niet ver genoeg gegaan. Om iets te kunnen uitroeien, moet men het haten en wie iets haat, ziet er de deugden, de voordeelen, de goede kanten niet van. Liefde en haat zijn de werkdadige krachten, waaraan de gematigdheid van nature vreemd moet zijn. De matiging bewerkstelligt zichzelf in hun resultante, zij-zelf kunnen, mogen die niet betrachten. De zoogenaamde pedanterie van de leiders der Aufklärung is van alle tijden — want altijd en overal hebben menschen zich ingebeeld dat zij-zelf het Licht ontstaken, waarin ze het absurde en verdraaide van andermans redenen herkenden — wij voor ons begrijpen echter, dat er geen sprake was van een persoonlijke superioriteit van elken achttiende-eeuwschen twijfelaar, boven elken zeventiende-eeuwschen geloovige; de eerste was eenvoudig in de vernieuwde zelfherkenning en zelfbestreving van de Eenheid buiten eigen toedoen innerlijk bevrijd. De zeventiende-eeuwer was niet minder groot in zijn geloof dan de achttiende-eeuwer in zijn twijfel — maar in de achttiende eeuw beduidde geloof op den ouden grondslag wel inferioriteit, gebleken onvatbaarheid om in de voorhoede te gaan, de Eenheid in haar nieuwe bestreving te weerspiegelen. In de zeventiende eeuw was men tot het geloof, in de achttiende tot den twijfel de „uitverkorene”. Wanneer we lezen, dat de goede Nicolai het woord „engel” als koosnaam in zijn huis verbood, omdat het hem aan „barbaarsch bijgeloof” herinnerde, dan kunnen we den afkeer van het geslacht dat na

hem kwam, van den jongen Schiller en den jongen Goethe begrijpen, ook nog den haat van de daarna komende vroeg-katholieke Romantische school, die immers juist weer zoo iets geheel anders zoeken zou — totdat dan Heine, de groote vertegenwoordiger van de laat-Romantische, de zoogenaamde Protestant-Romantische school, de samenvatting van al het voorafgegane vóór- en tegen, ja en neen, de humorist en bewonderaar van Hegel, de Aufklärung dan eindelijk haar recht heeft doen wedervaren. Haat noch liefde konden hem meer dienen, die aan andere bronnen zijn natuurlijk wezen bekrachtigen moest, daarom was hij van haat en van liefde bevrijd. De taak der vorige geslachten was, elk zijnerzijds een afzonderlijk deel te vervullen in het groote proces, de emancipatie van het Ik, en ze moesten daartoe, juist omdat en in zoover ze werkdadig waren, het inzicht in den onderlingen samenhang der elkaar schijnbaar-weerstrevende en bestrijdende groepen missen. De achttiende eeuw heeft nog geen geesten voortgebracht, die volharden kunnen in wat ze zelf een eenzijdigheid weten en wier hartstocht ook zonder illusies toereikend blijft — daartoe moest een nog weer verder tijdperk zijn vervulling krijgen. Daarom konden de jonge pantheïsten in de Aufklärung-mannen niet hun eigen wegbereiders, hun noodzakelijke voorloopers zien. Evenals de Renaissance toont de achttiende eeuw voorbeelden te over van mensen die elkaars in wezen overeenkomende werkzaamheid niet begrepen en niet waardeerden, omdat ze alleen hun eigen deel in het algemeene vrijmakingsproces als het eene-noodige, en eenig-belangrijke beschouwden. Zoo hebben Lessing en Voltaire, de beide „pioniers voor verdraagzaamheid”, elkaar gehaat om hun verschillende æsthetische inzichten. Lessing vond in Shakespeare, de ongebonden, vrije menschelijkheid, zijn eigen ethisch-æsthetische idealen terug, Voltaire, in ander opzicht vrijgemaakt, maar

in aesthetisch opzicht aan de oude orde verkleefd, bleef blind voor de innerlijke overeenkomst tusschen eigen geest en Shakespeare's geest. Hij schimpte Shakespeare een Engelschen clown en noemde „Hamlet” en „Romeo” nauwelijks duidbaar voor een gehoor van Italiaansche matrozen! Frederik de Groot, als Voltaire en onder diens leiding — slechts mogelijk door eigen aard — evenzoo aan de zeventiende-eeuwsche Fransche æsthetiek verkleefd, weerstreefde in de opkomende letterkunde en filosofie van zijn land — weerstreving zoo duidelijk blijkend uit de fameuze brochure van 1781, waarin hij o.a. den jongen Goethe lesjes geeft en de les leest! — een deel van zijn eigen wezen. Want ook zijn eigen wezen was individualistisch en hij behoort als vorst tot het type van Lorenzo de Medicis, niet tot dat van Lodewijk XIV. Hij was redelijk en in menig opzicht realistisch. Voor zoover hij leefde en leven wilde, dus „distinctie” als zelfbehoud van noode had, zocht hij de onmaatschappelijke intellectuele en zedelijke, de persoonlijke distinctie. Tegenover de hofpraal en het hofceremonieel stond hij veel meer als een Lodewijk XI dan als een Karel van Bourgondië, veel meer als een Renaissance-vorst dan als een zeventiende-eeuwsch vorst, een maatschappelijk vorst, die zich alleen in en door praal en dogmatisch ceremonieel in de uniformiteit, waartoe hij behoort, van zijn onderdanen onderscheidt, zooals dezen zich onderling ook alleen daardoor onderscheiden en wiens wezen-van-vorst dus daaruit als het ware is opgebouwd, voor wien praal en ceremonieel derhalve realiteiten zijn. Redelijk besef van verhoudingen deed hem breken met het dogma zijner goddelijkheid: hij heeft zich „den eersten dienaar van zijn volk” genoemd. Redelijkheid, realisme deed hem het fictieve, onwezenlijke der menschelijke majesteit tegenover het reële, wezenlijke der goddelijke majesteit onderscheiden; hij verbood, dat men hem in de

officieele gebeden „Majesteit” zou noemen, het officieele gebed moest luiden: „Zegen den Koning, Uwen knecht”. Welk een verschil met den geest van de zeventiende-eeuwsche Fransche koningen, die God bijna als hun knecht beschouwen, de bekrachtiger van hun besluiten, de heiliger van hun daden! De groote trek van Renaissancistische-achttiende-eeuwsche verdraagzaamheid spreekt ook in hem: laat elkeen in mijn rijk op eigen wijze zalig worden. Uit het feit dat hij als jongen vaak een Franschen roman mee naar de Kerk nam, dien hij in zwart marokijn had laten binden om zijn strengen vader te doen gelooven dat het een Luthersch gezangboek was, blijkt volstrekt niet dat hij een minder religieus man was dan de „goed-katholieke” Lodewijk XIV, wel, dat in hem het autoriteits-instinct, collectiviteits-instinct als kerkelijk instinct verminderd was. Dat Frederik de Groote Lessing zóó miskende, dat een zijner vurigste bewonderaars, Gleim, er „wild” bij werd, en hem passeerde als koninklijk Pruisisch bibliothecaris ten gunste van een middelmatig Franschman is wellicht het helderste bewijs hoezeer menschen in hun tijdgenooten voortdurend hun eigen wezen weerstreven moeten!

Het is van algemeene bekendheid dat Frederik de Groote zijn landgenooten de wetten wilde voorschrijven op taalkundig, litterair en natuurfilosofisch gebied, dat hij het Duitsch wilde Italianiseeren en zoo meer, maar hij deed dit niet in zijn hoedanigheid van heerscher, maar in die van man, die het beter meent te weten dan anderen. Zijn apodictisch optreden was niet op een besef van maatschappelijke, maar op een besef van persoonlijke superioriteit gebaseerd. In den van nature hoogmoedige doet zich individualisme voor als zelfoverschatting en zelfverheerlijking, zoo goed als het den van nature immoreele of amoreele tot een overweldiger maakt — maar deze hoogmoed en deze „slechtheid” zijn weer

in zooverre redelijk, dat ze erkend en verantwoord worden, dat ze berusten op realiteiten, terwijl in den egocentrische de hoogmoed berust op de collectieve fictie van de superioriteit der geboorte of van het fortuin, en de slechtheid gepaard gaat met een mateloos gevoel van zedelijke meerderheid.

Om al deze individualistische, redelijke trekken — waar toe we ook een ingeschapen afkeer van juridische en theologische subtiliteiten rekenen en een sterke neiging den onafhankelijk-zoekenden, ruim-denkenenden geest boven den vakman de voorkeur te geven — heeft Carlyle, we zeiden het eerder, Frederik den Grooten een „gekroonde realiteit” genoemd — en dit sluit volkomen op wat we naar aanleiding van Macchiavelli indertijd van realisten en realisme hebben gezegd. Den Vorst van het andere type, den maatschappelijken vorst bij „Gods Gratie”, waarvan Lodewijk XIV de meest markante vertegenwoordiger is, hebben we dan ook met het volste recht een „gekroonde fictie” genoemd.

Zoo zien we dus de gesteldheden in het godsdienstige (de dogma's, die niet zoozeer „geloofsartikelen” dan wel distinctiemiddelen zijn, waardoor de kerkelijke collectiviteiten zich van elkaar onderscheiden, waardoor ze dus bestaan), omgezet, versmolten, opgeheven worden tot Deïsme en pantheïsme — en de met hen samenhangende moreele dogma's moeten krachtens hetzelfde proces deelen in hetzelfde lot. We zeiden en toonden eerder aan, dat een individualistisch mouvement altijd inzet met de vervanging van de in de uniformiteit bestaande gesteldheden en stelligheden op ethisch gebied, waarbij „nut” het werkende richtsnoer is, waarbij op daden en niet op drijfveeren, op uitkomsten en niet op oogmerken wordt gelet — door nieuwe waardeeringen (nieuw en altijd oud) op den grondslag der beoordeeling van motieven en oogmerken. Dit verschijnsel deed zich reeds voor in Rochefoucauld en stempelt dezen tot achttiende-

eeuwer. In Pierre Bayle vindt het voortzetting, waar hij onderscheid maakt tusschen schijn-Christenen en Christenen en liefdeloosheid noemt als de ergste ketterij. Dat die uiting in hooge mate „onrechtzinnig” is, en op zichzelf een doodelijke ketterij in het oog van elken kerkelijke, dat liefdeloosheid en harteloosheid zich immer verdroegen en nog steeds uitnemend verdragen met strikte „rechtzinnigheid”, behoeft geen betoog. De door Bayle gemaakte onderscheiding geldt in orthodoxe kringen nog steeds als een even erge ketterij (en volkomen terecht) als het antwoord, dat in onze dagen een dominee gaf aan een „rechtzinnigen” boer op zijn vraag of hij wel lid van een coöperatie mocht worden en of met het „Teeken des Beestes” in de Openbaring niet is bedoeld het lidmaatschap van een coöperatie — dat hij maar liever zijn rogge en tarwe behoorlijk aan de regeering opleveren moest! Zulk een antwoord heeft met „zaligheid” en „godsdienst” niets te maken en zou door elken „atheïst” gegeven kunnen zijn — het bewijst dan ook alleen, dat alle modernisme slecht gedurfd en onrijp atheïsme of pantheïsme, en de moderne dominee een tastbare tweeslachtigheid is.

Het veranderd inzicht in de natuur van de zonde, het besef dat niet dogma’s, maar daden iemand tot Christen maken, voert dan in een verder stadium tot een gevoel van gemeenschappelijke medeplichtigheid aan gemeenschappelijk kwaad; daarmee samenhangend openbaart zich afkeer van maatschappelijk-kerkelijke schijndeugd en vooral ook afkeer en walging van het maatschappelijk optimisme. Het scherpe ageeren tegen „officieel optimisme” is, we zeiden het reeds, een opvallende trek in het anti-maatschappelijk individualisme van de achttiende eeuw. Er is gedurende den oorlog veel en scherpelijk over dit „officieel optimisme” gesproken, in de natuurlijk ook in dit opzicht vlekkelooze „neutrale pers”, die er zelf bij toeval niet toe was verplicht! In alle

oorlogvoerende landen verbloemde de regeering mogelijke fouten der legeraanvoerders, en verheelde de zware wonden, land of leger of beiden geslagen, met geen ander doel dan der critiek den mond te snoeren en eigen standpunt ongehinderd door te zetten.

Ook hier blijkt weer duidelijk, dat de oorlog niets is geweest dan de brand in een altijd smeulend huis, dat het „à la guerre comme à la guerre” niets anders is dan het „les affaires sont les affaires” en dat de fundamenteele tyrannieke redeloosheid van elke collectiviteit alleen wat scherper dan in vreedstijd naar voren treedt, maar niet in en door den oorlog is ontstaan. Holland kende het „officieele optimisme” evengoed in den tijd van Max Havelaar, als Frankrijk het kende in den tijd van generaal Foch! Het „optimisme” toch is de mooie naam voor den onwil (de onmacht) van den maatschappelijke van alle tijden om het ware wezen en de noodlottige uitwerking der maatschappelijke dogma's en moreele maximen te doorgronden en eigen corruptie te aanschouwen, optimisme is dus altijd „officieel”. De maatschappelijke kunstenaar is optimistisch: hij laat steeds de deugd beloonen — den heldenmoed zegevieren, denken we aan Corneille. Dat ook Molière „optimist” is, blijkt het best uit zijn „Misanthroop”. Het pessimisme is daar als een anomalie, een afwijking, een ziekte voorgesteld. Shakespeare, de onmaatschappelijke Renaissance-kunstenaar, is pessimist; het blijkt uit zijn „Timon”, wiens pessimisme geenszins een „ziekte” is — het blijkt uit „King Lear”, wiens pessimisme evenzeer door de gebleken slechtheid van anderen wordt teweeggebracht. De socialistische kunst, voor zoover ze niet critisch tegen de bestaande maatschappij is gericht, maar zich bezighoudt met een te stichten nieuwe, dat wil zeggen, voor zoover ze stichtelijk is, is evenzeer optimistisch, maatschappelijk. Elk goed lid van een maatschappelijke collecti-

viteit moet „optimist” zijn en het leven „schoon” heeten, waarvan hij niets weet noch iets weten wil — daar hij immers elkeen, die hem tracht naar waarheid in te lichten, als „cynicus” de deur wijst — om dengeen, die van dat „schoone leven” niets terechtbrengen kan, als misdadiger te kunnen aanklagen en straffen, of wel als „slecht” en „gemeen” te verachten. Het volkomen onvermogen, de onwil om het kwaad te erkennen als fundamenteel — en den „misdadiger” als een noodzakelijkheid — is het kenmerk van den maatschappelijke en doet zich voor als optimisme. De slaafsche gehoorzaamheid aan, de laffe vrees voor een naar eigen beeld geschapen stamgod, het in verband daarmee buitensporig ophemelen van materiele weldaden en aardsche zegeningen, is evenzeer een uiting van optimisme. Daarom en in dien zin is het materialistische, nationalistische, monotheïstische (dit alles is hetzelfde) Oud-Testamentische Jodendom optimistisch.

Van dat „obligate optimisme”, (zooals Schopenhauer het uitdrukt), is de zelfmoord de meest krasse weerlegging en dit versterkt nog den afkeer, dien de West-Europeesche monotheïst er reeds uit anderen hoofde tegen gevoelt. Wij voor ons achten den hoofdzakelijken grond van dien afkeer gelegen in het feit dat de zelfmoord een eigenmachtige handeling is, waardoor het individu bezit neemt van zichzelf, elke onderworpenheid opzegt, zoodat hij dus vooral als symptoom van individualisme wordt aangezien en gevreesd. Maar daarnaast speurt het maatschappelijk instinct in den zelfmoord een aanval op het maatschappelijk optimisme, ’t welk staande houdt, dat ieder in dit schoone leven slagen kan, die maar „braaf” en „vlijtig” is, om zich boven den niet-slagende te kunnen verheffen. Daarom geldt ook nog immer, zoo vertelt ons Galsworthy, het aanroeren van ethische en sociale vraagstukken, anders dan in het heel vage en con-

ventioneele, in de Engelsche society als „bad form”. En dit systeem van doodzwijgen alleen, maar dit dan ook volkomen, stelt den zwakken maatschappelijke in staat, met een variant op Spinoza's formule, tot „kwaad doen en blij-zijn”.

De onmaatschappelijke achttiende eeuw leerde het maatschappelijke optimisme — in dat tijdsgewricht uitteraard vervallen tot platte gemakzucht en botte zelfzucht — gegrond op de maatschappelijke schijndeugd van maatschappelijke Christenen als Joseph Addison en de zijnen, doorgronden en hartgrondig haten. En de hem ingeboren critische, individualistische zin sloeg in een man als Jonathan Swift jegens zijn Christelijke tijdgenooten tot een razernij van menschverguizing en zelfverguizing over, die in de befaamde schildering van de Yahou, het menschbeest, haar meest krasse uiting gevonden heeft. Niets van wat het zich noemende idealistische optimisme in zijn „nobeke verontwaardiging” tegen het realisme van Ibsen en Shaw heeft ingebracht, haalt in felheid bij wat deze achttiende-eeuwsche boetprediker van zijn „Christelijke” tijdgenooten heeft moeten hooren! Lilliputters schiep hij, om de kleinheid van onze deugden, Brobdignac'sche reuzen om de grootheid van onze misdrijven te demonstreeren. Voltaire's spotlach was de glimlach van een zuigeling bij den bitteren grijns, waarmee Swift zijn recepten geeft voor het klaarmaken van kleine kinderen — die men beter vetmesten en eten kan, dan ze in Ierland van honger te laten sterven. Haat en walging tegen een maatschappij, waar elkeen „Christen” heet en naar niets dan eer en rijkdom streeft, waar de kinderen worden doodgebeuld of doodgehongerd, weezen geronseld, menschen verkwanseld, zwakken vertrappt en de Coverley's, de Sentry's, de Freeports en de Honeycombs, hartig drinkend, stevig etend en jolig dansend, mooi en vroolijk want weldoorvoed en welgesteld, beschaafd en vriendelijk, want goed-gedres-

seerd, stichtelijke boeken lezend, trouw ter kerke tiggend, de waardige, navolgenswaardige Christenen voorstellen moeten — haat en walging tegen een maatschappij waar hij-zelf, zich groot wetend, in zijn opstandige jeugd de secretaris mocht wezen van een hooggeplaatste onbelangrijkheid: William Temple, wien het lustte voor Epicurus te spelen in zijn tuin en zijn dienaar te vergasten op andermans geciteerde wijsheid, haat en walging hebben in Swift die hel van pessimisme en menschenhaat gestookt, waaraan en waarin hij is te gronde gegaan. In een anderen tijd zou hij, de man van nederigen huize, zijn lot gedragen hebben, doch de menschen waren veranderd, maar vóórdát het hardnekkig maatschappelijk conservatisme gebroken was, zou het nog menigeen tot wanhoop drijven. Doch in Swift moge het critisch instinct, het individualistisch pessimisme meer dan in anderen verwoestingen hebben aangericht, in zijn *w e z e n* was het geheel van den tijd. Hoe sterk blijkt de spot met autoriteiten en hun bevoegdheden, dien we reeds in de Renaissance-litteratuur aanwezen als een symptoom van innerlijke bevrijding, in zijn „Tale of the Tub”. Want al werd het geschreven als weerlegging van Hobbes’ „Leviathan” („The Tub” is het vat, dat walvischjagers uit hun sloep werpen om de aandacht van het dier af te leiden; zoo werpt Swift den „Leviathan” zijn „Tub” toe om hem voor de lezers onschadelijk te maken) en al is het, door de voortdurende toespeling op toenmalige en speciale toestanden niet meer tot in onderdeelen voor den hedendaagschen lezer te genieten, de soort van critiek en datgene waartegen ze te velde trekt, de bijtende en ongeëvenaard-geestige sarcasmen tegen de redeverdraaiende theologen, de felle parodieën op de waarde van de Autoriteit als zoodanig — Rechter en Bischof worden beurtelings als een pak kleeren beschreven! — is van alle tijden, en herinnert, gelijk gezegd, aan de cri-

tisch-satirische litteratuur van de vroege Renaissance. De „bewijzen”, die de drie gebroeders (Peter, Martin en Jack ofwel Katholieken, Lutherschen en Puriteinen) aanvoeren om hun vervalschingen van het testament huns vaders (de Heilige Schrift) goed te praten en de hun nagelaten „jassen” (levenswijze, zedelijk gedrag) naar belang en believen te veranderen, is één voortdurende bespottung van de spitsvondigheid der theologen, waarin met vlamme openhartigheid de dingen niet worden bij hun ruwsten naam genoemd, maar uitgeschreeuwd, als walgend protest tegen maatschappelijk optimisme en maatschappelijk fatsoen, dat alles verdraait en van alles volhoudt dat het goed is, om klagers te kunnen hangen en hervormers te kunnen steenigen. Geen persoonlijke grieven, hoe zwaar ook, geen gekrenkte ijdelheid, hoe schrijnend ook, kunnen een mate van haat-hartstocht inspireeren als die welke Swift heeft bezielde; daartoe behoort een belangeloos realistisch idealisme, dat zich tegen levensvervalsching en levensverkankering gillende verzet.

Hoezer alles wat naar optimisme zweemt den critischen achttiende-eeuwer ondraaglijk was, blijkt op curieuze wijze uit Voltaire's afkeer tegen het optimisme van Leibnitz, dat als „filosofisch optimisme” toch niet meer geheel met het „obligate optimisme” van den maatschappelijken monotheïst is gelijk te stellen.

Voltaire's „Candide” is een bijtende weerlegging van dit „optimisme”, waarin de filosoof Pangloss (die Leibnitz voorstellen moet) de vreeselijkste avonturen beleeft, maar na elken ramp, die hem huid of kleeren kost, onveranderlijk verklaart, dat „alles dat is goed is.”

Indertijd, bij onze uitteraard slechts vluchtige bespreking van het Renaissance-individualisme, zagen we hoe reeds de Renaissance, in Montaigne, het „maatschappelijk optimisme” en daarmee de veroordeeling van den zelfmoord geheel te

boven komt, en we stipten toen almede aan, dat Renaissance en achttiende eeuw elkaar ook hierin naderen en verstaan. De achttiende eeuw heeft om zoo te zeggen de praktijk, de apologie en de filosofie van den zelfmoord gekend, het eerste in Goethe's „Werther” — het tweede in Rousseau's „La Nouvelle Héloïse” en het derde in Hume's „Essay on Suicide” — 't welk pas na zijn dood verscheen en toen nog met alle macht van Kerk en Gouvernement in Engeland werd onderdrukt, zoodat het slechts in zeer weinig exemplaren, en die weinige zeer moeilijk te vinden, behouden bleef, totdat er in Zwitserland een herdruk verscheen. Zoo formuleerde ook hier de filosofie de gevoelens en inzichten, welke algemeen voorhanden lagen; de filosoof „vond ze niet uit”, zijn geest spiegelde slechts zuiverder en scherper dan andere geesten een algemeen inzicht, dat was: algemeene noodwendigheid.

Dat het vonnissen van den zelfmoord volkomen samenhangt met den monotheïstisch-collectivistischen gemoedsaard, blijkt uit het bekende feit, dat de Ouden den zelfmoord nimmer veroordeeld hebben, ja, dezen eerder prezen en aanmoedigden. Plinius beschouwt als een der beste gaven der natuur het vermogen van den mensch om zelf een einde aan zijn leven te stellen, als dit hem ondraaglijk wordt, en het schijnt, dat in sommige deelen van Griekenland, o.a. op het eiland Keos, de gewoonte bestond om hem, die deugdelijke gronden tot zijn besluit aanvoeren kon, in het openbaar door den Magistraat den doodelijken scheerlingsdrank te doen toereiken. De Stoïcijnen, Seneca o.a., prezen eveneens den zelfmoord — en ook de Indiërs, de Chineezers en de Japanners voelen er niets van den kerkelijk-maatschappelijken afkeer der West-Europeanen van.

Dat het — vaak weerlegde — praatje over de lafheid van

den zelfmoord een praatje is, door schoolboekjes en dominees instinctief gecolporteerd — zal ieder erkennen, die op dit punt eigen gemoed doorzoekt — en het voorstellen van den zelfmoord als een misdaad, gelijk dat in Engeland geschiedt, druischt zoo kras in tegen het moderne rechtsgevoel, dat de wetgever zelf eigen wet voortdurend weerstreeft, sinds het persoonlijk oordeel althans eenigermate het blinde maatschappelijke instinct vervangen heeft. ¹⁾

Maar het groote „officieele” zedelijke motief van kerken en maatschappijen tegen den zelfmoord is en blijft dan toch dit, dat het den mensch niet toekomt, over eigen leven te beslissen, dat hij niet wekte, dus ook niet eigenmachtig dooven mag. Wat God schonk, kan God alleen ontnemen. En zoo iets, dan is deze redeneering, waarvan elke kerkelijk-maatschappelijke de dupe was en is, het meest krasse bewijs van hun volslagen stekeblindheid. Immers, met welk een gemak beschikken deze zelfde lieden, die van den zelfmoord zouden afzien uit de hoog-zedelijke overwegingen, dat niet menschen mogen vernietigen, wat God heeft gemaakt — met welk een gemak beschikken ze over het leven van anderen! Juist daar en in dien geestesstaat, waar de zelfmoord wordt afgekeurd, wordt het duel goedgekeurd, geprezen, aangemoedigd, het duel, die uiting van aan waanzin grenzende ijdelheid, welke bloed vergiet om een woord of een klap. En juist daar, en in dien geestesstaat, waar de zelfmoord strafbaar is, staat de doodstraf op het geringste vergrijp —; in Engeland in de negentiende eeuw stond ze op niet minder dan tweehonderd delicten — gezwezen nog van foltering, deportatie, slavenhandel, vivisectie — gezwezen heel en al van het op andere wijze, in mijnen en fabrieken,

1) En ook weer niet, sinds het collectivistische instinct in en door den oorlog opnieuw overheerscht, gelijk blijkt in een van Galsworthy's nieuwste vertellingen: „The Juryman.”

beschikken over levens, die God schiep en waarover „Hem alleen” het meesterschap toekomt!

„Death is Nature's remedy for all things, and why not Legislation's?” vraagt Dickens in de „Tale of two Cities” met grimmigen spot. Alle collectieve leugens zijn doorzichtig, voor wie maar eenmaal tot critiek (onderscheiding) is ontwaakt, maar de leugen over het „misdadige” van den zelfmoord is de doorzichtigste van allemaal. En hoe zuiver komt het uit: waar, op redelijke gronden, de zelfmoord wordt aanvaard als het supreme recht van den mensch over eigen leven, als zijn laatste uitkomst uit rampen en smarten, teleurstellingen en moeiten — zoo zegt het Plinius, zoo zegt het „Werther” — waar de mensch de beschikking over zichzelf eerlijk en openlijk herneemt, daar wordt ook onmiddellijk het duel afgekeurd, daar wordt onmiddellijk voor verzachting van de wreede rechtspleging, voor vermindering van doodstraffen gepleit, en daarin ligt dan pas eenige waarachtige eerbied voor „het leven dat God schiep” — te weten het leven van anderen, en dat dit niet in een duel om een klap, niet aan de galg om een paard behoort te eindigen —. Ja, daar verdwijnt zelfs het genot in het onmenschelijk jachtvermaak en daar verandert de verhouding van mensch en dier ten gunste van dit laatste. Montaigne begreep en billijkte den zelfmoord, maar niet de jacht en niet het duel en niet den oorlog en niet de wreede rechtspleging en niet de hoogmoedige minachting van mensch jegens dier zijner dagen — Rousseau verdedigt den zelfmoord, maar verfoeit het duel, den oorlog en het geweld van elken aard, het een gaat met het ander samen: redelijkheid, individualistisch inzicht, onderscheidend in het inconsequente en onware der schijnzedelijke maatschappelijke dogma's, die altijd, uitsluitend op nut en behoud en tucht zijn gebaseerd — en zich ontplooiend tot nederigheid en fierheid tezamen: nederigheid,

die afziet van de beschikking over eens anders leven, en zich niet, als de eerste de beste dievenvanger, „Gods werktuig” waant; fierheid, die zich het recht om over eigen leven te beschikken, met geen theologische drogredenen en juridische subtiliteiten laat ontpraten.

Maar ook op andere wijze dan in het aanvaarden en verdedigen van den zelfmoord heeft de achttiende-eeuwsche individualist het maatschappelijk-kerkelijk optimisme weerlegd, en het aloude „Dat het goed was . . .” gelogenstraft. In de maatschappelijk-moralistische litteratuur van de vorige geslachten waren de „sympathieke” karakters steeds de brave, fatsoenlijke mensen in maatschappelijken zin, veelal de nobele jonkman — denk aan Hendrik Edeling uit „Sara Burgerhardt”, — die er in slaagt, met noesten vlijt en stipten levenswandel, trouw kerkgaan, een ordentelijk huwelijk en wat daar meer bij hoort, „to be easy here and happy afterwards” — en dit alles met het verborgen, halfbewuste oogmerk, de maatschappij voor te stellen als de meest geschikte plek voor brave mensen om te slagen, gelukkig en tevreden te zijn, met daaruit voortvloeiend het recht, de ongelukkigen en ontevredenen te verachten en voor hun mislukken aansprakelijk te stellen. Daartegenover vertoont de critische achttiende-eeuwsche litteratuur eveneens meer of minder bewust, de duidelijke tendentie, om de maatschappij zoodanig voor te stellen, dat list, bedrog, slechtheid en valsheid er lichtelijk slagen, maar dat de ware deugd er wordt miskend en vertrapt. Dit beoogt reeds Rochefoucauld, dit beoogt Swift, dit beoogt elk op zijne wijze. In Sheridan’s blijspel „The School for Scandal” is de man, die de maatschappelijke achting geniet, Joseph Surface, schijnheilig en verdorven, de man, die in maatschappelijken zin mislukt, Charles Surface, de losbol en speler, is inderdaad de drager van waarachtig-edele eigenschappen: niet de brave slaagt, maar de

slechte slaagt, niet de deugd wordt beloond, maar de ondeugd wordt beloond. Tendentie, opzet, speelt bij Sheridan gewis geen rol, als zooveel te spontaner en oprechter treft de overtuiging, dat de maatschappelijke maatstaf ontoereikend en de maatschappelijke deugd ondeugdelijk is. Dit is een enorme verandering van inzicht na de zeventiende-eeuwsche deugdzame en gehoorzame helden! Maar toch is in Sheridan nog lang niet het besef der principieele onvereinigbaarheid van Christelijke deugd en Maatschappelijke deugd.

Daartoe nadert Schiller in zijn „Räuber” — 't welk aldus zulk een eigenaardigen tegenhanger vormt van Sheridan's „School for Scandal”, daar het immers ook twee broeders te zien geeft, één maatschappelijk en verdorven, één bijzonder onmaatschappelijk en niettemin in menschenlijken zin nobel. Schiller's bedoeling is dieper, maar de conclusie geldt niet voor elke maatschappij doch, naar hij meende, voor z ij n maatschappij. Want zoo er iemand was, die in de mogelijkheid van een „Blijde Wereld” geloofde, dan zeker Schiller. Maar dit toekomst-optimisme, berustend op een diep besef dat het heden door en door ondeugdelijk is, een Augias-stal, tot welks reiniging krachtige Hercules-armen vereischt worden, heeft niets gemeen met het kerkelijk-maatschappelijk optimisme, 't welk volhoudt, „dat het goed is”, juist precies omdat het van geen ingrijpende verandering weten wil. Het is er derhalve bijkans het tegendeel van, berustend op inzicht en op hoop, zij het dan op een onvoldoend inzicht en op een ongegronde hoop.

Het vervangen van maatschappelijke moraal door persoonlijk moraal, zooals we dat in het voorafgaande beschreven, lijkt op het eerste gezicht volstrekt niet onvereinigbaar met de bestaansmogelijkheid eener collectiviteit als zoodanig en is dat ook niet onmiddellijk — doch het staat

nimmer op zichzelf, en het treedt alleen op als symptoom van een geestesgesteldheid, die bij dit enkele vervangen en herstellen niet blijven kan, doch vroeg of laat, in een volgend geslacht, zichzelf verwerkelijkend, tot het opheffen van alle gesteldheden en hersteldheden komen moet. Herstellen is ook nog stellen en kan dus niet blijvend zijn. Nadat de redelijkheid, het realisme tusschen schijn-Christelijkheid en Christelijkheid, tusschen schijn-heiligheid en heiligheid grondig onderscheiden heeft, kan ze niet anders dan, doorwerkend, de beginselen zelf van Christelijkheid en heiligheid als bloot-relatief gaan opvatten, gelijk we dat eerder hebben aangetoond. Het verlangen naar een individueele moraal van Rochefoucauld, Swift, Bayle en hun geestverwanten leidt dus onverbiddelijk tot het opheffen van elke vaststaande moraal, tot de zoogenaamde Hellenistische wereldbeschouwing van Goethe, waarin voor de oude Joodsch-Christelijke moraal in het geheel geen plaats meer is.

Het kerkelijk-maatschappelijk dogma, juist omdat het buiten de redelijkheid staat, kan niet overdacht en dus niet opgeheven worden — het wordt als distinctie, als merkteeken van een collectiviteit aanvaard, verdedigd en „bewezen” eenerzijds, verworpen, aangevallen en „weerlegd” anderzijds, doch zoowel pro als contra staan de argumenten, zoo goed als hun object, geheel en al buiten de redelijkheid. Maar dit onaantastbaar karakter, dat alleen een „ja” of „neen” — geen „betrekkelijk” — toelaat, is juist de kracht van het dogma — alles wat denken is, beduidt opheffen; in de Eenheid is alle zelfherkenning reeds zelfvernietiging.

In elk gebied leidt dus de vervanging van een maatschappelijken, dogmatieken, redeloozen maastaf door een persoonlijken maastaf tot het opheffen van elken maastaf en toont het denken zijn „gevaarlijk”, ontbindend karakter.

De echt-maatschappelijke critiseert zijn koning niet —

dit blijkt duidelijk uit „Cinna” en uit „Le Cid” — hij eert in den koning de Goddelijke Macht en aanvaardt verdrukking en onrecht, zooals hij hagel en misgewas aanvaardt; algemeen-zedelijke eischen stelt hij den Heerscher niet. Hobbes op „juridische” gronden, in de negentiende eeuw nog De Bonald op „schriftuurlijke” gronden, ontkennen het recht van den onderdaan, zich over de daden van den Vorst een oordeel aan te matigen; Dante admittéert in zijn fanatische vereering voor de Romeinsche keizers geenerlei critiek, en dit alles vloeit voort uit eenzelfde onfeilbaar instinct, ’t welk speurt, dat het critiseeren van den Koning alreeds in aanleg beduidt de opheffing van het koningschap. Het is wel waar, wat Michel Angelo aanvoert bij de apologie voor zijn Brutus-verheerlijking, dat zelfs Dante in zijn hel een plaats heeft voor de tyrannen, doch dit beteekent niets. Elke maatschappelijke uit zijn afkeer van dieven en dwingelanden in het algemeen, maar hij gaat door zijn blindheid den grofsten diefstal en de meest krasse dwingelandij in de doorzichtigste vermomming, ja zelfs onvermomd, voorbij, zonder ze op te merken, wanneer ze zich maar voordoen in de maatschappelijke verhoudingen en vormen, die hij „vanzelfsprekend” vindt.

De mensch in de Renaissance begon zijn Vorst eischen te stellen, zonder daarom nog steeds zoo ver te gaan als „Junius Brutus” en als Luther, die onder bepaalde voorwaarden het verzet tegen tyrannie en machtsmisbruik voor geoorloofd hebben verklaard. Philippe de Commines bijvoorbeeld, gezant van Lodewijk XI aan het Florentijnsche Hof, daarvóór vertrouweling en dienaar van Karel van Bourgondië, een merkwaardige overgangsfiguur in zijn wankelen tusschen Middeleeuwsch collectiviteitsinstinct en autoriteitsinstinct eenerzijds, Renaissancistisch critisch individualisme anderzijds, kan in betrekking tot het aardsch gezag

nog niet verder komen dan tot het prediken van onderworpenheid aan den „wettigen heerscher” onder alle omstandigheden. Oordeel, critiek, verzet komt den „onderdaan” niet toe, en hij kan slechts hopen en vertrouwen dat God het onrecht, aan hem begaan, op den Koning wreken zal. Stelt hij zich echter tusschen de Godheid en de Majesteit, dan maakt hij zichzelf tot een misdadiger. De echte, volslagen Renaissancisten zijn inmiddels, naar we zagen, van dat vastgewortelde Middeleeuwsche „heilige ontzag” ontdaan en geven zich zonder schroom over aan een critiek, die onweershoudbaar voert tot het vonnissen en onthoofden van Lodewijk XVI.

Hetzelfde proces heeft zich dan immers weer voltrokken als in het vervangen van collectieve waardeeringen door persoonlijke waardeeringen. Men eert niet langer den Christen, maar den „waren” Christen, men gehoorzaamt niet langer den koning, maar den „goeden” koning. In dien „goeden koning” gelooft men, voor zoover men egocentrisch is, voor zoover men zich een koningschap kan denken, waaronder men zichzelf tevreden voelen zou. Op diezelfde wijze gelooven menschen in goede wetten en in een goede maatschappij. Tot het besef, dat Ayschylos uitdrukt in „de rechterhand van Macht is tyrannie” zijn er na Macchiavelli en voor Shelley niet veel meer gekomen, en Macchiavelli's besef heeft hem slechts een duivelsche reputatie opgeleverd. Doch ook hier staat het proces niet stil — en zooals op het stellen van redelijke onderscheidingen het opheffen volgt, zoo volgt op het stellen eener voorwaarde tot gehoorzaamheid het opheffen van elken algemeenen plicht tot gehoorzaamheid. Zoo leidt dus de in de Renaissance aangevangen critiek op de onaantastbaarheid van de aardsche Overheid over het getemperd-democratische sentiment van Lessing en Schiller, die het koningschap zouden willen herstellen, on-

weerhoudbaar-logisch tot het door Rousseau aanvaarde beginsel van de Volkssouvereiniteit, waarvan de uitvoering de anarchie der Fransche Revolutie moest zijn en werd. Ook hier toont zich alle critisch denken als opheffen, in het Absolute alle zelfherkenning als zelfopheffing.

Op de minachting voor officieele geleerdheid — samengaand met het wantrouwen van „officieele deugd”, het ongehoof tegenover „officieel optimisme” en de critiek op „officieele lichamen” hebben we reeds bij de Renaissance de aandacht gevestigd, en we noemden bij die gelegenheid terloops en vergelijkenderwijze de merkwaardige academische intree-rede, waarmee Schiller zijn historische colleges te Jena begon — historische, ofschoon hij toch eigenlijk medicijnen had gestudeerd. Maar is het een toeval, dat de groeiende pantheïst de Eenheid zocht en vond in de geschiedenis van het eeuwige worden — in de historie, die verleden, heden, toekomst in één band verbindt, nadat hij zelfs in de hem door een aanmatigend landsheer krachtens barbaarsche wetten opgedrongen medische studie zoo goed het ging, het princip der Eenheid had opgespoord en blootgelegd? Want bij zijn historische intree-rede sluit zijn medisch proefschrift zich op merkwaardige wijze aan: „Ueber die Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen.” Alweer dezelfde drang naar samenhang, naar Eenheid, naar opheffing van de gangbare, dogmatieke distincties, hier met name van het dualisme, dat „ziel” en „lichaam”, „mensch” en „dier” zoo lang scheidde, alle superioriteit voor de eerste bedingend, alle inferioriteit het laatste toeschuivend. En overal vertoont zich hetzelfde intellectueel pantheïsme, hetzij positief in een streven naar universeel begrijpen, hetzij negatief in een verwerpen van autoritaire bevoegdheid. Merkwaardig is in dit verband een kabinetsorder van Frederik den Grooten, in 1780 uitgevaardigd, waarin hij naar aanlei-

ding van een door hem geprojecteerde burgerlijke wetgeving verklaart, dat de heeren vak-juristen nu wel hun aureool van geheimzinnigheid zullen verliezen en van hun subtiliteitenkraam worden beroofd, maar dat hij zijnerzijds meer verwacht van het inzicht en het oordeel van kooplieden, fabrikanten en kunstenaars!

Ook Lessing heeft de officieele geleerdheid niet malsch behandeld.

En zoo is op elk gebied de levende eerbied voor het bestaande, omdat het bestaat, verdwenen, en er gaat plotseeling van de tradities niet langer meer die machtige suggestie uit, die jarenlang, eeuwenlang van de groote, oude kerkelijkmaatschappelijke tradities is uitgegaan, en die elkeen ten opzichte van de nog bestaande tradities zoo gemakkelijk in zichzelf navoelen kan — ook van datgene wat hij met de rede reeds verwerpt — zoo het hem althans niet geheel aan zelfonderscheiding ontbreekt. De Aufklärung heeft haar werk verricht en het van banden en tradities bevrijde geslacht van omstreeks 1780 voert een woord op de lippen, geduchter dan eenig wapen, een woord als een afgrond, als een verterende vlam, waarin de gansche maatschappij met al hare instellingen moet opgaan, het woord *w a a r o m*. En zeker had Bossuet gelijk, dat verstandige Overheden elkeen op den mond behooren te slaan, die het woord maar wagen te fluisteren, want het toont van elk ding zijn onhoudbaarheid aan en voert onverbiddelijk naar het Niet, naar het niet-zijn, waarin alle zijn, dat louter relatie en distinctie is, wordt opgeheven. En dit alles beduidt van den mensch uit: vermindering van collectiviteits-instinct; van de Eenheid uit: een gestadig aanzwellen van den drang naar zichzelf, naar zelfherkenning, zelfopheffing. Maar vermits en voor zoover de mensch leven wil, komt hij in 't gemeen niet verder dan tot her-stellen, het stellen van nieuwe distincties, waarvan

zich wel de opheffing denken laat, die echter niet bewerkstelligd wordt.

Reeds in het Humanisme en de Renaissance openbaarde zich de afnemning van het collectiviteits-instinct in een toenemende geringschatting voor maatschappelijke distincties en voor hare zichtbare zijde, het maatschappelijk ceremonieel. Hoe uitsluitender de mensch bestaat in en door zijn collectiviteit, hoe meer en omslachtiger ceremonieel zijn leven vult en vervult. Dat zien we aan de samenlevingen van wilden en min of meer primitieve volkeren. Hier is de persoonlijkheid nog niet voorhanden, en de eenige geestelijke bestaanswerkelijkheid is de distinctie in de collectiviteit, zich toonend in het ceremonieel. Alles is daar opgebouwd uit ceremonieel, huwelijk, begrafenis, geboorte. Waar en zoolang het huwelijk een maatschappelijk karakter draagt, gaat het ook nu nog met een min of meer pompeus ceremonieel gepaard, neemt het, bij toenemend individualisme, een persoonlijk, innerlijk karakter aan, dan verdwijnt het ceremonieel geheel en al. In de kringen van de „maatschappelijke steunpilaren” houdt men dan ook het langst het huwelijks- en ander ceremonieel van bezoeken en verplichtingen, waarin elk zijn welstand en voornaamheid, zijn distinctie demonstree-ren kan, in stand. En hoezeer het waar is dat egocentrische menschen altijd in anderen laken en smalen, wat zij zelf doen, bewees indertijd het relaas van de Engelsche koningskroning, waar de „peers” en „peeresses” bij het luiden van een belletje hun kroontjes op en weer af zetten moesten volgens een bepaalde etiquette en meer van dergelijk zinvol fraais, zonder dat ze een oogenblik bevroedden, hoe het spektakel, dat ze te zien gaven, volstrekt niet wezenlijk verschildte van de „Heidensche” neger- en Zoeloe-vertooningen, waarover juist Engelsche ontdekkingsreizigers en zendelingen zoo hoog-dedaigneus vertellen kunnen.

De verlegging der belangstelling van het maatschappelijke naar het menschelijke — alleen daar mogelijk, waar het „menschelijke” zichzelf onderscheiden kan — laat zich in de litteratuur van het midden der achttiende eeuw duidelijk en krachtig gelden in de verschijning van het „burgerlijk tooneelspel” van Lessing, de „burgerlijke roman” van Goethe en van Rousseau. Ze gaat natuurlijkerwijs gepaard met een verwerpen van kunst-tradities en kunst-ceremonieel, gangbaar en noodwendig, zoolang de kunst en de kunstenaar, hun onpersoonlijk uniform karakter droegen, leidt tot het afwerpen van het „Fransche dwangbuis”, de strenge wetten van Boileau en de gedogmatiseerde Aristotelische „drie-éénheid”, doet Shakespeare, den menschelijken, den vrijen, ceremonieel- en regelloozen, weer in eere komen, en met hem in het algemeen de realistische levensbeschouwing na de „fictieve” levensbeschouwing van de zeventiende eeuw. De dorst naar innerlijke waarachtigheid uit zich in een algemeenen haat tegen de koude, dogmatieke vormenschoonheid, tegen het buiten-menschelijke, het geëxalteerd-aristocratisch karakter van de Fransche klassieken. Tegelijkertijd worden de bestaande distincties, de vaste, geldende eischen voor elk litterair type afzonderlijk opgeheven en versmolten. Tot nu toe had elk genre zijn bepaalde, strenge regels en eischen gehad, thans loopen blijspel en drama meer en meer ineen en vermengen hun elementen, en er ontstaat op artistiek gebied een algemeene vervaging van grenzen, die rechtstreeks aan het Deïsme herinnert, hetzelfde beteekent en waarvan Lessings „Miss Sara Sampson” een der eerste producten is.

Dat dit „litterair deïsme” in Frankrijk veel zwakker dan in Duitschland aan den dag kwam, hebben we reeds eerder aangestipt. Van Voltaire heeft men gezegd, dat hij „Kerk en Koning aandorst, maar niet den Alexandrijn.” En het is

waar, dat het classicisme in Frankrijk de Revolutie overleefde en dat dit de bron werd van de ingewikkelde begripsverwarring, die het tijdperk na de Revolutie te zien geeft — en waarop we terugkomen — maar het is aan den anderen kant ook waar, dat alleen Frankrijk een Revolutie heeft aangedurfd en doorgezet. Er doet zich hier een „arbeidsverdeling” voor, die het best uitgedrukt is in het woord van Heine: „Kant heeft „le bon Dieu”, maar Robespierre heeft den koning guillotineerd” — in Frankrijk is de groote maatschappelijke vrijmaking voltrokken. Schiller droomde nog van humane vorsten in veredelde werelden, maar Rousseau heeft de Volkssouvereiniteit gepredikt. Dit terloops.

Uit de burgerlijke (in tegenstelling met de vroegere „aristocratische”) litteratuur van de achttiende eeuw is natuurlijk allereerst het verheerlijkt vorstentype weer verdwenen — dat in den Middeleeuwschen ridderroman voortdurend optreedt — uit de litteratuur van Humanisme en Renaissance verdwijnt; denken we aan Koning „Nobel” en aan „Utopia” en aan Macchiavelli — in de zeventiende eeuw weer terugkeert, glorieuzer dan ooit, om in de achttiende eeuw voorgoed (als we de Bourbon-verheerlijkende onbeduidende Restauratie-romantiek in Frankrijk en de soortgelijke en gelijktijdige Duitsche even uitzonderen) te verdwijnen. En met den nobelen koning is zijn geëxalteerde volgeling, de Ridder, het Cid-type, van den troon gestooten — tezamen zijn ze vervangen door den dwingeland en zijn vleier, den tyran en den hoveling. In hun plaats zijn de burgerlieden, ja, de lakeien, de vaak-belachelijke, zoo goed als steeds anonieme, en immer onbelangrijke bijfiguren van de aristocratische zeventiende-eeuwsche litteratuur verheven tot de dragers van menscheijkheid en zielenadel. Ze krijgen niet langer stokslagen, ze wijzen de goudbeurzen, die men hun toewerpt, af. Maar ze zijn — zoo die meesters het er naar

maken — de trouwe vrienden van hun meesters. Evenzoo is (in de litteratuur!) de verhouding tusschen mindere en meerdere bij de militairen volkomen gewijzigd. Al deze trekken, al deze symptomen van nieuwe zienswijzen en nieuwe idealen vertoont Lessing's „Minna von Barnhelm” — dat reeds in zijn eigen tijd zulk een grooten opgang maakte, en terecht werd gevoeld als het inluiden van een nieuwe maatschappelijke orde!

Vergelijken we dit typisch achttiende-eeuwsche werk met het typisch zeventiende-eeuwsche werk, Corneille's „Cid”, dan zien we niet minder dan een volkomen omkeering, een algeheele omzetting van zienswijzen en idealen.

Kort gezegd en in hoofdzaak komt het hierop neer: de zeventiende-eeuwsche held is de man, wiens trots is, dat hij de Eer boven de Liefde weet te stellen — de achttiende-eeuwsche held is de man, wiens trots is, dat hij de Liefde boven de Eer weet te stellen — ziedaar precies het onderscheid tusschen Lessings Majoor von Tellheim en Corneille's Rodrigue. Wat de heldinnen betreft: Chimène acht Rodrigue er te hooger om, dat hij „Eer” boven „Liefde” stelt — Minna von Barnhelm kan alleen den man achten en liefhebben, die het holle fantoom van de „Eer” ter wille van zijn liefde te overwinnen weet. Overal heeft het menschelijke, heeft het persoonlijke den voorrang gekregen, nadat in de zeventiende eeuw overal het algemeene, het collectieve den voorrang had gehad. En op welk een felle, tegelijk ongezochte wijze geeft het kleine gesprek over „Eer” tusschen Minna en Tellheim de bevestiging van wat we zagen en zeiden, dat maatschappelijke dogma's zelfs geen ten deele redelijke, eenzijdige stellingen en stelligheden zijn, maar buiten elke redelijkheid, buiten het natuurlijk wezen der dingen vallen — naast een getuigenis wat er in de achttiende-eeuwsche waardeering van dit „hoogste goed” der zeven-

tiende eeuwsche ridderschap overgebleven was! „Die Ehre ist nicht die Stimme unsers Gewissens, nicht das Zeugnis weniger Rechtschaffner....” zegt Tellheim, waarop Minna, hem zacht-ironisch in de rede vallend: „Nein, nein, ich weisz wohl.... Die Ehre ist.... die Ehre....” Kon ooit het redeloze der collectieve dogma's scherper en korter zijn blootgelegd?

Maar dan verder, welk een verschil tusschen den zeventiende-eeuwschen held en den achttiende-eeuwschen ook in ieder ander opzicht. De Cid is de beloonde maatschappelijke deugd, Tellheim de onbeloonde Christelijke deugd, gene is de maatschappelijk geslaagde, deze de maatschappelijk mislukte, een afgedankt officier, levend onder den smaad van een onrechtvaardige verdenking. Minna voelt er zich te sterker door aan hem gehecht, Chimène's gevoelens echter, opgaand in de collectiviteit, vermochten alleen dat te waardeeren, wat door de collectiviteit wordt gewaardeerd. De „schoone daad”, die Chimène's hart vermag te verweken, is het doden van vier Mooren-koningen — weer de exaltatie van den krijgsheld, van de „maatschappelijke deugd” — de „schoone daad”, waardoor zich Minna verteederen laat, is het kwijtschelden van belasting aan een arme en verdrukte boerenbevolking; de waardeering is ook hier van het „maatschappelijke” naar het „innerlijk-Christelijke” verlegd.

Dan, met volkomen en plotselinge afwijking van de traditioneele lakeiengestalten, verschijnt daar Just, Tellheims bediende, de ruwe, grove, onbeschaafde, vaak brutale, maar tot in den dood getrouwe, op alles eerder gelijkend dan op een zeventiende-eeuwsch lakei. Hij is de voorlooper van Schillers kamerdienaar in „Kabale und Liebe”, hij is de neef van Beaumarchais' „Figaro” en de grootvader van Hugo's „Ruy Blas”. Is het relaas, dat Just tegen Franciska houdt over de andere bedienden van Tellheim, die allen

zulke perfecte, goedgeдресseerde, welgemanierde jongens waren, doch in diens nood hun meester verlieten en zelfs bestalen, is het niet weer op een ander plan en in een anderen toonaard de critiek op den „gentleman”, de weerlegging van den maatschappelijken maatstaf, die zóó lang de eenige is geweest? En Werner, de wachtmeester, die Tellheim het leven redde in den slag, doch dan ook eischt dat deze daad niet als de plicht van den mindere, maar als het offer van een vriend zal aangemerkt worden en dat Tellheim nu ook geld zal willen aannemen van den man, aan wien hij het leven dankt. Een adellijk officier, geld aannemend van zijn oppasser — een ondenkbaarheid in de zeventiende eeuw. En zelfs nog in de achttiende —; want wat de in „Minna von Barnhelm” ontvouwde idealen en zienswijzen beduiden in en voor hun tijd, dat realiseeren we pas, als we aan de toen nog steeds levende en zelfs nog zeer taaie opvattingen in het werkelijk leven denken! Aan den ouden edelman uit „La Nouvelle Héloïse”, Julie’s vader, die de tête-à-tête’s van zijn dochter met St. Preux, den gouverneur, zonder eenige bezorgdheid gadeslaat, daar het zelfs niet in hem opkomt, dat de „rôturier” het zou durven wagen, de oogen naar zijn dochter op te slaan, en die vertoornd is tegen zijn vrouw, als deze wèl de „ignobele” verdenking durft koesteren! Aan den graaf De Saint-Cyr, die het sonnet, dat een jong dichter aan zijn dochter opdroeg, beantwoordt met een andere opdracht — namelijk aan zijn lakeien om den jeugdigen vermetele buiten Parijs te lokken en af te rossen. Aan den markies d’Evrémonde, die, in toorn een boerenzoon met zijn degen overhoop gestoken hebbend, slechts over één ding spijt gevoelt: over zijn „goed zwaard”, bezoedeld met plebejers-bloed. Dat is een andere wereld, en een hardnekkig leven heeft die wereld, hebben hare gesteldheden, dogma’s en distincties — nog in de 19e eeuw, nog in Madame

De Stæl's „Delphine” staan ze tegenover elkaar, de beide werelden, de nieuwe en de oude, die waar de liefde over de „eer” heerscht en die waar de „eer” over de liefde heerscht, maar naast en tegenover die oude wereld wast de nieuwe geest, reeds in „Minna von Barnhelm” zoo beloftevol tot uiting gebracht, als eerste eener gansche rij gelijkgestemde werken.

Voor het geslacht, van dien geest gedrenkt, dien geest in en uitademend, geen Amphytrion-moraal meer, als voor Molière's tijdgenooten, geen troostrede, als die, waarmee zich Alcmène's door Jupiter gedupeerde echtgenoot maar vergenoegen moet, dat het geen schande is voor eenig man, zijn vrouw te deelen met een God — met een servielen wenk van den schrijver naar het publiek, om bij gelegenheid voor „een God” een koning te lezen. De stap was inderdaad niet groot en de schande evenmin. Maar een nieuw licht schijnt nu in en uit de lampen, die menschen heeten.

In Lessings „Emilia Galotti” — een treurspel en tien jaar na „Minna” geschreven — zijn de on-maatschappelijke en anti-maatschappelijke critische tendenties tot nog sterker uitdrukking gekomen, daar verschijnt voor het eerst de Vorst ten tooneele, wien niet slechts alle „goddelijkheid”, maar zelfs alle hoogere menschelijkheid ontvallen is, die geen trek van de geïdealiseerde zeventiende-eeuwsche koningsgestalten meer vertoont. De willooze wellusteling, niet rechtaf verdorven — ofschoon hij „recht gerne” even wat doodvonnissen teekent vóór zijn morgenwandeling — maar speelbal van verdorven raadslieden — de meer dan de vorsten zelf verfoeide hovelingen. Lessings Prins in „Emilia” is dan weer de voorlooper van Schillers Vorst in „Kabale und Liebe” — de voorlooper van Frans I in Hugo's „Le Roi s'Amuse” — het type, dat niet uit de litteratuur zal verdwijnen, van dat vorstenaanbidding verdween, totdat in 1848

vorsten-willekeur voorgoed aan banden zal zijn gelegd en de artist voor den Vorst iedere belangstelling, want de Vorst als zoodanig iedere belangrijkheid verloren zal hebben. De hoveling Marinelli bij Lessing is Schillers hoveling Von Kalb — Graaf Appiani is zijn Posa, Don Carlos' vriend, die geen vorstendienaar wilde wezen — in Odoardo Galotti zien we reeds duidelijk het beeld van den strengen, onbuigzamen, hooghartig-zedelijken republikein, van Schiller's Vettina (in „Fiesco”), van Brutus, van de mannen, die de Fransche Revolutie hebben gemaakt, van Robespierre.

Zoo is er dan van de zeventiende-eeuwsche zienswijzen en waardeeringen niet veel overgebleven. Deze, gegrond op maatschappelijke dogma's, zijn vervangen door andere, gegrond op de eeuwig-menschelijke inzichten omtrent rechtvaardigheid en redelijkheid, de eeuwig-gelijke zelfonderscheidingen van het Absolute en het maatschappelijk optimisme, genaamd idealisme, heeft plaats gemaakt voor een vurigen, diepen werkelijkheidszin, een ongebreidelde waarheidsliefde. Dat deze zich ook tegen het maatschappelijke Christendom richt en ontdekt dat het met Christelijkheid even weinig heeft te maken als de maatschappelijke „Eer” met ware eerbaarheid — ligt in de rede. Lessings redelijkheid en zijn vurige waarheidsliefde, zijn realisme, moest zich heftiger nog stooten aan de theologische draaierijen, dan reeds bij Pierre Bayle het geval was geweest. Er is dan ook weer geen essentieel verschil tusschen Lessings strijd tegen den geduchten en beruchten Goeze en Bayle's strijd tegen den beruchten en geduchten Jurieu — in beide gevallen is het de individualistische maatstaf van deugd, die opkomt tegen de kerkelijk-maatschappelijke en een edele gezindheid de voorkeur geeft boven het aanhangen van eenig dogma, de Christelijke moraal tegenover Oud-Testamentische, voor alles en boven alles verdraagzaamheid en gematigdheid be-

pleitend. Het essentieel-onmaatschappelijke hiervan hebben we reeds herhaaldelijk uiteengezet. Redelijkheid keerde zich tegen een opgedrongen dogmatische uniformiteit, achtte geen ware eenstemmigheid van alle menschen voor alle tijden mogelijk — maatschappelijk behoudsinstinct, alleen naar het nuttige der dingen vragend, alleen uiterlijke eenstemmigheid beoogend en begrijpend, verweerde zich furieus tegen de aanvallen op de uniformiteit der ware, eenige Christelijke dogma's. Zoo spraken, als altijd, aanvaller en aangevallene, individu en maatschappij, (en wanend over hetzelfde te spreken) inderdaad over volkomen verschillende dingen, de eerste met „waarheid” bedoelend „het redelijke”, de tweede van „waarheid” sprekend, maar onbewust „het nuttige” bedoelend. Lessing bleef desondanks zijn tegenstander de eene „Antigoeze” na de andere naar het hoofd werpen, tot de censuur zich mengde in het van weerskanten met de noodige scherpte gevoerde twistgeschrijf en Lessing, zich zijn „ouden kansel”, het toneel, weer toewendend, van zijn twaalfde „Antigoeze” zijn „Nathan der Weise” maakte.

Eerder reeds, in de Renaissance, had een zoekend geslacht, dat in zijn twijfel — die oude „doodzonde” — zijn eer en zijn glorie vond, het knellend kerkelijk-maatschappelijk dogma afgeworpen, en in het verheerlijkt beeld van den vrijen, zoekenden, twijfelenden Griek het verheerlijkt beeld van eigen streven herkend. Ook dit nieuwe geslacht heeft den twijfel als middel lief en eert den zoekende om zijn belangeloozen moed — de eerder-genoemde intree-rede van Schiller gewaagt er duidelijk van. Een der redenen, waarom Schiller den vrijen zoeker boven den vakgeleerde de voorkeur geeft is immers juist, dat de eerste sterk genoeg is, om zich met een „non liquet” als einduitkomst te vergenoegen, en ook om voortdurend zijn uitkomsten te herzien, terwijl

de tweede zich hardnekkig vastklampt aan een eens-verworven stelligheid, te zwak om zonder stelligheid te leven. En denken we aan Lessings bekende verschillende uitingen, waarin hij het „zoeken” boven het „vinden” prijst, en met kracht de aanmatiging der „geloovigen” afwijst, die meenen „de waarheid” te bezitten en daaruit een verdienste maken. En ook Lessings geslacht verheerlijkt en vereert dus in het beeld van den vrijen, zoekenden Griek een ideaal van eigen leven en streven. Waar maatschappelijk instinct overheerscht, daar overheerschen altijd de zoogeheten „Christelijke”, in waarheid Joodsch-Calvinistische of Katholieke beginselen — waar individualistisch instinct overheerscht, daar stijgt onmiddellijk weer het Grieksche ideaal in de waardeering der menschen ten troon. Chateaubriand, „de Ridder van de „Herstelde Kerk”, zal na de Revolutie weer met onbegrip en minachting van de „Heidensche Grieken” spreken — in „Les Martyrs”. En wat deze eerbied beteekent voor het religieuze en het kunstzinnige leven, dat leeren ons Lessing en Winckelman — de groote vereerder en begriper der klassieken — dat leeren ons Schiller en Goethe.

Maar het beteekent nog meer, en in de eerste plaats, een veranderde (redelijke, realistische) opvatting van de liefde, en daarmee een veranderde opvatting van de plaats en de plichten der vrouw. Zoowel in de Renaissance als in de achttiende eeuw naderden de erotische opvattingen de Grieksche, verwijderden zich van de traditioneel-Christelijke, die wonderbaarlijke vermenging van buitensporige exaltatie voor de zoogenaamd kuische, buitensporigen afschuw voor de zoogenaamd onkuische liefde. Ook deze dogmatieke distinctie wordt in redelijkheid opgeheven; afschuw en exaltatie verdwijnen gelijktijdig in de erkenning, dat de eerste onnatuurlijk en de laatste redeloos is. En ook dat hangt weer

samen met het natuur-gevoel, 't welk zich in de achttiende eeuw als symptoom van Eenheidsgevoel, lang vóór het in Rousseau tot een hartstocht rijpte, allerwege baangebroken had; de stijgende achting voor het dier brengt tot hooger achting voor wat menschen en dieren gemeen hebben: de zinnelijke liefde, den voortplantingsdrang, noch „leelijk” noch „mooi”, maar onmiskenbaar aanwezig en te aanvaarden is, waarop zedelijke qualificaties niet toepasselijk kunnen zijn. Ook hier toont zich de Natuur de vijandin van het dogma! „Liefde” en „wraak” — beide symbolen van maatschappelijk slagen en maatschappelijken triomf, beide vastgeknoopt aan „Eer” — vulden het leven van den „ridder”, van de uniforme onpersonen in de collectiviteit geheel en al, maar de moderne individualist heeft meer en machtiger en menschelijker bekommelingen; hij ziet „liefde” als een daarvan en zelfs niet steeds de belangrijkste; zoo verdwijnt de erotische exaltatie van de Middeleeuwen en de zeventiende eeuw. Reeds Rochefoucauld heeft de liefde erkend voor wat ze is: een min of meer vergeestelijkte passie en terecht zeide dan ook Lessing van Goethe's „Werther”, dat de „Grieksche” Goethe zijn „Christelijke” afkomst verraaft in de exaltatie van de liefde door een jonkman zelfmoord te laten plegen om een vrouw. Een Grieksche jongen — aldus Lessing, — had zich niet doodgeschoten, hij had een ander genomen. Dat Lessing den dieperen zin van dien zelfmoord wellicht voorbijzag, doet aan de waarde van de opmerking niets af. Maar een moment van „Christelijke” exaltatie voor de liefde, welke men Goethe trouwens overigens niet in bijzonder hooge mate verwijten kan, doet aan de kracht en de echtheid van de achttiende-eeuwsche Duitsche Grieken-vereering óók niet af, waarvan de verwoed-geestdriftige protesten tegen de klassieken-vervalsching der Fransche en Engelsche

moralisten — Goethe's schimp op „Hercules-Grandison" en meer soortgelijke uitingen — de klare bewijzen zijn.

Men is, met dit eigenaardig schouwspel voor oogen, geneigd tot de veronderstelling, dat Duitschland in de achttiende eeuw pas de eerste, echte Renaissance beleefde, die er in de zestiende eeuw niet door te dringen vermocht, ondervangen als ze werd door de in de noodzakelijkheid tot collectief verweer onmiddellijk gedogmatiseerde Reformatie, de eenige kant van het Humanisme, waarvoor de „ongeschoolde", onverfijnde Duitsche geest dier dagen vatbaar bleek. Door geloofstwisten verdeeld, door oorlogen geteisterd, in den gruwzamen dertigjarigen oorlog vertrapt en verarmd, zou dan Duitschland als het ware in zijn groei zijn gestuit en kon het zijn geestelijke, zijn artistieke Renaissance niet deelachtig worden, voordat in het wentelen der tijden der Eenheid zelfherkenning weer opnieuw de eigen verstarring breken kwam. Toen beleefde Frankrijk als het ware reeds zijn tweede Renaissance — waar de eerste artistiek en intellectueel was geweest — Duitschland echter pas zijn eerste, die dan nu ook artistiek was en intellectueel, waar ze in Frankrijk reeds een stap verder, en wel een daadwerkelijke en definitieve, te noemen een „politieke" vrijmaking beduidde! Duitschland was tot dan zelfs nog geen artistieke en intellectueele bevrijding te beurt gevallen. In deze lijn doordenkend, zou men er bijna toe kunnen komen om te zeggen, dat Duitschland, in de achttiende eeuw zijn „vijftiende eeuw", zijn Renaissance — maar zonder de definitieve losscheuring van den mensch uit de collectiviteit, die de Fransche Revolutie beduidde! — beleefd hebbende, in de negentiende eeuw zijn „zeventiende eeuw" beleefde, zijn groote periode van collectieven bloei, met alles wat er mee samenhangt, slaafsche autoriteiten-vereering eenerzijds en grenzenlooze (onpersoonlijke) zelfverheffing

anderzijds, uniformiteits-instinct en machtswil, zin voor tucht en maatschappelijke „Christelijkheid”, volksgod-ver-eering, kortom het gansche complex van verschijnselen door Auguste Comte „militair-theologisch” genoemd, ’t welk zich vóór den oorlog reeds zoo krachtig openbaarde en zoo frap-pant aan de „Eeuw van Lodewijk XIV” doet denken. Ziet men nu langzamerhand de instincten van onderworpenheid jegens hooggeplaatsten tanen en een beginnend verzet aan-geblazen door den stompen onwil van de Pruisische Jonker-partij (precies als aan den vooravond van de Fransche Revolutie), dan kan men zich een nieuw tijdperk van her-levend individualisme, met of zonder Revolutie, gemakkelijk genoeg op komende wegen denken — al blijft elk „voor-spellen” natuurlijk steeds een wankel speculatie! ¹⁾

Want individualisme is democratisch en cosmopolitisch, het droomt, we zagen het reeds in de Renaissance, en duide-lijker dan daar in de achttiende eeuw, van Republieken en Volkerenbonden. De woorden, die Lessing zijn Nathan in den mond legt: „Was heiszt denn Volk? Sind Christ und Jude eher Christ und Jude als Mensch?” — zoo ze gelden voor het verschil tusschen Christenen en Joden, gelden ze zeker niet minder voor het veel geringer verschil in nationaliteit! Wat enghartige nationale hoogmoed ook voor pogingen heeft aangewend, om uit de werken der zoo gaarne genoemde „Duitsche” klassieken een verborgen „Deutschtum” te puren — alle water van de zee wascht niet af, dat deze groote Duitschers zich in de eerste plaats en door geboorte wereld-burger, in de allerlaatste plaats en door een blind toeval Duitscher hebben gevoeld.

Zeer interessant is in dit verband het kleine geschrift van Kant over den Eeuwigen Vrede, waarin met alle geijkte

1) Evenals andere {overeenkomstige uitingen, is ook dit ruim twee jaar geleden geschreven en onveranderd gelaten,

ationale idealen, oorlog, verovering, krijgsroem, grondig afgerekend wordt. Hoezeer het goedpraten van den oorlog met nationale gezindheid en nationaal belang samenhangt, blijkt het duidelijkst uit de negentiende-eeuwsche Duitsche „oorlogsfilosofie” — die eigenlijk heden ten dage niet anders meer dan juist van Duitsche herkomst wezen k o n. In den nuchteren geest van Kants geschrift — verre van idealistisch in den gewonen zin van „optimistisch” — herkennen we daarentegen den geest van de Renaissance. Uitspraken over de ondenkbaarheid van een wijs koning — daar macht altijd het oordeel verblindt — herinneren rechtstreeks aan Morus en aan Macchiavelli. Weliswaar beschouwt ook Kant de algeheele samenvloeiing van alle staten als een onuitvoerbaarheid, door der menschen groote onderlinge verscheidenheid, maar duidelijk blijkt daaruit tegelijk, dat hij geenszins het opgaan in den Staat aanmerkt als het hoogste doel van het individu, of dien Staat als een natuurlijke Eenheid. Kant was een democraat, een republikein, een wereldburger. Allen tot dan gangbaren leuzen toont hij zich ontwassen en de algemeene trek van den tijd: de geringschatting voor autoriteiten van elk slag, ontbreekt bij hem dan ook allerminst. Maatschappelijk optimisme is hem geheel en al vreemd — zijn vredesproject heeft niets van de zoetelijke vredes-Schwärmerei onzer eigen dagen, berust volstrekt niet op eenig geloof in den „adel van het menschelijk gemoed” — eerder is hij van oordeel, dat zelfs in een samenleving van duivels de vrede te handhaven valt, indien die „duivels” maar leeren inzien, dat niemand bij oorlog gelukkiger worden kan. In dit ontbreken van illusies omtrent de menschelijke natuur, dit koel-realistische oordeel over machthebbers en autoriteiten is hij volkomen achttiende-eeuwer. Evenals Hobbes gaat ook Kant in zijn geschrift uit van de hypothese van het zoogenaamde „oorspronkelijke verdrag” en besluit

dusdoende natuurlijkerwijs tot de wenschelijkheid van den democratischen, in zijn terminologie „republikeinschen” regeeringsvorm, waartoe dan ook de intelligentie wel moet komen, zoo ze niet langer door tegengestelde instincten (noodzakelijkheden) wordt weerstreefd. Dientengevolge maakt Kant's geschriftje naast de „subtiliteiten-kraam” van Hobbes den bijna simplen indruk, dien steeds de ware redelijkheid naast het verdraaid-spitsvondige maakt. Hedendaagsche bewerkers en inleiders hebben het dan ook spontaan „modern” genoemd, en bedoelen daarmee, nu als steeds: critisch-individualistisch.

We hebben bij de vermelding van Schillers academische intreerede de aandacht gevestigd op het feit, dat Schiller, in de medische studie opgeleid, zich uit eigen aandrang tot de historie wendde en wel, het behoeft nauwelijks gezegd, tot wat men pleegt te noemen de cultuur-historie, meer dan tot de z.g. politieke historie.

Deze verlegging van de belangstelling van de politieke geschiedenis naar de beschavingsgeschiedenis is algemeen merkbaar in het einde van de achttiende eeuw en in het begin van de negentiende eeuw, en brengt ten slotte de voor zijn tijd zoo merkwaardige en zoo moderne „History of Civilisation in England” van Buckle voort. Ze heeft een algemeene, en wel een individualistische tendentie.

Immers de zoogenaamde politieke geschiedenis is de geschiedenis van de collectiviteit. Koningen, veldheeren en gezanten treden daarin uitsluitend op als vertegenwoordigers en dragers van die collectiviteit, hebben geen eigen waarde, nauwelijks een eigen bestaan. Daartegenover is de cultuur-geschiedenis, die van kunst, wetenschap en wijsbegeerte, de geschiedenis van den Mensch. De daarin optredende personen zijn geen vertegenwoordigers van eenige collectiviteit, maar ze worden besproken en beschouwd om huns zelfs wil en waarde.

Zoo beduidt dan in wezen de verminderde belangstelling, welhaast minachting, voor de politieke geschiedenis en het toenemen der belangstelling voor de cultuurgeschiedenis alweer een vermindering van het collectiviteitsgevoel, de vermeerdering van individualisme!

Eindelijk nog een enkel woord over een ander individualistisch symptoom, nl. den in de achttiende eeuw gevoerden taalstrijd, door kortzichtigheid en vooringenomenheid zoo vaak en zoo gaarne aangemerkt als een bewijs van nationale gezindheid. Reeds eerder, bij de bespreking van de taalreformatie in Frankrijk gedurende de eerste helft van de zeventiende eeuw, wezen wij op het verschil tusschen die taalbeweging en de achttiende-eeuwsche, noemden de eerste collectivistisch, de tweede individualistisch. Renaissancistisch pantheïsme had, als Deïsme, als cosmopolitisme, als democratische gezindheid overal de grenzen vervaagd, dus ook die tusschen de verschillende landstalen. Elk ding nu existeert door en in zijn verschil met andere bestaanswijzen — zoo zal een collectiviteit, op eigen instandhouding gericht, instinctief de verschillen tusschen zich en andere collectiviteiten aanscherpen — en we herinneren hier nog wéér eens aan het woord van Nietzsche: „Leben konnte kein Volk, das nicht erst schätzte (waardeeren = onderscheiden) will es sich aber gehalten, so darf es nicht schätzen, wie der Nachbar schätzt.” Daarin ligt het wezen van de zeventiende-eeuwsche taalreformatie, de behoefte „eigen” en „vreemd” te scheiden, maar het wezen van den taalstrijd der Renaissance en dien der achttiende eeuw ligt elders. Petrarca streed voor het Italiaansch tegen het Latijn, Lessing voor het Duitsch tegen het Fransch — er is ook overigens veel overeenkomst tusschen Petrarca en Lessing, beiden verdraagzaam en humaan, beiden tegelijk huns tijds moker! — dat wil zeggen: Petrarca streed voor het gebruik

van zijn eigen taal tegenover de opgedrongen uniformiteit van het Latijn, Lessing voor zijn eigen taal, tegenover de opgedrongen uniformiteit van het Fransch — beiden uit een overeenkomstig, individualistisch instinct. Zoo stredden ze ook beiden voor hun eigen levensbeschouwing tegen een opgedrongen uniforme levensbeschouwing — maar daar het individu nu eenmaal geen eigen taal heeft, omdat zijn eigen taal tegelijkertijd de landstaal is, zoo ontstaat op dit gebied allicht het misverstand, dat wie voor die landstaal opkomt, dit noodzakelijkerwijs uit nationalistische oogmerken doet. Niets is echter minder waar. Noch met een overheersching van een Latijnsch ras in Petrarca's tijd, noch met die van een Fransch ras, in Lessings tijd, hing de overheersching van het Latijn en het Fransch tezamen, gelijk dat het geval is in de moderne taalverhoudingen, in den modernen politieken taalstrijd. De vraag naar een eigen taal is tegenwoordig de vraag naar nationale zelfstandigheid, en beduidt verzet tegen den overweldiger, die anderen als teeken van hun onderworpenheid zijn eigen taal opdringen wil. Daar en dan — in Polen, in den Elzas, in Duitsch-Denemarken — draagt de taalstrijd een nationalistisch karakter, in de Renaissance en in de achttiende eeuw echter een zuiver individualistisch: de strijd van realistische redelijkheid tegen een zinledig dogma, van het eigene, persoonlijke tegen het uniforme. ¹⁾

Zoo dragen dan alle achttiende-eeuwsche gedachten, zienswijzen en idealen een onmiskenbaar individualistisch karakter en geeft de achttiende eeuw in al hare voortbrengselen een voortdurende parodie op de zeventiende te zien, bewust en onbewust. Niet omdat er in de achttiende eeuw zooveel snoode godloochenaars waren, maar omdat er in de zeven-

¹⁾ We hopen later in een afzonderlijk werk de verschillende perioden van taalstrijd in hun verschillende beteekenis te behandelen.

tiende zooveel krompratende theologen waren — beslaat de spotternij met „heilige zaken” in die parodieën zulk een groote plaats. Maar ze heerscht er volstrekt niet alleen. De zeventiende-eeuwsche poëzie, de receptuur van Boileau-Opitz-Gottschedt, het wordt alles uiteen geplozen en in wat dan wordt gevoeld als koude zinledigheid aan de kaak gesteld.

Wat een vorig geslacht trouwhartig en ernstig voor waarachtige levensbeelden gaf en nam, waarbij het schrijvend en aanschouwend tranen stortte, schijnt dit geslacht een ijdel gebazel. We kunnen hier niet verder ingaan op wat ons eigenlijk onderwerp slechts zijdelings raakt — maar als bijzonder vermakelijk voorbeeld eener zuiver-artistieke parodie van een traditioneel zeventiende-eeuwsch drama kunnen we niet nalaten Sheridan's blijspel „The Critic or a Tragedy Rehearsed” te noemen, waar het gebruikelijke wachten op den Deus-ex-Machina, als iedereen zich heeft vastgewerkt, aan het slot plastisch is voorgesteld in een soort tableau vivant — ooms en nichten en minnaars staan daar met getrokken zwaarden op elkaars borst gericht, en geen kan den ander doorsteken, of maar een vin verroeren, zonder dat een van de tegenstanders automatisch hem of zijn dierbare tegelijkertijd doorsteekt. Nimmer misschien werd een Cid-situatie, werd in het algemeen het starre automatisme van het klassieke drama, het starre automatisme van de collectiviteit, bewust of onbewust, zoo prachtig geparodieerd. En de Deus-ex-Machina is hier natuurlijk geen pompeus-rechtsprekende koning; een simpele „beefeater” brengt, volkomen onverwacht en onvoorbereid binnentredend, met zijn „In naam des Konings, laat uw zwaarden vallen” een ontknoping, waarop Mr. Puff, de auteur van de „Tragedie”, met evenveel recht trotsch mag zijn, en is, als Corneille en Racine het mochten, en waren, op de hunne!

Collectiviteitsgevoel, autoriteitsgevoel is machtsverheerlijking, is Jupiter-verheerlijking; de zeventiende-eeuwsche litteratuur vloeit er van over — individualistisch oordeel, individualistisch rechtsgevoel zal, wanneer het zich stoot aan de Maatschappij, en dit doet het steeds, onweerhoudbaar tot Prometheus-verheerlijking voeren.

Zoo was het reeds, in beginsel, gedurende de Renaissance. In de litteratuur van het nu te behandelen tijdperk zullen we de Prometheus-verheerlijking voortdurend zien aanzwellen en eindelijk in vollen bloei zien staan.

Achttiende-eeuwsch Individualisme.

De Dageraad der Prometheus-verheerlijking.

We willen dan nu beproeven de algemeene trekken van ontbindend critisch individualisme, de revolutionnaire en pantheïstische instincten, waarvan de Fransche Revolutie een der meest zichtbare teekenen is geweest, aan te toonen in de litteratuur, welke die Revolutie voorafgaat, begeleidt en onmiddellijk volgt —, waar ze zich voordoet als min of meer openlijke, min of meer bewuste Prometheus-verheerlijking als verheerlijking van oppositie en verzet. En het spreekt vanzelf dat we hier, zoo min als elders, naar volledigheid kunnen streven en ons er toe moeten bepalen, uit elk der verschillende geestelijke gebieden een kenmerkend type te kiezen en te beschouwen. In zulke „gebieden” valt noodzakelijkerwijs de arbeid der emancipatie van het Ik uiteen — en wel in overeenstemming met den verschillenden persoonlijken aanleg van de verschillende medewerkende individuen. Immers wanneer het zwaartepunt van iemands

aanleg en belangstelling in het erotische ligt, dan zal hij opkomen voor het recht van de persoonlijkheid om lief te hebben buiten en boven maatschappelijke restricties. Ligt het zwaartepunt van zijn belangstelling in de algemeene rechtsverhoudingen, dan zal hij de rechten der persoonlijkheid verdedigen tegen de usurpaties der collectiviteit —, zooals hij in tijden van collectief instinct de maatschappij zou verdedigen tegen het individu. Ligt het zwaartepunt van zijn leven in zijn intellectueele werkzaamheid, dan zal hij opkomen voor het recht van de persoonlijkheid, om de door kerken en maatschappijen aan het denken gestelde grenzen te overschrijden —, en ten slotte zal hij, wat hem zelf betreft, begeeren buiten de hem door zijn aardse bestaan gestelde beperkingen te gaan, om tot de absolute kennis, tot de kennis van het Absolute te komen. Ligt het zwaartepunt van zijn leven in ethische belangstelling, is hij van nature apostolisch, dan zal hij vooral streven naar de vorming van vrije persoonlijkheden —, en zijn individualistische werkzaamheid neemt dan een paedagogisch karakter aan. Ook is het mogelijk, dat het hem aan zeer krachtige overtuigingen op erotisch, maatschappelijk, intellectueel en moraal-paedagogisch gebied ontbreke en dat zijn belangstelling verstrooid is, min of meer het geheele leven rakend. In dat geval neemt zijn critiek den vorm van satire aan en vermeit zich in eigen superioriteit van inzicht. Zijn sympathie is dan bij den triomfeerende, den sluwe, den behendige, juist als die van den auteur van Tijl Uilenspiegel.

Al deze onderscheidingen zijn onder een groep individualisten te maken en het spreekt vanzelf dat in een bepaalde persoonlijkheid de aangewezen trek niet alleenheerschend, maar overwegend is. Als voorbeeld van een individualistische neiging om de erotische persoonlijkheid recht te doen wedervaren, laat zich Rousseau's „Nouvelle Héloïse" zeer

wel beschouwen. Zijn practische „Verzoeningsleer”, zijn „Contrat Social” — de redelijke conclusie van de door Hobbes gelegde grondslagen, eindelijk aanvaard, en door een geloof in 's menschen aard verzoet en als mogelijkheid voorgesteld, is de andere zijde van diezelfde amoureuze natuur. Het apostolische van hem, dien men „Mensch en Apostel” heeft genoemd — wat hetzelfde is — komt overal naar voren, maar vooral in zijn „Emile”.

Als krachtig type van politieke belangstelling, politiek individualisme verschijnt Schiller in zijn politieke drama's. De intellectuele hartstocht, die de Eenheid bovenal begrijpen wil en dus in veelvuldig weten, naar verveelvuldiging van dat begrijpen streeft, waarbij het individualisme zoo duidelijk mogelijk verschijnt als totaliteits-besef, 't welk vanzelf voert tot een drang om buiten alle grenzen en gesteldheden om, het Absolute te begrijpen, het Absolute te zijn, spreekt het sterkst in Goethe en vindt haar volmaakte uitdrukking in Faust.

En ten slotte komt ons dan als voorbeeld van den geest, waarin het onderscheidingsvermogen zich ombeeldt tot satire, met een uitgesproken sympathie voor den intelligente, die dan, naar der tijden aard, van geringe afkomst is en over hooggeplaatste en hooggeboren ezels triomfeert, de figuur van Beaumarchais in de gedachte. Zijn „Mariage de Figaro” vertegenwoordigt op eigenaardige wijze het Uilen-spiegel-genre in de achttiende-eeuwsche individualistische litteratuur. Maar tegelijkertijd en aan den anderen kant kan men Figaro gerust een blijspel-Prometheus noemen. Want zelfs hier toont het achttiende-eeuwsch individualisme die ethische tendentie, waardoor het zich van dat der Renaissance onderscheidt en „Figaro” is niet uitsluitend, als Uilenspiegel, de triomf van het intellect over de zothed uitsluitend tot eigen baat, maar ook, zij het in een lichte

nuance, de triomf van recht over onrecht, op algemeener-menschelijken grondslag.

Wanneer we nu de vier genoemde persoonlijkheden in hun werken nader beschouwen, aanvangend bij Rousseau, dan vinden we in zijn „Nouvelle Héloïse” allereerst den gemeenschappelijken trek, waardoor deze litteratuur als „burgerlijk” gekenmerkt wordt, — en waarmee dan eigenlijk is bedoeld „menschelijk” — het verschijnen van den burgerman op het eerste plan, waardoor de „Nouvelle Héloïse” aansluit bij „Werther” en bij de drama’s van Lessing en Schiller. In „Héloïse” echter is het amoureuse, in „Werther” het democratische meer naar voren gebracht — en in verband daarmee worden St. Preux, die vooral als minnaar sympathie moet wekken, schoon hij een „roturier” is, een huisonderwijzer, alle deugden van den klassieken ridder toegedicht, zij het dan verkapt; Werther daarentegen is niet in de eerste plaats de minnaar, maar de miskende, opstandige plebejer, vol ambitie en zelfgevoel, voor wie de liefde een bijzaak was. Het democratische, revolutionnaire karakter van „Werther” is dan ook Napoleon — een sterke „Werther” hij, die niet stierf, maar triomfeerde — blijkbaar niet ontgaan; in zijn bekend gesprek met Goethe schijnt hij bijna voortdurend over „Werther” te hebben gesproken, in wiens wezen hij dan eigen wezen zou hebben herkend.

Voor Rousseau echter is het probleem van de liefde, als menschelijk, natuurlijk gevoel in een onmenselijke, onnatuurlijke maatschappij, een maatschappij op aristocratischen grondslag, een groot en belangrijk probleem geweest, zooals ook in zijn heele leven de liefde als een veel machtiger factor heeft gewerkt dan in Goethe’s leven, de liefde tot den mensch, maar vooral de liefde tot de Menschheid. We behoeven niet meer te doen dan Goethe’s „Confessions” namelijk

„Dichtung und Wahrheit” te vergelijken met de „Confessions”, om dit gewaar te worden.

In Frankrijk ook vooral gold de liefde als een aristocratisch sentiment, waar de burgerman buiten stond. Nadat de liefde aanvankelijk was geëxalteerd tot de „hooge deugd” van ridders en jonkvrouwen, werd ze tot „galanterie”, tot levenskunst, merkteeken (distinctie-middel) van verfijnde cultuur, en dus al evenmin voor den eenvoudigen burgerman bereikbaar. We hebben het eerder gezegd: in een bloeiende collectiviteit, waar door de geestelijke uniformiteit der leden — zich voordoend als gebrek aan menschenkennis en aan zelfkennis — van „innerlijke waarheid” in de kunst geen sprake kan zijn, richt zich de kunstenaar uitsluitend op uiterlijke distinctie-middelen, om de belangstelling van gehoor en lezer, die het contrast nu eenmaal van noode heeft, gaande te houden. Waar het groote conflict tusschen Mensch en Wet verzwegen wordt, omdat het eenvoudig niet bestaat — blijft den kunstenaar niet veel anders dan de conflicten van „liefde” en „eer” — en dan worden tevens in die beide gebieden de distinctie-middelen gezocht, waardoor de „held” en de „heldin” zich van den gemeenen toeschouwer onderscheiden. „Liefde” en „Eer” werden alzoo het uitsluitend deel van den edelman. Het verschil tusschen de verheven, beheerschte, vlekkelooze en onwrikbare liefde bij Corneille en de loszinnige, luchtige galanterie bij Marivaux markeert duidelijk het verschil tusschen den ethisch-geïdealiseerden ridder van de zeventiende en den aesthetisch-geïdealiseerden hoveling van de achttiende eeuw, maar beiderlei „liefde” is aristocratisch. Ja, ze is zelfs „Christelijk”: bij de groote klassieken kuisch, bij Marivaux en Crébillon onkuisch, doch als zonde verzwegen of beleden; „overspel”, naar geen „vrije liefde”, geen fier-verdedigd recht van de persoonlijkheid.

Het algemeen-pantheistisch sentiment van de achttiende eeuw, de klimmende zelfherkenningsdrang van de Eenheid, doet echter al die scheidingen en onderscheidingen als onwaar onderkennen, en de liefde belijden voor wat ze is: een machtig, natuurlijk sentiment, vallende buiten moreele en aesthetische waardebepaling. Wat Rochefoucauld aanduidde, wordt door Rousseau met vlammeende woorden beleden en zijn belijdenis strekt anderen tot spiegel; het onderscheid tusschen mensch en dier is opgeheven, het onderscheid tusschen edelman en burgerman is opgeheven. Zoo ooit aan één wezen de maatschappelijke doeltreffendheid van het anti-natuurinstinct kan worden gedemonstreerd, dan zeker aan Rousseau. Rousseau aanbad niet de natuur, alleen omdat haar schoonheid hem bekoorde — dit had hem zijn hartstochtelijken roep „Naar de Natuur terug” niet kunnen inspireeren — er was iets anders: de natuur gaf hem voortdurend gelijk. Haar aanblik bevestigde zijn ingeboren pantheïstische instincten van „Gelijkheid” en „Vrijheid” — maar zijn apostolische natuur, geboren en bestemd om te herstellen, niet om op te heffen, voegde daaraan uit een redelooze zekerheid de „Broederschap” toe, waarin toch waarlijk de Natuur niet onderricht! Zoo stellen zich „Hoop” en „Geloof” als stremmende levensnoodzaak op den weg van den mensch naar zijn besef.

Is dus de Rousseau-sche opvatting van liefde als passie, als natuurdrang, reeds onmaatschappelijk in den ruimeren zin, de liefde tusschen den plebejer en het aristocratische meisje, tusschen Julie en St. Preux is het in dubbelen, directen zin. De hartstochtelijke klacht, dat zelfs „liefde” aan stand is gebonden, dat niet alleen vrijheid, geluk, elke ontwikkelingsmogelijkheid zich moet richten naar onderscheidingen, door dit nieuwe geslacht als futiel gevoeld, maar zelfs die machtigste aandrang van het menschelijk

hart, klinkt overal in de litteratuur dier dagen — het is ook Schillers thema in „Kabale und Liebe”. De trots van den jongen plebejer, die zich koning voelt in het rijk des geestes en geen onderscheid tusschen zijn liefde en die van een edelman langer aanvaardt, kan de geringschatting jegens zijn gevoel niet dulden. Naarmate de liefde menschelijker wordt opgevat, zal ze zich minder om het maatschappelijke bekreunen, zich daaraan zelfs onttrekken.

Ver is de tijd, dat niemand zich in deze beperkingen voelde geklemd, dat ze elkeen redelijk en natuurlijk voorkwam, dat inderdaad geen burgerjonkman gewaagd zou hebben „de oogen op te slaan” naar een edele jonkvrouw, dat een Koningsdochter (de Infante in „Le Cid”) haar liefde tot een ridder, die niet van koninklijken bloede, doch geenszins een plebejer is, als een „zondig gevoel” beschouwde en bestreed! Waar het maatschappelijk instinct vermindert, wordt ook die gesteldheid opgeheven, trekt ook dat gevoel „vanzelf” uit de menschen weg. Want vergelijken we in het voorbijgaan met die Spaansche koningsdochter nog eens een Renaissance-prinses: Margaretha van Navarre en herinneren we ons het bekende avontuur met den admiraal Bonnivet, die eens op ongehoord brutale wijze in haar slaapvertrek en zelfs in haar bed wist door te dringen. Voelde Margaretha haar majesteit bezoedeld, haar koninklijke hoogheid zoodanig gesmaad, dat die smaad alleen in bloed kon worden uitgewischt? Niets daarvan; als een gekrenkte vrouw tegenover een al te ondernemenden aanbiddler gedroeg ze zich, tooide den indringer met een paar ferme krabbels, joeg hem op de vlucht en beschouwde daarmee de zaak als afgedaan. Een zeventiende-eeuwsche prinses zou niet anders hebben gekund, niet anders hebben gemoogd dan bloedig wreken wat zij als zwarte misdaad aanmerken moest. Zelfs al zou haar hart vóór den schuldige

hebben gepleit, dan zou haar geweten haar tot wraak gedreven hebben, overtuigd dat God-zelf het zoo begeerde, omdat in haar iets Goddelijks was gehoord.

Dit was een levende werkelijkheid van die dagen en het maatschappelijk standonderscheid vormde een grens voor het gevoel, evenzeer natuurlijk en evenzeer onoverkomelijk als het geloof, en als ras en kleurverschil voor de meesten onzer — en lang niet steeds de geringsten — het altijd nog zijn. Maar de klimmende zelfherkenning der Eenheid had al die gesteldheden reeds opgeheven en louter mechanische dwang kon ze niet als werkelijkheden handhaven. De markies, die den plebejischen aanbiddere van zijn dochter met zweepen liet rossen, bereikte daarmee niets dan dat hij zich en de zijnen opschreef voor de guillotine.

De tijd was voorbij, maar die leefden, zagen de teekenen niet. Evenmin als nu, als ooit.

Lodewijk XIV boezemde ontzag in met zijn „l'Etat c'est moi" — maar Karl Eugenius van Wurtemberg, Schillers tyran, zaaide niets dan haat en afkeer met zijn „Ich bin das Vaterland".

Dit terloops.

Even onmaatschappelijk als Rousseau zich toont in zijn opvatting van de liefde, even onmaatschappelijk teekent hij zijn jeugdige heldin.

Wie de „sfeer" zou willen aanvoelen, waarin het Fransche jonge meisje van goeden huize opgroeide onder het „Ancien Régime", zou Delaclos' „Liaisons Dangereuses" kunnen lezen; hij weet dan dat dit jonge meisje was „kuisch" en „onwetend" vóór het huwelijk, „onkuisch" en „alles-wetend" na het huwelijk. Men kent wellicht ook deze spreekwijze: onder Lodewijk XIV was het overspel een tijdverdrijf, onder den Régent was het mode, en onder Lodewijk XVI plicht, en hier toont zich weer op eigenaardige wijze het proces der

maatschappelijke verwording, ook in het kwaad, de verwisseling van middel en doel —; wat tijdverdrijf was geweest, werd algemeene mondaine verplichting, werd distinctiemiddel, als de wolvenjacht. Dat deze zedelijke ontbinding gepaard ging met een overmatig in acht nemen der vormen, stemt volkomen overeen met het wezen van iedere verwordende maatschappij. Lord Chesterfield klaagt in zijn brieven over die ongelooflijke reserve, waardoor de opmerksame toeschouwer ook bij de scherpste attentie niet ontdekt „wie bij wie” hoort. En denken we aan de aardige opmerking van Anatole France, als hij ons in „Les Dieux ont soif” madame Rochemaure voorstelt, met haar jongen aanbiddend achter haar staande, in correcte houding, doch de hand op de leuning van haar stoel. „A quoi l'on pouvait voir que la Révolution était accomplie, car, sous l'ancien régime, un homme n'eût jamais, en compagnie, touché seulement du doigt le siège où se trouvait une dame...

Dit alles moeten we wel in het oog houden, om te beseffen wat „Héloïse” beteekende!

Rousseau's heldin heeft als jong meisje een minnaar, maar als getrouwde vrouw blijft ze haar echtgenoot trouw, met dien minnaar dagelijks om zich heen. Een volkomen omkeering van de heerschende moraal. Want dit alles beteekent: de vrije persoonlijkheid behoudt, zoolang ze zich niet uit eigen besluit gebonden heeft, het recht zichzelf te geven aan wien ze wil. Heeft ze zich daarentegen gebonden, zoo blijve ze trouw — niet aan een van buiten af ingesteld „sacrement”, niet aan een maatschappelijke instelling — maar aan het eigen besluit en woord. Hier spreekt de algemeene zedeleer van het ethisch-geneigde individualisme van den tijd, scherp geformuleerd in Kant's „Categorischen Imperatief”, waarvan zich ook Schiller immers zulk een bewonderend aanhanger heeft getoond. Stel u - z e l f d e

wetten en blijf aan die wetten getrouw.

En ook in deze categorie is vervanging van de collectieve moraal door de persoonlijke zedelijke overweging, op het eerste gezicht zoo redelijk en zoo vervulbaar, in werkelijkheid, als elke herstelling, weer de eerste stap naar de volkomen opheffing, wanneer een verder critisch onderzoek het geoorloofde, het noodzakelijke van „echtbreuk” als „woordbreuk” in bepaalde gevallen zal hebben aangetoond. Is met het dogma van de onverbrekelijkheid des huwelijks op aan de Kerkleer ontleende gronden eenmaal gebroken, is het huwelijk geen sacrament meer, dan staat in redelijkheid geen enkel ding de echtscheiding, noch zelfs de vrije liefde in den weg. De overgang van Rousseau's „Nouvelle Héloïse” naar Madame De Stael's „Delphine” is derhalve een logische stap, die niet uitblijven kon. Steeds is het een redeloos gevoel van „betamelijkheid”, dat hier of daar de eindstreep stelt, de Rede kent dergelijke eindstrepen niet en voert tot elke consequentie.

Rousseau maakt het zijn heldin door een gelukkig huwelijk gemakkelijk, haar besluit getrouw te blijven — maar wat staat, in redelijkheid, de ontbinding van Léonce's diep-ongelukkig huwelijk (in „Delphine”) in den weg? De persoonlijkheid, die zichzelf een plicht oplegt, kan zichzelf ook van dien plicht ontslaan.

„Als van weerszijden alles is beproefd, als vrienden en verwanten vergeefs hebben gepoogd, door hun tusschenkomst de partijen samen te brengen, als bij geen van beiden lichtzinnigheid in het spel is, dan moet een huwelijk toch ontbonden kunnen worden” —, ziedaar de noodkreet, waarvoor Madame De Stael van clericale zijde moest hooren, dat ze „over de liefde sprak als een bacchante”, en waarover de „moderne” van onze dagen glimlacht in een zacht behagen om eigen liberaliteit. Het lijkt zoo „tam” — en

toch was de stap van Madame De Stael naar George Sand weer evenzeer logisch en evenzeer onvermijdelijk als die van Rousseau naar Madame De Stael! Waartoe die overredingen van vrienden, die eindelooze pogingen, die verzekeringen dat er geen lichtzinnigheid in het spel is? Kan iemand, mag iemand zichzelf weggeven, kan hij, mag hij instaan voor zichzelf? Immers neen! Welaan, dan is ook het huwelijk een misvatting, welhaast gevoeld als misdaad tegen het eerlijke Ik begaan, waar het immers in zijn opgedrongen trouw tot een leugen wordt.

Aldus toont ook hier de Redelijkheid, als zelfherkenning van het Absolute, haar opheffend karakter en het Dogma zijn volstreckte noodzakelijkheid als levensgrondslag, het Dogma, dat niet overdacht, niet aangeroerd, niet bekeken mag worden — en dat derhalve voor het zedelijk en redelijk onderscheidingsvermogen van alle tijden onduldbaar is. Zoo drijft het Absolute, door middel van dien den redelijken mensch ingeschapen afkeer tegen het dogma, zoo drijft de mensch zichzelf den weg der zelfopheffing op, den weg, dien de mensch, dien het Absolute toch ook weer niet tot het einde toe willen (= kunnen = mogen) gaan!

Inmiddels is de eerbied, dien Rousseau nog toont voor het huwelijk, voor de „deugd” in het algemeen, reeds in wezen onmaatschappelijk, ook waar ze toevallig en schijnbaar samenvalt met de maatschappelijke moraal. Wie geen belofte deed, is vrij; wie ze deed, is daardoor alleen gebonden. Nu tracht men ook wel in de maatschappij den eisch tot huwelijkstrouw dien idealistischen schijn te geven en echtbreuk in dien zin als beloftebreuk voor te stellen, maar wanneer dit werkelijk zoo werd gevoeld, dan zou men evenmin als Rousseau tegen „vrije liefde” bezwaar kunnen hebben, ja, men zou die eerder moeten aanmoedigen met het

oog op het bindende en gewichtige van een levenslang contract. Het staat echter met de maatschappelijke huwelijksmoraal juist als met de maatschappelijke zelfmoordmoraal; het nuttige behoeft, zooals we het nu vaak genoeg hebben uiteengezet, een glans van heiligheid om in eere te blijven, en de echtscheiding is, behalve een aanslag op de „orde”, op dezelfde wijze als de zelfmoord, de openlijke weerlegging van het maatschappelijk optimisme, en dan nog, ook evenals de zelfmoord het blijkt, dat het individu eischen gaat stellen, behoeften gaat gevoelen, waarvoor de maatschappij geen bevrediging biedt, die ze dus niet erkent en niet duldt.

Dat de eisch van huwelijksvrouw voor Rousseau echter een zuiver-zedelijke eisch is, wordt duidelijk bewezen door het het individu toegestane recht: zich in vrijheid te geven en te hernemen.

De droomer van een „Contrat Social”, waarvan immers de geheele mogelijkheid is gebaseerd op vasten trouw aan een eens gedane belofte, een eens gegeven toezegging, kan niet anders dan elk contract als volstrekt bindend gevoelen. Hier herkennen we den man, die zijn wereldbeschouwing bouwde op de overtuiging, dat de mensch van nature „goed” is; in de mogelijkheid van Julie’s onwrikbaren, vlekkeloozen, onconventioneelen huwelijksvrouw te kunnen gelooven, was een fundamenteele noodzakelijkheid voor den ontwerper van een „Contrat Social”.

Er is niettemin een eigenaardige tegenspraak tusschen Rousseau’s geloof in ’s menschen ingeboren „goedheid” en de diepe zelfkennis (mensenkennis), waarvan zijn „Confessions” de bewijzen leveren. Wij gelooven dan ook, dat zijn stelling meer een noodzakelijke grondslag tot zijn maatschappelijk plan dan een onwrikbare overtuiging beeldt. De maatschappij met haar dwangmiddelen haatte hij, en niet tevreden met zich daarin persoonlijk en innerlijk bij uiterlijke, door

uiterlijke onderwerping gekochte rust zooveel mogelijk te bevrijden — gelijk Goethe — eischte hij voor elkeen een waardiger leven en een ruimer vrijheid. Dus wilde hij, mocht hij niet anders dan gelooven dat de menschen zich die vrijheid waardig zouden kunnen toonen.

Hobbes had immers, in zijn „Contrat Social”, in zijn „Leviathan”, de noodzakelijkheid bepleit, de menschen te binden, op grond van hun natuurlijke slechtheid — Rousseau kon nu niet anders dan hen „goed” noemen, om een algeheele vrijheid voor hen te kunnen opvorderen. Vandaar dan ook zijn wanhoop als ze niet „goed” bleken, daar ze dan immers zijn levensbeschouwing, zijn levensredenen, zijn leven zelf dreigden te weerleggen, op-te-heffen. Daar hij dus „slechte” menschen in zijn project niet gebruiken kon, begon hij alvast met hun slechtheid zoo lang mogelijk te loochenen, zooals zijn hypothese over Macchiavelli bewijst. Van volkomen denzelfden aard is het deugdfanatisme van Rousseau’s vurigsten discipel: Robespierre. Deze wilde het eigen leven maken tot een publieke demonstratie, dat menschen ook zonder dwang uit vrije keus ordelijk en deugdzaam leven kunnen, dat individueele vrijheid geen losbandigheid, geen „terugvallen tot den natuurlijke staat van vijandschap” beduidt. Vandaar dat hij Danton zoo verfoeide om diens losse levenswijs — Danton was een démenti aan zijn systeem, een openlijke weerlegging. Zoo haten personen als Robespierre — in wien immers het enge „belang” nimmer meesprak — alleen diegenen, die hun levensbeschouwing dreigen te logenstraffen, de levensbeschouwing waarvoor ze anderen gevonnist hebben en zichzelf als beul en martelaar buiten de maatschappij gesteld.

Dit is voor ons besef de beteekenis van het deugdfanatisme der Revolutie-mannen en van hun hardheid jegens

hen, die „ondeugdelijk” bleken. Alle corruptie en zedelijk tekort onder het Ancien Régime hadden ze op dat systeem geschoven, daarvoor het neergeveld, vrijheid geproclameerd als het universeele heilmiddel, en moesten nu dagelijks zien, hoe de menschenlijke natuur vanzelf en voortdurend het „Kwaad” produceert — dat immers niet in zichzelf, maar in de relaties onuitroeibaar bestaat, zoo goed bij „Vrijheid” als bij „Tyrannie”. Maar dit konden ze, mochten ze, ter wille van eigen behoud, van eigen taak niet erkennen en verschuilen zich voor die barre waarheid achter eigen onkreukbare deugd, die de zichtbare proef moest zijn op de som van hun levensbeschouwing, evenzeer wellicht als dat ze innerlijke aandrang was, en waarvan ze de zwarte achterzijde niet hebben gezien.

Al deze en meer individualistische trekken zijn ook in de „Nouvelle Héloïse” op te sporen, maar in hoofdzaak is en blijft het toch een pleidooi voor het recht van de liefde, om, als almachtig-menschenlijk gevoel, over maatschappelijke vooroordeelen te zegevieren en kunstmatige grenzen te overschrijden.

Dit hoofd-motief vinden we bij Schiller als bij-motief terug. Voor Rousseau lag, van de drie factoren der Revolutionnaire Drie-Eenheid, het zwaarste accent op de Gelijkheid — voor Schiller vooral op de Vrijheid. En waar de Natuur Rousseau de lessen van gelijkheid leerde, daar leerde ook zij, maar toch vooral de historie, Schiller de lessen van vrijheid. Want is het niet leerzaam voor de apostelen van de causaliteit om te vernemen, dat voor den Frankforter jonkman Goethe de natuur veel meer beteekend heeft dan voor den op het platteland geboren Schiller? Hier ook werken — evenmin als ergens anders — geen „oorzaken” van buiten, maar een natuurlijke aanleg, die bestemming beduidt; Schil-

ler leerde van de historie, wat Rousseau en Goethe, elk op eigen wijze, hebben geleerd van de natuur, omdat ze het alle drie al wisten en het dus in iedere „school”, uit iedere leer zouden hebben opgestoken.

Niet toevallig heeft de strijd der Nederlanden tegen Spanje hem zoozeer geïnteresseerd; en hoezeer hijzelf individualistischen vrijheidsdrang in zichzelf heeft herkend als Eenheidsdrang, blijkt uit tallooze plaatsen in zijn werk, uit een bekenden brief aan Körner onder andere. Daarom noemt men dan ook weer Schiller's wijze van geschiedschrijving „modern”, — de negentiende-eeuwsche geschiedschrijving sluit geheel bij Schiller's methode aan, is op algemeene kennis, op Begrip, in laatste instantie op zelf-kennis (bewust of onbewust) gericht. Dat Schiller echter ook wel bij de natuur „ter schole” ging, bewijst de plaats uit „Don Carlos”, waar de markies van Posa koning Philips de Natuur aanwijst als de leermeesteres, die in alles de Vrijheid onderricht. Overal legt de litteratuur dier dagen het anti-maatschappelijk karakter van het ware historisch inzicht, van het ware natuurbegrip bloot, 'twelk leidt tot het opheffen dier gesteldheden, waarin zich het zelfconservatisme der Eenheid, gereproduceerd in het conservatisme der collectiviteiten, zoolang het in de rede lag, heeft staande gehouden.

Over het vorsten-type in Schiller's „Kabale und Liebe”, — in Lessing's „Emilia Galotti” — 'twelk onveranderd hetzelfde blijft tot na de drie Revoluties — hebben we reeds een en ander gezegd. Eén punt moeten we hierbij nog even aanstippen. Welbeschouwd zijn deze vorsten geen andere personen dan de vorsten uit de zeventiende-eeuwsche litteratuur, ze vertoonen zelfs geen andere eigenschappen; het eenige dat veranderde, is de waardeering van die vorstelijke eigenschappen; de hoogmoed en de willekeur, welke in de zeventiende-eeuwsche waardeering den vorst volstrekt

niet ontsierden, maken hem voor de achttiende-eeuwsche waardeering tot een monster. En als een bewijs, hoezeer ook de geniale geesten kortzichtig zijn in gebieden, waar hun belangstelling en hun sympathie niet reikt, kan wel gelden de wijze, waarop Goethe als tijdgenoot die veranderde waardeering van Vorst en aristocratie als diepgaand verschijnsel heeft miskend en onderschat, gelijk overal uit „Dichtung und Wahrheit” blijkt.

Maar er is meer. Terwijl in de litteratuur van de zeventiende eeuw als ridderdeugd bij uitnemendheid de blinde gehoorzaamheid gold, is de achttiende-eeuwsche deugd het principieele, belangelooze verzet. De zeventiende-eeuwsche held is „gouvernementeel” — de achttiende-eeuwsche is in de oppositie — de eerste een Jupiter-aanbidder, de laatste een Prometheus-vereerder, welhaast zelf een Prometheus.

Van elk der belangrijke achttiende-eeuwsche scheppende geesten is de sympathie bij de oppositie — de maatschappij demonstreert hij, in haar vertegenwoordigers, als corrupt en schijnheilig.

De „Cid” laat onmiddellijk Chimène varen, als zijn vader dit van hem begeert, en daarin ligt zijn deugd; de jonge Ferdinand in „Kabale und Liebe” blijft Louise getrouw, ook tegen zijns vaders wil, en dat is zijn deugd. Hier zien we dus, ten eerste een grootere mate van critische zelfstandigheid van den zoon tegenover den vader, een uitgesproken verschil in levensbeschouwing tusschen vader en zoon, ’twelk zich een zeventiende-eeuwsch auteur niet denken kon, en ’t welk gezins-ontbinding, maatschappij-ontbinding beduidt, en ten tweede een grootere beteekenis van de liefde, waardoor het persoonlijk sentiment boven den familie-band gaat.

En deze groepeerings, waarin des auteurs sympathie ten volle bij het onmaatschappelijke ligt, is de vaste groepeerings

van Schiller's drama's. Dezelfde aanklacht als die, welke Thomas Morus reeds bij monde van zijn filosofischen wereldreiziger de maatschappij in het gelaat slingert — dat de grooten en machtigen door hun zelfzucht en hardvochtigheid de misdadigers kweeken, om ze daarna met veel vertoon van zedelijken afschuw op te hangen — ontmoeten we in „Fiesco”, nog hartstochtelijker, in het diep-gevoeld beklagen van de galei-slaven.

Daartegenover spreekt elke maatschappelijke, spreekt ook Hobbes in gemoede over de luiheid en boosaardigheid van het misdadig gespuis en over hun „eigen schuld” — en de optimistische Christelijke Spectator was over deze onaangename zaken liefst in het geheel niet te spreken, luidkeels galmend dat de wereld voor de braven en de vlijtigen toch zoo schoon en zoo gezellig is. Zelfs Dante kon, mocht „Judas” en „Brutus” niet onderling onderscheiden, nauwelijks vermocht dit de zeventiende eeuw, maar Schiller noemt in zijn vaker genoemde academische intree-rede onder de „edele mannen”, alsof het vanzelf spreekt, ook Brutus!

Plutarchus bracht hem tot Prometheus-verheerlijking — het was inmiddels dezelfde Plutarchus, die op alle Jezuietenscholen in de zeventiende eeuw werd gelezen en waaruit de vlijtige leerling slechts filologische wijsheid en Christelijke zelfverheffing puurde.

Treden we in „Die Räuber” het rooverkamp van den held, Karl Moor binnen, dan vinden we er ook werkelijk den naïeven roover, met . . . Plutarchus in de hand! Hij doet den mond open en de eerste naam, dien hij noemt, is de groote naam van Prometheus, de heilige naam van den God des Verzets. „Der hohe Lichtfunke Prometheus ist ausgebrannt, dafür nimmt man jetzt die Flamme von Bärlappenmehl . . .” Wat door de Dante's en de Miltons, door de aanbidders van blindelings-geïdealiseerde en krachtens

die blindheid met Deugd en Recht vereenzelvigde Macht en Autoriteit ter helle werd verwezen, is hier op den hoogsten troon geplaatst: de opstand tegen Gezag om Ideaal. En dit beginsel hier gedragen door een, die voor de maatschappij is: een roover — waartegenover als een protest tegen den maatstaf dier maatschappij de broeder is gesteld, Franz Moor, achtenswaardig en zedeloos, het beeld van de „maatschappelijke deugd”, van alle tijden tot en met den hedendaagschen „gentleman”, Shaw’s „clergyman-shareholder”, onherkenbaar vermomd met Mime’s Tarnhelm, den Hoogen Hoed.

In „Fiesco” weer dezelfde rangschikking. Weer leven we in den tijd van Renaissance en Reformatie, van den eersten, grooten worstelstrijd, waaraan dit geslacht eigen wezen bekrachtigt, zich opmakend tot den tweeden. Twee oppositie-figuren, twee Brutus-gedaanten zijn hier naast elkaar geplaatst: een zwakke en een sterke, een falende en een overwinnende. De eerste is Fiesco, de trotsche individualist, die niet kan bukken voor Doria, den tyran, en die zich, na den tyran te hebben geveld, toch het purper omhangt — „de kleur, die de heerschers kozen, om er de bloedvlekken hunner wreedheid in te verbergen” — omdat hij de verleidelijke dronkenschap van de macht niet kan weerstaan, een levende en falende „Cola di Rienzi” —, de tweede is Vettina, de pure Republikein, de abstracte Deugd, droog en strak en sober — alles opofferend, tot de eigen kinderen toe, aan zijn republikeinsch ideaal. Hij weet „Tyranne van Macht de Rechterhand”, hij gelooft niet in edele heerschers en nadat hij Fiesco tevergeefs heeft gesmeekt, van de vorstelijke waardigheid af te zien, doodt hij, hem doodend, de mogelijkheid, de zekerheid, van wat in Doria reeds werkelijkheid werd, zooals Brutus in Caesar meer het gevaar, dan de werkelijkheid doodde. En juist als

bij Shakespeare — we weten immers hoezeer Lessing, Schiller, Goethe eigen wezen en eigen streven herkenden en bekrachtigden aan den grooten Renaissancist — is ook hier Vettina Fiesco's innige vriend, hem zéér genegen en dat hij hem doodt, maakt zijn offer tot een dubbel offer, maakt zijn daad niet lager, maar hooger.

De maatschappelijke verheft zich op een „dankbaarheid”, een „vriendschap” die hem blind maakt voor de zonue, door weldoener of vriend jegens een hooger ideaal begaan, en rekent Brutus zijn daad zwaarder aan, omdat hij den vriend versloeg, in stede van hem dubbel te prijzen, omdat hij vriend en vriendschap offerde. In „Cinna” is voortdurend van „dank” en „ondank” sprake, alsof daardoor de hoogste daden en beginselen bepaald zouden moeten worden — maar Petrarca, hoezeer de Colonna's genegen, hoezeer aan hen door dankbaarheid gebonden, vergaf zijn vriend en geestverwant Rienzi ook hun dood en hun ballingschap, voor het hoogere heil, dat hij voor Rome van hem hoopte — vergeefs. Zoo voelt, zoo handelt ook Vettina, en allermint is hij, voor Schiller, zijn „wettigen heerscher” in zee werpend, de „koningsmoorder” uit de zeventiende-eeuwsche litteratuur, maar wel de nazaat van den Renaissance-Brutus en wel, met Lessing's Odoardo Galotti, de voorlooper, het beeld van dien soberen, deugdzen en belangeloozen, — Robespierre, die over alle macht beschikte en honderdvijftig gulden naliet — dien Revolutionnair Rechter, die binnenkort in Parijs den schrikkelijken eed zal zweren, „d'étouffer, dans son âme, au nom sacré de l'humanité toute faible humaine”, zonder te beseffen dat de menschheid en haar goedheid uit haar „zwakheden” is opgebouwd en oprecht geloovend in de uitsluitende heilzaamheid van zijn tweeledige Orestes-daad.

In „Don Carlos” nog eens weer dezelfde groepeerings,

maar hier is er een belangrijk element bijgekomen: „Don Carlos” is vooral de tragedie van den eenzamen tyran. Geen menschensoort ter wereld heeft Schiller zóó verfoeid als den tyran, hij, die zelf van tyrannie zoo bitter te lijden had — en toch weet hij zich hier op te werken tot medelijden met den eenzamen geweldenaar.

Dit vermogen om medelijden te hebben met den tegenstander, is op zichzelf weer een curieus bewijs van achttiende-euwsch onmaatschappelijk pantheïsme. Het collectiviteitsinstinct beteekent, we zeiden het gedurig, onverdraagzaamheid, daar onverdraagzaamheid alleen het eigen dogma in stand en in eere houdt — daarom zien we dan ook in elke kerk, in elke collectiviteit „Recht” volkomen samenvallen met „Belang”. De Duivel is de vijand van elk Christen — voor het betrekkelijk recht van den Duivel voelt zulk een Christen dus evenveel als het Oude Testament voor het levensrecht der uit-te-roeien vijanden der Joden, als Bossuet voor het recht van een Protestant. Nog steeds vallen in actieve collectiviteiten „Recht” en „Belang” volkomen tezamen, en dit is het, waardoor collectiviteiten sterk zijn. Het verzwakken van collectiviteitsgevoel brengt dus ook dien kant van verdraagzaamheid met zich mee, dat men zelfs de tegenstanders gedeeltelijk in zich opneemt.

In „Don Carlos” staat dan koning Philips voor ons als de tragische, trieste eenzame, die geen vrienden kan hebben, omdat hij zich van menschen en menscheijkheid vervreemdde, door zich op een voetstuk van goddelijkheid boven anderen te plaatsen. Een vorst heeft slechts slaven en hovelingen, vleiers en bedriegers, een vorst heeft zóó lang om vleierende leugens gevraagd en voor de geringste poging tot harde waarheid zooveel menschen doen sterven, dat niemand hem in het veege uur, wanneer hij om waarheid smeekt, die zeggen durft of wil. En laat hij dan eindelijk den

man voor zich komen, dien hij mensch weet onder de slaven, dan antwoordt deze hem: „Ik kan geen vorstendienaar zijn.” Wat eenmaal gold de hoogste eer, zijn Koning blindelings te mogen dienen, wordt thans den waarlijk grooten mensch onwaardig geacht. En die eene, fiere, dien de Koning begeert tot zijn vertrouweling, die eenige, die niet te koop is — hij, de vlekkelooze, Posa, is tegelijkertijd weer ketter en opstandeling, Prometheus, die een verdrukt menschmod tegen een tyrannieken Jupiter beschermen wil. Eere het nobele verzet! Die niet bukt voor den Koning, die verzet pleegt en verzet aanstoot, hij is de ware mensch. Want voor Don Carlos offert hij zich op — niet voor den Gebieder, maar voor den Vriend, niet plichtmatig als onderdaan, om het „goddelijke” leven van zijn Verheven Souverein te redden, maar vrijwillig, zooals een oude man uit inzicht en liefde zijn plaats inruimt aan een jongeren, hopen dat deze zal vervullen, wat hij niet vermocht. En de tyran staat erbij — als mensch overwonnen. Zóó staat de achttiende eeuw tegenover de oude ridder-idealen!

De vriendschap tusschen Don Carlos en Posa is de vriendschap tusschen Tellheim en Werner, het is de oude vriendschap tusschen Hamlet en Horatio, het symbool van de gelijkheid, de eerlijke band tusschen vrij-geboren, gelijk geboren geesten, zonder aanbidding en vleierij. Carlos laat zich door Posa de hand niet kussen, Hamlet door Horatio niet, beiden willen mensch wezen, geen „meerdere in rang.”

De achttiende eeuw heeft — Goethe vermeldt het nadrukkelijk in „Dichtung und Wahrheit” — een cultus voor de vriendschap gekend — en dit is, alweer, een symptoom van verminderend maatschappelijk instinct, 't welk alleen de familie, de „clan”, „eigen volk” tegenover „vreemd volk” kent, en waar, wat men vriendschap noemt, overeenkomst van rang en fortuin beteekent, zooals dat onder de geringe

geesten van alle „standen” nog immer het geval is. Het vermogen tot vriendschap is een individualistisch vermogen, dat de achttiende-eeuwer in zichzelf heeft ontdekt, gevierd en uitgevierd, en waarin voor Schiller de schoone mogelijkheid lag van een blijde en vrije wereld, zonder meesters, zonder slaven, waar de liefde zal worden geëerd, en „man noch vrouw de valsche schaamte kennen zullen!”

Wel is er veel veranderd.

Welke zeventiende-eeuwer zou er aan gedacht hebben, zijn Koning te beklagen, omdat hij „slechts” slaven en dienaren, geen ware vrienden heeft? Voor het maatschappelijk gemoed is macht immers het hoogste en de machthebber niet alleen goddelijk groot, maar ook goddelijk gelukkig — doch de achttiende-eeuwsche wassende menscheijkheid ziet, het menscheijk geluk van maatschappelijke glorie scheidend, in een eenzaam-pralend koningschap, zonder de warmte van een vriendenhart niet veel meer dan een trieste vertooning.

Vrijheid is de zucht, die overal opstijgt — Gelijkeikheid en Broederschap, en de ware held is de opstandige held, die den weg naar deze idealen banen zal, Brutus de tyrannen-dooder, Prometheus, de hemelbestormer.

Wanneer wij nu, en de aard van ons onderwerp laat het niet anders toe, telkens voor een wijl als „van den mensch uit” moeten spreken, dan mogen we daarbij toch nooit vergeten, hoe al de opgenoemde verschijnselen, waaruit zich ten slotte de Fransche politieke Revolutie, de Duitsche geestelijke Revolutie en de Engelsche poëtische Revolutie kristalliseerden, in hun wezen niets anders zijn dan de symptomen van der Eenheid drang naar zelfherkenning, die zelfopheffing is en die zich in en uit den mensch op eindeloos verscheiden wijs door zijn eindeloos verscheiden verhoudingen toch altoos als opheffing en herkenning

openbaart. Op dien drang naar opheffing hebben we allerwege het licht doen vallen en het is die drang naar opheffing van bestaande gesteldheden tegenover den drang der collectiviteit om bij gesteldheden te blijven, als spiegel van der Eenheid zelfconservatisme, die de belijders van de Eenheid altijd tot individualisten, tot revolutionnairs maken moet. Die „zelfherkenning” van de Eenheid doet zich in den mensch als „zelfkennis” voor en leidt tot de verwerping van het blinde zoogeheeten „idealisme,” dat zelfverheffing is en waaraan de nobele helden en vlekkelooze heldinnen der maatschappelijke litteratuur hun aanzijn danken, die dan ook, in overeenstemming met het verplichte en natuurlijke optimisme van alle maatschappijen en van alle maatschappelijken, ten leste altijd triomfeeren. Ook hierin ligt een punt van overeenkomst tusschen Renaissance en achttiende eeuw, van verschil tusschen deze laatste en de zeventiende eeuw.

Bij Shakespeare, den Renaissancist, gaan de helden onder; hier geen optimistische moraal van „beloonde deugd,” maar de ware erkenning van het ware leven; zij gaan ten onder door hunne ontoereikendheid, als Brutus en als Hamlet. In de zeventiende eeuw triomfeeren de helden, die zich trouw aan de geldende dogma's hebben gehouden — onbewust beoogt hier de schrijver een stichtelijk effect en niet een algemeene „waarheid”, waaraan dan ook in dien tijd geen mensch eenige behoefte gevoelt — en in de achttiende eeuw gaan de helden weer onder! En ze gaan weer onder, niet door een ongelukkig toeval, maar door hun zedelijke ontoereikendheid en door hun intellectueele feilbaarheid. Der Eenheid zelfherkenning produceert zich in den mensch als een verdieping van zijn zelfkennis, die dan natuurlijk zijn hoogmoed en zijn blind zelfvertrouwen, de kracht zijner collectiviteiten, ondergraaft.

De Cid was zonder meer en als „vanzelfsprekend” vlekkeloos — Don Carlos gaat onder doordat hij niet vertrouwd, ook Ferdinand von Walter schoot in vertrouwen tekort, Fiesco lijdt zelfs een zware zedelijke nederlaag. Maar een bijzonder verrassend voorbeeld — dat dan ook door den tijdgenoot en zelfs door het nageslacht geenszins werd goedgekeurd — van een heldin, een vrouw dus nog wel, die niet „vlekkeloos” is en voor wie toch sympathie wordt gevraagd, toont ons „Emilia Galotti” als ten bewijze, hoezeer de diepzinnige Lessing in vele dingen zijn tijd is vooruit geweest! En de bedoelde wending treft te meer, omdat ze zoo geheel onverwacht komt. Wanneer de ongelukkige Emilia, haar minnaar vermoord wetend, zich in het paleis van den verleider bevindt en haar vader smeekt haar bedreigde eer te redden door haar den dolk in het hart te stooten, wanneer dan Odoardo nog aarzelt, haar verzekeren, dat haar onschuld verheven is boven alle geweld, dan barst Emilia uit: „Aber nicht über alle Verführung! — Gewalt! Gewalt! wer kann der Gewalt nicht trotzen? Was Gewalt heiszt ist nichts, Verführung ist die wahre Gewalt. Ich habe Blut, mein Vater; so jugendliches, so warmes Blut, als eine. Auch meine Sinne, sind Sinne. Ich stehe für nichts. Ich kenne des Haus der Grimaldi. Es ist das Haus der Freude. Eine Stunde da, unter den Augen meiner Mutter — und es erhob sich so mancher Tumult in meiner Seele, den die strengsten Uebungen der Religion kaum in Wochen besänftigen konnten! Der Religion! Und Welcher Religion? Nichts Schlimmers zu vermeiden, sprangen Tausende in die Fluten, und sind Heilige! Geben Sie mir mein Vater, geben Sie mir diesen Dolch.”

De goede Nicolai bij Lessing's leven, zelfs Grillparzer nog na zijn dood, om maar enkelen te noemen, hebben hem deze van zeldzame koenheid en menschenkennis getuigende

woorden zijner heldin in hooge mate ten kwade geduid; voor ons zijn ze een bewijs, hoezeer de achttiende eeuw, na de ficties der voorafgegane litteratuur, in alle opzichten het wezenlijke, het menschelijke voor het kunstmatige heeft herkend, gezocht en geëerd — als symptoom van der Eenheid zelfherkenning!

In deze individualistische behoefte aan zelferkenning, zelfonderscheiding, aan innerlijke waarheid, desnoods „onstichtelijk”, ontmoeten elkaar Renaissance en achttiende eeuw — en ze vindt haar eigenaardigste uitdrukking in de zoo hartstochtelijk oprechte „Confessions” uiting van denzelfden onweerhoudbaren drang naar desnoods onstichtelijke waarheden na de lange periode van stichtelijke levensvervalsching.

Het merkwaardige is hier weer, dat dit meer en meer toenemende levende gevoel van algemeene aansprakelijkheid aan het algemeene kwaad, dit waarachtige Christelijke zondebesef, welke het dogmatische onderscheid tusschen „zondaar” en „brave” opheft en Emilia Galotti principieel gelijkstelt met een Maria Magdalena — dat dit gevoel zijn dooden spotvorm in de maatschappij vervangen komt. Die doode spotvorm is namelijk de redelooze medeaansprakelijkheid van echtgenoot en familie van den misdadiger in de misdaad en het redelooze mede-deelen dier verwanten in zijne schande. Van maatschappelijk standpunt is ze gerechtvaardigd, daar immers een gezin als saamhoorig wordt gevoeld en vrouw en kinderen gretig genoeg het aandeel eischen in de glorie, naam en fortuin van man en vader — zoodat dan ook de schande als iets reëls wordt gevoeld; vermindert echter het maatschappelijk instinct, wordt de mensch niet langer als deel van een clan of gezin, maar als individualiteit gezien, dan wordt die medeaansprakelijkheid terstond als een redeloosheid en dus als een

onrecht gevoeld. Tegelijkertijd neemt het redelijk besef, dat elk mensch door zijn natuur, potentiëel medeschuldig is aan elk-anders kwaad, dan weer toe! Van dit laatste gaven we daar juist de bewijzen — wat het eerste betreft: het was een hartstochtelijk vereerder van Rousseau, die in zijn jeugd door de academie te Metz werd bekroond voor een verhandeling „Over het schandelijke vooroordeel, dat de familie van een gevonniste doet deelen in zijn smaad” —, het was de jonge Robespierre!

Zoo vervangt in elk gebied, in elk onderdeel de persoonlijke, wezenlijke waardebeplating (onderscheiding) de maatschappelijke, dogmatische, die haar spotvorm is. En Robespierre's geschrift doet, juist door zijn zedelijke bedoeling, wederom een stap in de richting van gezins-ontbinding en maatschappij-ontbinding, waarop als tweede stap volgde de aantooning van onzen gemeenschappelijken schuld aan het gemeenschappelijke kwaad, zich in de litteratuur projecteerend tot die menschelijk-feilbare en falende maar toch „sympathieke” helden en heldinnen, waarvan Goethe's Gretchen een der sterkste voorbeelden is. De „vromen” van de Roomsche Romantiek hebben hem dan ook in later tijden, toen Shakespeare weer moest wijken voor Calderon en Goethe zelf voor Jacob Böhme, dat „verhoerlijken van de ontucht” zwaar genoeg aangerekend!

Toch, we zeiden het al en het mag trouwens bekend genoeg heeten, is de bekommering over de zedelijke tekorten der maatschappij, waarin hij leefde, voor Goethe nimmer een hoofdmoment van zijn aandacht geweest — het blijkt op zoo eigenaardige wijze uit „Dichtung und Wahrheit” in een nagenoeg geheel ontbreken van die jeugdherinneringen aan gekrenkt rechtsgevoel, gepijnigd medelijden, waarvan de levensgeschiedenissen van Tolstoy, Shelley en Byron

zijn gedrenkt! Goethe's eigen houding tegenover de wereld, de bron en oorzaak van zijn onvrede blijkt het best uit zijn later te bespreken Prometheus-fragment — en dan is er natuurlijk van jongsaf een hooggestemd en hooggespannen intellectueel en artistiek enthousiasme, dat hem tegen de officieele kunst en de officieele geleerdheid doet woeden, en waardoor in zijn oog elke critiek op zijn idool Shakespeare een heiligschennis wordt, die niet ongewroken mag blijven.

Faust is die vrije, moderne persoonlijkheid — waartegenover Wagner, de geleerde, den geest des tijds vertegenwoordigt — in Faust is wel de intellectuele ambitie grenzeloos, daar hij zich drager van het goddelijke weet —, maar hij is niet als Wagner pedant, hij vindt volstrekt niet dat hij het reeds zoo „herrlich weit” gebracht heeft, en ontveinst zich evenmin wat het als symptoom beduidt, dat hij voor den Aardgeest sidderde! Wagner acht zich, naar maatschappelijken trant, veel meer dan Faust boven het landvolk verheven, deze laatste ondergaat de gelijkheid in gemeene nietigheid — in genen weegt de distinctie van zijn poovere geleerdheid zoo geweldig! En terwijl Faust de vogels hun wijde vlucht benijdt, verklaart Wagner, met zijn neus in den wind, dat hij de vlucht „Von Buch zu Buch, von Blatt zu Blatt” veel belangrijker vindt.

In Faust leeft nog hetzelfde hartbenauwende leed om maatschappelijke en wereldsche beperkingen van zijn „jongeren broeder” Werther, van zijn verwanten, de Schillersche helden, maar uitgegroeid tot een verzet tegen elke beperking, een heimwee naar het Eeuwige, naar universeel kennen en aanschouwen. Zóó breekt, in den tot rijpheid wassenden menschelijken geest, de Eenheid in het naderen der zelfopheffing, één voor één de begrenzendes kerkers, heft één voor één de gesteldheden op. Maar de

mensch, in zijn onweerhoudbaar heimwee naar dat Absolute, afglans van der Eenheid heimwee naar zichzelf, voelt dat dit Een-zijn voor hem niet te bereiken is, zoolang de laatste gesteldheid, zijn persoonlijkheid-zelf, onopgeheven blijft, voelt dat hij moet ondergaan, zoo hij wil opgaan en dat dit ondergaan hem afsnijdt van eigen bewustzijn, 't welk door breking, aan contrasten existeert, zoodat hij nimmer bewust het volkomen opgaan zal kunnen smaken. Weegt hem het heimwee te zwaar, zoo zal hij daarin en zonder illusiën van wat hem wacht, het leven willen ontgaan — doch voelt zich, in zijn zinnelijke overgevoeligheid door de eerste aanleiding teruggehouden en tot tranen toe geroerd. In Goethe en zijn tijdgenooten (evenmin in Lorenzo de Medicis) is die zinnelijke overgevoeligheid niet de weerlegging van, evenmin een toevallig samentreffen, maar in een noodwendigen samenhang verkeerend met den intellectueelen overgroei, twee kanten van dezelfde geestelijke volwassenheid, dezelfde universaliteit.

Noch in „Faust”, noch in „Werther” is de doodsdrang de zoogeheeten levensmoeheid, die uitdooving zou zijn, maar juist een overmaat van levenswil, van vitaliteit, die eigen beperktheid niet dragen kan en liever niets heeft dan het halve, liever de kou des Doods, dan het lauwe leven, nu het hem niet vergund is, met het allerhoogste in bewuste zaligheid samen te smelten. Het is datzelfde gevoel, 't welk Goethe's tijdgenoot, den vurigen Burns — wiens „Jolly Beggars” ver weg in Schotland als een wilde profetie de Fransche Revolutie scheen aan te kondigen — deed verzuchten, dat hij een wild paard in de steppe, of een oester op zijn bank en liefst beide tegelijkertijd zou willen zijn! De volheid des levens, de volheid des doods —, maar niet het lauwe, waarin van het hoogste precies genoegzaam flauwe afglans dringt, om den mensch van heimwee te doen

vergaan. En juist in hen, die tot den hoogsten graad van intellectueelen hartstocht gewassen zijn, zijn zoo vaak ook de andere hartstochten zoo sterk ontwikkeld. Hun is de keuze tusschen leven en dood niet gelaten — een herinnering, een klank, een geur slaat elken „Faust” den gifbeker uit de hand — levensdrang en doodsdrang hebben zich in hen aan dezelfde bronnen gevoed, beduiden immers beide evenzeer vitaliteit; Faust kan niet waarlijk willen sterven! Alleen wanneer de aardsche zon voor een wijl verduisterd is, en de levensdrang als het ware buiten gevecht gesteld, kan de doodsdrang het evenwicht verbreken, en dit oogenblik is dan voldoende. Zoo stierf Werther, in een moment van omgekeerde waarde aan dat, waarin Faust niet sterven kon.

Het drama van Faust, het drama van den volgroeienden mensch, die eigenlijk niet leven kan en niet sterven kan, ligt saamgeknoot in de karakteristiek, die Mephisto van hem geeft in den proloog:

Vom Himmel fordert er die schönste Sterne
Und von der Erde jede höchste Lust.

In hun tweeledigheid, hun tegenstrijdigheid zijn deze beide wenschen één en verweven, de menschelijke natuur in haar onverzoenlijke tweeledigheid, spiegel van der Eenheid tweespalt, die altijd wil: zichzelf verliezen, door zichzelf te kennen en zichzelf behouden, door zichzelf te vergeten!

In „Faust”, het onmaatschappelijk individualisme in hoogsten graad, streeft de Eenheid naar den hoogsten graad van zelfopheffing: het opheffen van de laatste distinctie, die tusschen „Mensch” en „God”, Individu en Universum —, en dit is het redelijk einde van den weg, die aanving in den twijfel, door herkenning en opheffing van alle gesteldheden tot zelfherkenning en zelfopheffing voerde — en waarvan de Deïstische Drie-Eenheid: „Waarheid, Goedheid, Schoon-

heid", de „Revolutionnaire Drie-Eenheid": „Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap" — tot de vele, vele mijlpalen en zijwegen behooren!

Zoo spiegelt alle litteratuur van den tijd hetzelfde streven: het opheffen van dogmatische distincties, het forceeren van grenzen, het breken van banden — en in dien zin zijn „Faust" en „Figaro" verwant — is „Figaro" in zijn ambitie een zwakke Faust, zoo goed als Karl Moor in zijn opstandig idealisme een zwakke „Prometheus" is.

Het pantheistisch intellectualisme in „Faust" doet hem de grenzen tusschen Mensch en Godheid loochenen — het Voltairiaansch sceptisch rationalisme doet „Figaro" de grenzen tusschen edelman en lakei loochenen — voor dien tijd werkelijk bijna zoo reëel als die tusschen God en Mensch — daar hij het menschelijke den waren maatstaf voelt. Zoo streeft in Figaro, zoo goed als in Faust, de persoonlijkheid om tot haar recht te komen, zegevierend over beperkingen. Maar niet op de „broederschap", doch op de „gelijkheid" ligt voor „Figaro" het accent, zijn individualisme is a-moreel en zoo Napoleon terecht over „Le Mariage de Figaro" als over de Revolutie „en action" heeft gesproken, dan bedoelde hij waarschijnlijk de Revolutie naar het hart van Voltaire, niet die naar het hart van Rousseau, de Girondijnsche, niet de Jacobijnsche Revolutie.

In Figaro leeft de bewustheid van zichzelf, de karakteristieke individualistische redelijke zelfbewustheid, zonder zelfverheffing; zijn superioriteit is de superioriteit der intelligentie, zegevierend over de stupiditeit der anderen, juist als in Uilenspiegel, juist als in Reinaert de Vos. In „Figaro" triomfeert de geest van Voltaire — in „Ruy Blas" zal die van Rousseau triomfeeren — hier is het de lakei, die door zijn intellect zijn meesters domheid ver-

schalkt — later zal het zijn de lakei, die door zijn zedelijke hoogheid zijn meester beschaamt — doch in beide gevallen: de triomf van de persoonlijkheid boven het maatschappelijk-gestelde, het oude dogma!

De gansche moraal van „Figaro” — de opheffing der maatschappelijke distinctie, het her-stellen der persoonlijke, (die als redelijke relatie zichzelf weer opheffen kan en zal) de triomfkreet van den bevrijden geest, ligt in deze drie regels van de „vaudeville” aan het slot:

„De vingt rois qu'on encense
Le trépas brise l'autel,
Et Voltaire est immortel.”

Maar het diepere accent van den tijd, die toch niet meer een volkomen amoreelen Uilenspiegel voortbrengen kon, klinkt in de alleenspraak van de vijfde acte, de bittere klacht van den verdrukten plebejer, waar Beaumarchais zich zoo innig vereenzelvigt met zijn held. Want ging het hem niet inderdaad als zijn grooten geestverwant, was hij niet, zoo goed als de gevierde Voltaire-zelf, beurtelings speelgoed en zondebok van een samenleving, die niet meer wist wat ze wilde, alle oude gesteldheden had losgewrikt, zonder tot hun opheffing of definitieve her-stelling te kunnen komen, beurtelings bij prinsen te gast en in de Lazare opgesloten?

De geschiedenis der opvoering van „Le Mariage de Figaro”, een gebeurtenis die toen al wel door al de te overwinnen moeilijkheden en den grenzeloozen durf van den auteur een geweldigen opgang maakte, maar waarvan geen tijdgenoot den dieperen zin bevroeden kon, is het sprekende bewijs van wat we herhaaldelijk zeiden, dat uitgebloeide collectiviteiten aan zichzelf ten gronde gaan, dat ze zelfmoord plegen en dat de aanvallers niets meer doen dan het lijk wegdragen, wat dan grif door de anderen als „moord”

en door hen-zelf als een heldenstuk wordt uitgekreten. Als een ware Reinaert zien we Beaumarchais zich tusschen het brillante gezelschap van het Ancien Régime bewegen, hij alleen den toestand overziend en beheerschend, en handig, tot eigen glorie en profijt, de ijdelheid betokkelend dier lieden, die vóór alles „intellect”, boven de vooroordeelen van hun stand verheven, willen zijn. Ja, die bekende woorden „Il n'y a que les petits hommes, qui craignent les petits écrits,” welke hem monsieur De Vaudreuil tot beschermmer bezorgden — die immers vóór alles geen „petit homme” wilde schijnen — mogen de eminentste Uilenspiegelstreek heeten, die ooit werd uitgehaald. De adellijke dames en heeren stelden er een eer in, te applaudisseeren bij de definities van „hovelings”, „politiek” en „militair” —, inderdaad had zich de intelligentie van de oude ficties bevrijd, werden „belangen” niet langer „beginselen” genoemd, en het was precies aan die onderscheiding, dat de oude maatschappij ten gronde ging, daar alleen de zotheid, die tusschen „belang” en „beginsel” niet vermag te onderscheiden, het blinde vertrouwen, waarvoor belang en beginsel samenvallen, collectiviteiten in stand houden kan. Dit geslacht wilde niet zot meer zijn, greep elke gelegenheid aan om zijn liberale inzichten te toonen, — in de Nationale Conventie stemde de gansche adel vóór godsdienstvrijheid — dit geslacht was verdraagzaam, sceptisch-rationalistisch in het dagelijksche leven; geen Bossuet leefde er meer om hun te vertellen, dat de „ironie in strijd met een Christelijke levensbeschouwing is.” De bevoorrechten konden geen afstand doen van wat ze bezaten, van hun distinctie-middelen en hun genot-middelen, ze waren wel ook hoogmoedig en prikkelbaar, maar ze misten toch het geloof in zichzelf en in hun bestemming, daar ze inderdaad geen bestemming, geen reden van zijn meer hadden, waar de Noodzakelijkheid

zelf de door hen vastgelegde gesteldheden bij middel van de besten opheffen kwam, tot eigen zelferkenning. En Uilenspiegel-Beaumarchais leidde hen bij den neus, liet ze eigen doodvonnis bekrachtigen en dorst zeggen „le roi ne veut pas permettre la représentation de ma pièce, donc, on la jouera” wetend dat hij gelijk had en toegejuicht werd.

Zoo worstelt dan overal de van binnen uit bevrijde persoonlijkheid om haar vrijheid naar buiten te realiseeren en zichzelf, daar in de Eenheid de Intelligentie, de doodsdwang, zich losmaakte van den Wil, van alle banden en gesteldheden los te maken. En over al dit streven heen, de toornige afrekening met een vernederend verleden, de machtige worsteling tegen een ondraaglijk heden zweeft, verlokkelijk en wazig als droom, de schoone belofte van een blijde toekomst in gemeenschappelijke vrijheid, Rousseau's „Contrat Social.”

Wederom bloeit uit de meest krasse anti-maatschappelijke gevoelens het verlangen naar communisme op — wederom toonen collectivisme en communisme hun fundamenteele tegengesteldheid, wederom blijkt hoe alleen in datgene, wat zich voordoet als „Individualisme”, de Eenheidsdrang in alle graden en aarden zich openbaart. Zóó gaf het Christelijk individualisme, zoo gaf het Renaissance-individualisme, zoo geeft het achttiende-eeuwsche individualisme, elk naar eigen aard en wijs de poging tot dat communisme, 't welk altijd en overal juist door den echt maatschappelijke werd en wordt gewantrouwd en bespot.

Rousseau's „Contrat Social” is de interpretatie, die niet uitblijven kon, van de door Hobbes ontworpen theorie, dat elkeen vrij-geboren is en dat alleen contracten binden. Maar terwijl het overheerschend maatschappelijk absolutistisch instinct van Hobbes zich projecteert tot een subtiliteiten-kraam, waaruit de mensch bij zijn naakte

geboorte een half dozijn contracten toebedeeld krijgt, die zijn „vrij-geborenheid” tot een spot en hem tot een slaaf maken, trekt dit geslacht, van tegenstrevende redelooze instincten innerlijk bevrijd, stoutmoedig de conclusies, waarheen Spinoza's beschouwingen reeds een heel eind weegs wijzen. Geen achttiende-eeuwer voelt iets voor een erfelijke gebondenheid, voor een van vader op zoon overgaand contract, dat zoo wèl paste in het geestelijke kader van lieden die zeggen en voelen konden: „Don Diègue, pas son fils, a vengé son offense” — en St. Just verklaart eenvoudig, dat hij zich persoonlijk vrij voelt tegenover de Bourbons, aan wie hij door geen contract is gebonden. Zoo onderging de formule van het „bindende contract,” doordat en waar het gezin uiteenviel, precies hetzelfde lot dat de formule van de Reformatie onderging, toen ze den Wederdoopers in handen viel! Zij, die het eerst formules opstellen, zijn zelf nog zoozeer innerlijk gebonden, dat ze de ontbindende kracht die hun formules zullen hebben in en voor een later geslacht, niet kunnen vooruitzien. Geen bij traditie zwerende zeventiende-eeuwer kon immers droomen van een geslacht, dat onverschillig en critisch zou staan tegenover de opvattingen der vaderen, en er niet aan zou denken, hun „contracten” over te nemen!

Rousseau stelt dan voor, een nieuw contract te maken, waar de oude ontoereikend bleken. En, gelijk gezegd, moest hij daarbij wel uitgaan van 's menschen ingeboren goedheid om die vrijheid voor hem te kunnen bedingen, welke Hobbes hem op grond van zijn slechtheid ontzegt. Dit loochenen van het kwaad, 'twelk in de „Nouvelle Héloïse” zoo voortdurend tot uiting komt en dat begrijpelijkerwijze den wrevel van sceptische geesten als bijvoorbeeld Anatole France heeft opgewekt, is de noodzakelijke verblindende geweest voor hen, die immers geroepen waren

om daden te begaan, die ze zonder het glanzend ideaal eener vlekkelooze toekomst niet zouden, niet konden hebben begaan. Want zij waren geen misdadigers, maar martelaren, geen beulen, maar chirurgen, ze moesten liefderijk en wreed kunnen zijn tegelijkertijd. Ook hun taak vroeg den heelen mensch, niet het minst het idealistisch element, en hoe meer nu die taak indruischte tegen de edele menschelijke natuur, hoe geëxalteerder moesten ze omtrent de resultaten kunnen wezen! Daarom was in hen de intelligentie maar ten deele bevrijd en voor zoover ze bestemd waren martelaars en apostel te zijn, gebonden in de illusies van „Geloof” en „Hoop”. De volkomen bevrijde intelligentie berust niet op stellingen, koestert geen illusies meer.

Ook Schiller, Rousseau's geestverwant, heeft aan een blijde wereld geloof geslagen, en zijn schildering daarvan in „Don Carlos” is het kort begrip van Rousseau's „Contrat Social”, en van de idylle in Clarendon! Maar Goethe, noch tot martelaar, noch tot apostel geroepen, heeft het eerst de Noodzakelijkheid van het Kwaad aanvaard en het relatieve der begrippen „kwaad” en „goed” gevoeld — zooals èn uit „Faust” èn uit „Prometheus” èn uit een opmerkelijke plaats in „Dichtung und Wahrheit” blijkt, waarop we terugkomen. Maar wie zou bloed durven vergieten, wetend dat wat hij bouwt, nooit beter kan zijn dan wat hij breekt? En toch moet er gebouwd en gebroken, moet er vernield en opgebouwd worden, moet het leven zijn doelloozen voortgang hebben, die bouwen en breken, stellen en opheffen is, moet er dus vertrouwen wezen, dat blind is, dat verblinding is, en te meer, naarmate de taak gruwzamer is, stuitender voor het zachte hart van den idealist, van den droomer, zoodat alleen een alles overstralende exaltatie hem daartoe overreden, hem daarmee verzoenen kan.

Kant, die geen lijfelijken koning te guillotineeren, doch een doode Godheid op te ruimen had, verbond dan ook aan zijn republikeinsche projecten geenszins den waan van 's menschen ingeboren goedheid. Deze heeft hem zelfs in Rousseau uitermate geërgerd — maar toch deelde hij Rousseau's gezindheid, daar deze was de gezindheid van den ganschen tijd, de projectie van des tijds Noodwendigheid, hoe ook door elkeen met andere redenen omkleed, in verband met elks aandeel in de groote taak van Herkenning en Opheffing.

Prometheus Verheerlijkt.

Hoezeer de Fransche Revolutie in haar latere gedaante een poging was, om de ideeën van Rousseau in daden om te zetten, wordt wel aangetoond door het eigenaardige feit, dat er letterlijk geen artikel van het Contrat Social is, of het heeft gedurende de Revolutie, hetzij in een redevoering, in een courantenartikel, in een proclamatie als argument en grondslag dienst gedaan. Dit teekent, met vele andere verschijnselen, de Revolutie als naïef en sterk pathetisch, en als maar in zeer geringe mate „practisch” — juist deze naïeveteit, dit volkomen gemis aan omzichtigheid en voorzichtigheid, aan „gezond verstand” deed de Revolutie slagen. De overwinning van den Jacobijnschen geest over den Girondijnschen heeft men niet ten onrechte vergeleken bij de overwinning van Rousseau-sch pathos over Voltairiaansch rationalisme. Zeker is dit laatste bruikbaar en houdbaar, maar er gaat nu eenmaal voor menschen tot zware daden geen bezieling uit van het houdbare en bruikbare, maar wel van het pathetische en verhe-

vene, hoe ook onvervulbaar, bijvoorbeeld van het Christendom, dat pathetisch, verheven en onvervulbaar is.

Het contrast tusschen de betrekkelijk geringe intelligentie en de nog geringere ontwikkeling van vele Revolutiemannen, en dat wat ze ondernamen en dorsten — waar ze niet gesteund werden door de krachtige zelf-suggestie uitgaande van een „hooge positie” en een klinkenden naam — doet volmaaktelijk denken aan de psyche van Don Quichotte. Inderdaad, terwijl de Duitsche Hamlets denken, en denkend komen tot de erkenning, dat er is „nothing either good or bad, but thinking makes it so”, die de opheffing is van elke zedelijke onderscheiding in het Absolute — brengen de Fransche Don Quichotte’s het niet verder dan herstellen — vervangen van maatschappelijk-immoreele onderscheidingen door persoonlijk-moreele en tot den eisch, dat elkeen beantwoorde aan wat daarin „goed” geheeten is. En zoo ze al reiken tot het besef, dat het „goed is dat er ergernissen zijn”, dan nog blijft het zwaarste accent op wat volgt „maar wee dengeen, door wien de ergernissen komen.” En het is door dit onberedeneerde Don Quichottisme, dat Revoluties slagen, voor zoover ze slagen. Voordat de massa Brutus verloochende, had ze hem toegejuicht, zich door hem laten meeslepen. En niet steeds is er een Marcus Antonius, die ter rechter tijd een voordeelig testament produceert, niet steeds is er zulk een testament. En waar dan Brutus — zooals meestentijds ook het geval is — de drachmen toezegt met het ideaal, daar volgen hem zeker de massa’s, doch van drachmen zonder ideaal gaat geen kracht uit tot martelaarschap.

Als elke Don Quichotte den zin voor verhoudingen missend, welke wijsheid is, welke rechtvaardigheid is, welke humor is, hebben ze onnoozele oude koopvrouwjes in heiligen-beelden en rozenkransen als „heulers met het

fanatisme" tezamen met verraderlijke generaals en ontrouwe legerleveranciers ter dood gebracht. Het is bijzonder gemakkelijk, daarover achteraf hoogmoediglijk te glimlachen — maar het is ten slotte hetzelfde gemis aan zin voor verhoudingen, dat hen, als elkeen, staande hield in de taak, waartoe ze waren geroepen. Geen gevoel van eigen nietigheid tegenover het reusachtige dat ze ondernamen, van eigen ontoereikendheid tegenover hen, als wier rechters en beulen ze zich opwierpen, geen vermoeden, dat ze het absolute en stabiele eischten in een wereld, waar alles relatie en functie is, niets van dat inzicht 't welk Hamlet brengt tot zijn dadenloosheid en zijn vertwijfeling, kon hen ontkrachten. Juist als de kleine jongen, die den wolf aanzag voor een hond, hem daardoor dapper tegentrad en door dit aplomb het verscheurend dier op de vlucht joeg, zoo hebben zij geïmponeerd door de beslistheid van hun oordeel en de vastheid van hun wil, voortvloeiend uit hun volkomen onkunde en kortzichtigheid zoo goed als uit hun harts-tochtelijke overtuigingen. Zonder besef van „militaire zaken”, zich verwarrend in namen en kaarten, hebben ze generaals gevonnist, die steden overgaven en veldslagen verloren, zoodat andere generaals steden behielden en veldslagen wonnen, wetend wat hun anders te wachten stond.

Zooveel onnoozelen als er gruwden van een „bloeddorst”, die al-met-al geen veertigste van het aantal slachtoffers eischte, 't welk bij den slag van Moskou het leven verloor, zooveel heele en halve artsen hebben er gesmaald op de dorre deugd, die geen schoonheid ontzag, van Robespierre en de zijnen. De onartistieke deugd van Robespierre is die van Sokrates, die van Savonarola en die van Luther. Niemand kan de hand uitstrekken naar een samenleving, zoolang hij door haar schoonheid is geboeid. Om iets te kunnen vernietigen, moet men het geheel-en-al, niet half en niet driekwart,

kunnen haten; slechts de bekrompenheid ergert zich aan de bekrompenheid der Revolutie-leiders, slechts de geslotenheid voor het eene, wel zoo goede, aan hun geslotenheid voor het andere, niet mindere. Te zeggen, dat de Revolutie mislukte, beduidt haar bestemming te miskennen. Natuurlijk hebben dat in de eerste plaats de beramers en leiders zelf gedaan, krachtens de neiging in elk mensch, het werk des sloopens te miskennen, en altijd te willen bouwen, te meer en vooral, als de slooperstaak zoo bloedig is. „On accuse” roept Camille Desmoulins uit, „la génération de tout renverser et de ne rien édifier. Mais ne faut-il pas avoir détruit la Bastille avant de rien élever sur son emplacement? Déjà maint architecte s'évertue à imaginer un palais digne des augustes représentants de la Nation. Bientôt vous le verrez sortir de dessous les ruines de cette Bastille.”

Alweer hetzelfde. „Edifier”! Bouwen, stichten — herstellen, na van elke gesteldheid het onhoudbare en ontoereikende te hebben gezien, hervormen, en te weten dat vormgeving verstarring is, verderf, de loochening van het eeuwig-vloeiende leven. Of liever, niets te hebben gezien en niets te weten, daar juist deze innerlijke onvrijheid, deze verblinding het deel is van den Revolutionnair.

Overigens is datgene, wat uit de Revolutie voortkwam, geen haar breed verder van haar beginselen dan de Gereformeerde Kerken van de Gereformeerde beginselen. Beiden moesten in zooverre falen, als ze de veelzijdigheid des levens hebben willen vatten in één enkele formule, die de loochening is van het kwaad: „gewetensvrijheid” en „ingeboren goedheid.” Het „kwade” te willen wegsnijden uit de menschheid, om alleen het „goede” over te houden, beteekent de achterzijde van een blad papier te willen afsnijden, om alleen de voorzijde te behouden. Men kan

alleen die achterzijde kwijtraken, als men het geheele blad vernietigt. En in die richting heeft de Fransche Revolutie dan ook een gooi gedaan. Welbeschouwd ligt de heele „schuld” der Revolutie-leiders hierin, dat ze werkelijk waren, wat de „optimistische idealisten” van onze dagen en vroeger dagen meenen te zijn of liegen te zijn: mannen-uit-één-stuk, niet wijkend van het eenmaal ingeslagen pad, niet verzakend het eenmaal aangenomen beginsel.

Dat zij werkelijk meenden, wat „Christenen” van toen en nu meenen te meenen of liegen te meenen: dat Christelijke en maatschappelijke deugden dezelfde zijn, vereenigbaar zijn. Zoo zijn er menschen ge Guillotineerd als slechte Republikeinen, omdat ze „schuldige” vaders en zusters niet uitleverden, en anderen zijn ge Guillotineerd als slechte menschen, omdat ze moeders en broeders wél uitleverden, naar de toevallige gezindheid van de jury.

Hierin ligt de grondwaling van Rousseau, de grondwaling van iemand, die één oog naar de Natuur en een ander oog naar een Heilstaat gericht houdt, de grondwaling van de heele Revolutie — dat eene hebben ze niet geweten, dat het menschelijk-goede altijd het maatschappelijk-slechte, dat elke Christelijke deugd onmaatschappelijk en elke maatschappelijke deugd onchristelijk is, zoodat ze van de menschen twee dingen eischten, die elkaar volkomen uitsluiten, waardoor ze of in het eene of in het andere moesten falen en hoe dan ook, den dood verdienden in dezen of in genen zin.

De zeventiende-eeuwers, we zeiden het herhaaldelijk, hebben de formules opgesteld, die pas de innerlijk-bevrijde achttiende-eeuwers realiseeren konden — Hobbes houdt in zijn systeem voortdurend rekening met een maatschappelijk distinctie-gevoel, dat hij fundamenteel achtte en waarvan Rousseau goddeels was bevrijd. Maar zoo vrij als

Rousseau is vergeleken bij zijn voorganger, zoo onvrij is hij toch nog, vergeleken bij zijn nakomers. Ook hij heeft zijn eigen formule niet volkomen gerealiseerd.

In de lange beschrijvingen van het idyllische familieleven van de familie Wolmar — Julie en haar veel ouderen echtgenoot — is voortdurend de nadruk gelegd op dat uitwischen van superioriteitsverhoudingen tusschen ouders en kinderen, meesters en bedienden, rijken en armen. Een der grondstellingen van zijn paedagogische theorie is, dat kinderen niet moeten worden gedwongen tot blinde gehoorzaamheid, doch overreed tot het inzicht van hun zwakheid, die de leiding der ouderen van noode heeft. Maar wie, naast het „Contrat Social” de „Nouvelle Héloïse” leest, theorie en toepassing vergelijkt, bemerkt het groote verschil tusschen beide. Welk een mate van kinderlijken eerbied, welk een ontzag voor de grootender-aarde, voor maatschappelijke tradities wordt daar instinctief als fundamenteel verondersteld — wat blijft er dan van „Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap” eigenlijk weinig over. Zoo min als Hobbes kon droomen, wat het nageslacht uit zijn grondformule brouwen zou, zoo min heeft Rousseau gedroomd, wat een later nageslacht met de zijne zou doen.

Denken we aan den toon der correspondentie tusschen Milord Eduard Bromston en St. Preux, den plebejer. Welk een ontzag voor den „milord”, dien hij steeds met zijn titel aanspreekt, al is hij zijn dierbaarste vriend. En de brief van Julie over bedelaars en over bedelen. „Ze zijn allen mijn broeders,” getuigt de brave vrouw, „ze krijgen een duit en een boterham.”

Het komt nog niet op in Rousseau, dat de toekomstige deelhebbers in de nieuwe maatschappij krasser eischen aan de broederschap zullen stellen dan dien van „een duit en

een boterham" — en dit geldt ook van de andere restricties; hier doet zich dus weer hetzelfde voor als in de Renaissance, als steeds — dat theorieën een schijn van houdbaarheid en uitvoerbaarheid krijgen, doordat hun ontwerpers ze eigenlijk zelf niet begrijpen en met hun mogelijke consequenties geen rekening houden kunnen. Doch wat er worden moet van de vrijheid, de gelijkheid en de broederschap, zoodra het individu werkelijk is ontdaan van oude tradities en niet langer, met het woord „Gelijkheid" in den mond, „het teeken van den kleinen man" op het voorhoofd draagt in een onuitroeibaar respect voor „milord Bromston" dat toont ons pas de Revolutie in haar later stadium, dat toont ons het respectlooze individualisme van Napoleon.

Anarchie, tyrannie — ziedaar de twee richtingen waarin elk individualistisch mouvement ondergaat en schijnbaar bankroet slaat. De tyrannie, het tyrannieke individu is het oogenblik gunstig, waarin de onduldbaarheid der anarchie in het „practische leven" is gebleken, en zich rondom elke overwegende persoonlijkheid de radelooze onzekerheid der duizenden zwakkeren onmiddellijk kristalliseert in een hartstochtelijk verlangen om voor alles tot rust te komen, dat is: behouden te blijven.

Dat die persoonlijkheid de haat opwekt van zijn individualistische tijdgenooten, is alleszins begrijpelijk: zijn drang om zich te laten gelden, staat eenzelfde mogelijkheid voor anderen in den weg — zoo wekt hij van den groote haat, en van den kleine bewondering, juist als Lorenzo de Medicis, juist als zoo menig Renaissance-tyran.

Napoleon is dus niet het triomfeerend „genie", zooals de onnadenkendheid welke zich blind staart op elken vorm van „grootheid," zonder die soortelijk te onderscheiden, nog maar steeds beweert, hij is het triomfeerende, ten top gevoerde individualisme, de definitieve overwinning van

de persoonlijkheid, die van alle tradities en restricties ontdaan, alles voor zichzelf durft vragen en alles voor zichzelf durft wagen. Het kenmerk van het genie is, wat Schopenhauer noemt de „objectiviteit” en wat wij liever zouden willen noemen de afzijdigheid, de doelloosheid van zijn arbeid, die persoonlijke doeleinden verre te boven gaat, zooals dat van Beethoven en Shakespeare gezegd kan worden, ook al is die arbeid een factor in het persoonlijke leven. Het komt ons voor, dat niemand beter dan Shaw in zijn „Man of Destiny” Napoleon heeft gekarakteriseerd als een man, die niet essentieel, maar alleen gradueel, niet kwalitatief, slechts quantitatief van den gemiddelden grenadier in zijn gelederen verschilt — geen genie dus, maar het Individualisme 't welk, moeten we de anecdote van de kroningsplechtigheid gelooven in letterlijken zin, en anders toch figuurlijk, in zijn persoon zichzelf heeft gekroond.

De „tyrannie” van Napoleon kan heden-ten-dage nog alleen een „edele verontwaardiging” inboezemen aan philisters, die liever op kleine schaal in het geniep zelf tyranniseeren en nóg liever hun naasten vliegen afvangen zonder dat er een haan naar kraait.

Tyrannie was toch de bestaansvoorwaarde voor een man, die noch door de aanbidding van een volk, noch door den waan van eigen goddelijkheid werd gesteund en gedragen en van wien, zoo hij eenmaal de menschelijke „fout” beging van keizer te willen zijn, niet anders te verwachten was, dan dat hij alles zou doen, om keizer te blijven. Zooals Lorenzo de Medicis de Pazzi neervelde, zoo verbande hij zijn groote vijandin, madame De Stael, als noodzaak, zonder vertoon van zedelijken afschuw, en toen hij zich tegen de Breda-sche geestelijkheid bediende van het Evangelie-woord, waarmede wel het allermeeft is gesold: „Geef den Keizer . . .” enz.

tapte hij uit h u n, niet uit zijn eigen vaatje, sloeg hen met de wapenen, die zij plegen tegen anderen te keeren!

En nog kan de kracht en het geweld van één persoon de suggestie die er uitgaat van een dogma niet vervangen, kan geen mensch, ook de krachtigste niet, zich zonder hulp verweren tegen den weerstand van de besten. Dit inzicht bracht Napoleon tot een stap, dien hij later zijn grootste fout heeft genoemd, tot het Concordaat. Inderdaad kleeft aan dat Concordaat het individualistisch odium van te groote oprechtheid. Terwijl Napoleon zich met de katholieke kerk verzoende, heeft hij haar tegelijkertijd en juist daardoor ontmaskerd. Nimmer nam Napoleon, wiens levensbeschouwing was sceptisch rationalistisch, en voor zoover positief naar den Deistischen kant in den trant van Voltaire, de moeite zich als devoot katholiek voor te doen, hij verzoende zich met de kerk en herstelde haar in haar rechten, omdat hij den steun van dat machtig instituut behoefde voor zijn al te wankelen troon. En daarmee ontmaskerde hij openlijk de kerk als een maatschappelijke machtsfactor. „Met mijn gendarmen en met mijn priesters doe ik alles wat ik wil” is een dier bekende zonderling-onbezonnen uitdrukkingen, die zich wreken moesten. Nooit en nimmer konden de vertegenwoordigers van een oud „Heiligdom” dat nu openlijk als een machtsfactor was ten toon gesteld, nooit en nimmer konden de priesters, die inderdaad gendarmen in soutanes zijn, den man vergeven, die hen openlijk zoo had genoemd; ook al overlaadde hij ze met macht en weldaden, ze waren en bleven zijn felle en heimelijke vijanden. Niet om wat ze zijn „schijnheiligheid” hadden kunnen noemen, neen, was hij maar schijnheiliger, de priesters waren hem genadiger geweest, maar juist om zijn tekort aan schijnheilige slimheid. Want ze wisten, ze weten, ze voelen maar al te goed, dat de hoeksteen van hun macht niet ligt in de protectie van

personen, maar in de algemeene en ongerepte fictie van hun heiligheid! Daarom bracht het Concordaat Napoleon geen voordeel, omdat het de kerk van een openlijken tot een heimelijken vijand maakte — en het bracht nadeel, omdat het ook door de opgedrongen vertooningen, zijn eigen generaals verbitterde, door, in hun oog, met één slag den Hercules-arbeid van de Revolutie ongedaan te maken.

Wij voor ons zien nu in Napoleon de natuurlijke consequentie van de Revolutie, die weer zelf de natuurlijke consequentie van de Reformatie was. Van ons geslacht zijn het alleen de benepen, wier rechtsbesef en redelijkheid niet verder gaan dan eigen verlies of voordeel, eigen gemak of overlast, die op den overweldiger schelden — maar van Napoleon's tijdgenooten was de eigen taak te nauw met hun waardeering van zijn persoonlijkheid verweven, dan dat ze onpartijdig hadden kunnen, hadden mogen zijn. We denken hier niet aan de legitimistisch-katholieke oppositie tegen Napoleon, waarin Chateaubriand zulk een rol heeft gespeeld, deze toch was slechts de woede van een benadeelde en in haar diepste vooroordeelen gekrenkte aristocratie — maar aan de principieele en dus zooveel krachtiger en dus door zooveel waardiger personen gevoerde oppositie tegen den Tyran, waarvan madame De Stael een der voornaamste figuren was. Zij, zoo goed als Byron, zoo goed als Beethoven, moesten immers wel blind zijn voor de onafwendbare noodzakelijkheid van Napoleon's optreden, voor zijn betrekkelijke schuldeloosheid — want zoo Byron en zijn tijdgenooten een Napoleon hadden erkend als het onvermijdelijk einde van elke poging tot verwerkelijking van den vrijheidsdroom, van elke Revolutie, hoe hadden ze dan nog eenige geestdrift voor, en geloof in die Vrijheid kunnen overhouden, hoe de Revolutie van 1830 en daarna die van 1848 kunnen beramen en verwekken, die toch het

door de eerste Revolutie ingezette werk pas recht voltooid en bevestigd hebben?

Voor zoover ze dus alleen critisch waren, mochten ze intelligent zijn, voor zoover ze daarbij ook nog gelooven en hopen moesten, waren ze weer verblind, onvrij, gebonden in liefde en haat, krachtens welken haat ze Napoleon den schuld gaven de Revolutie van haar doel te hebben vervreemd, zoodat het geloof in, de liefde voor het beginsel der Revolutie ongerept in hen bleef behouden. Juist zooals Rousseau's uitingen scherpzinnig zijn, wanneer hij breekt en onnoozel, zoodra hij „stichtelijk” wil wezen.

Het geloof in de Revolutie is dus niet alleen geenszins geschokt, het is daarentegen juist pas in en door de Revolutie geboren en gerijpt. Zij, die de Revolutie voorbereiden hebben niet geweten dat zij haar voorbereidden —, hun organisme was opstandig, naar hun begrip was het nog allerminst. Marnix laat in zijn Wilhelmus den opstandeling Willem I getuigen dat hij den koning van Spanje steeds heeft geëerd, behalve wanneer hij voor de „hoogere majesteit Gods” moest bukken, dat beduidt: voor zijn persoonlijk ideaal — vergetend hoezeer dit geldt voor elken opstandeling — maar hij erkent nog den plicht tot gehoorzamen en het fiere woord, de formule van de eigenmachtigheid, de ongehoorzaamheid durft hij niet aan. Zoo precies staan de achttiende-euwsche wegbereiders tegenover hun eigen impulsen. Ook zij zijn nog met betrekkelijk-gezonde „bacillendragers” te vergelijken, wanorde zaaiend, waar ze spreken van harmonie. Schiller droomde nooit van een bloedige Revolutie — die hem, als zoovelen, als Goethe, afschrikte zoodra ze zekere grenzen te buiten ging — maar wel van een Blijde Wereld, zonder echter recht in te zien waar die dan wel, zonder Revolutie, vandaan zou moeten komen.

Wanneer Götz von Berlichingen in zijn belegerd kasteel met zijn gezellen aan tafel zit, dan beloven ze elkaar dat hun voorlaatste woord, eer ze sterven, zal zijn „Es lebe der Kaiser” — maar hun allerlaatste „Es lebe die Freiheit.” Ook hier de waan, dat „Vrijheid” en „Keizer” te vereenzelvigen zijn, de waan der half-ontwaakten en half-volwassenen, die niet recht beseffen wat „Vrijheid” inhoudt en die niet recht beseffen wat „Keizer” inhoudt en die nu in de hun van godswege toebedeelde verblinding, wanen te herstellen, te bouwen, te vervullen, terwijl ze uitsluitend zijn gekomen om te ontbinden, althans om de algeheele ontbinding voor te bereiden. Zoo goed als Schiller's Karl Moor is ook Goethe's „Götz von Berlichingen” een zwakke Prometheus, een die nog niet weet waar het hem eigenlijk om te doen is. Maar zelfs in zijn keizer-vereering is toch dit het onmaatschappelijke, dat hij niet als onderdaan zijn heer huldigt, maar als man een anderen man vereert, aan wiens geest en noodlot hij eigen geest en eigen noodlot verwant gevoelt.

Ook Rousseau zaait met elken ademtocht bacillen, preekt ontbinding met elk woord dat de saamvoeging verheerlijken wil. In hen allen gist, in hen leeft wel al de Revolutie, maar ze kunnen de Revolutie niet formuleeren, omdat ze haar niet hebben gezien. Pas wanneer ze, vaak tot hun verrassing en afschrik, voor hun oogen verschijnt als de onvermoede projectie, als de Gestalte van hun eigen verlangens, woorden en daden, pas wanneer ze in den onvermijdelijken voortgang der dingen zichzelf ontketend en uitgebeeld heeft, pas dan ontstaat ze, wordt realiteit, en dan tegelijk blijkt pas haar mogelijkheid.

Wanneer we dat in het oog houden, dan beseffen we, dat de rijpe Prometheus-verheerlijking, die waarin

Prometheus is opgevat als „Redder”, als werkdadige Verlosser van een door machtige tyrannen verdrukte menschheid pas kon ontstaan na de Revolutie, ontstaan in den geest van hen, die haar beleefden maar niet begrepen en haar principieel bankroet, de essentiele onhoudbaarheid van haar beginselen, op rekening schoven gedeeltelijk van Robespierre en gedeeltelijk van Napoleon. En zoo zien we dan ook de miskennis, die de nagedachtenis der mannen van den Terreur bij het nageslacht moest lijden, als een onmisbaren factor van hun martelaarschap, een noodzakelijke voorwaarde tot de hervatting en verdere vervulling van hun eigen werkzaamheid, waartoe immers het geloof in de houdbaarheid der beginselen allereerst benoodigd was.

Die aldus geloofden in de houdbaarheid van beginselen, van welker voorloopige mislukking zij bepaalden personen allen schuld toeschoven, waren de beste, de ruimste geesten van hun tijd, die weliswaar reeds tot een zeker principiëel inzicht in de noodzakelijkheid van het kwaad en het geweld waren gekomen, doch niet bij machte, deze noodwendigheid te zien aan het bepaalde kwaad en het bepaalde geweld, waaronder zij-zelf te lijden hadden, waaraan hun eigen ideaal zich verwondde. En madame De Stael en Byron — twee dergenen, die we hier bedoelen — hebben, naar uit „Cain” en uit „Delphine” blijkt, de genoemde noodzakelijkheid in het algemeen begrepen, wat niet wegneemt dat Byron in zijn verzen Napoleon voortdurend letterlijk beschuldigt, als ware van hem alleen een boven-menschelijke volmaaktheid te eischen geweest in het boven-menschelijk weerstaan van een verleiding, die noch Caesar, noch Rienzi weerstond! De eenige, die Napoleon's optreden als een noodzakelijkheid heeft begrepen, was de furieuze reactionnair De Bonald, dien we reeds eerder noemden. De telkens zoo tergend herhaalde zinsnede in zijn

„Théorie du Pouvoir”, dat persoonlijke vrijheid onverbiddelijk leidt tot tyrannie of tot anarchie, bevat inderdaad een onverbiddelijke waarheid. Maar geenszins door een grootere mate van redelijkheid zag hij in wat de aanbidders dier Vrijheid niet inzien konden — haat alleen maakte hem zoo scherpzinnig en schijnbaar redelijk, hem, die ten opzichte van de ongebreidelde priester-heerschappij en koning-heerschappij, welke hij voorstond en mateloos idealiseerde, zoo volkomen was verblind! Zóó zagen de theologen in de zeventiende eeuw met groote scherpzinnigheid de fouten en leemten van andermans systemen — maar voor de hunne waren ze stekeblind. De ware redelijkheid echter onderscheidt juist in zichzelf, zooals de ware moraal zichzelf richt! Dat De Bonald begreep wat madame De Stael niet begreep, beduidt alleen, dat gene haatte wat deze liefhad, namelijk de Vrijheid, met een liefde, die „alle dingen gelooft, alle dingen hoopt en alle dingen bedekt.”

Door de Revolutie-zelf is de moderne mensch tot zijn wezen ontwaakt, hij realiseert wat hij wil, en hij wil nu veel meer dan de mannen, die jongelieden waren vóór de Revolutie. Shelley's „Prometheus” koestert eindeloos stouter wenschen, eindeloos ruimer ambities dan Goethe's „Prometheus”. De mogelijkheid der vervulling is gebleken, tyrannen zijn reeds gevallen, Koningen zijn onthoofd, en de wereld is niet uit haar voegen gegleden, en de laatste glimpen van het oude respect voor den Gezalfde Gods — verworpen, maar niet steeds verwonnen — „Niet allen zijn ze vrij, die met hun keet'nen spotten!” — is verdoofd, de oude betoovering verbroken, de geheimzinnige, hardnekkige suggestie, die gewelddadigheid terughield voor „den Troon” is verstoord. Tempels van brutaal en fanatisch bijgeloof zijn geslecht — waar de altaren stonden, hebben revolutionnaire comité's vergaderd en de wierookwalm is

voorgoed verjaagd. Jeugddroomen zijn opgegaan in het nuchterst daglicht. Weliswaar zijn nieuwe tyrannen opgestaan, weliswaar is het oude fanatisme in eere hersteld, maar dit verloop wordt, gelijk gezegd, geenszins als noodzakelijkheid, toen als nu, slechts als een ongelukkig toeval verstaan. Wat eens geschied is, kan weer geschieden, kan beter geschieden, zoo waant men, kan definitief bevestigd worden.

Goethe's Prometheus eischt niets meer van Jupiter dan dat hij hem in eigen taak vrij en volmachtig late — Shelley's Prometheus beoogt en bereikt Jupiter's val, tot heil van de menschheid, die hij dient. Shelley's „Prometheus" is evenveel jaren na de Revolutie, als die van Goethe er voor geschreven, en de ondenkbaarheid van een compromis tusschen „Prometheus" en „Jupiter", tusschen Recht en Macht, tusschen Vrijheid en Tyrannie, is te duidelijk gebleken. Aan het „Es lebe die Freiheit" gaat uit den mond der rijpe, bewuste Prometheus-vereerders geen „Es lebe der Kaiser" meer vooraf!

Zeker is het waar, dat hier het persoonlijk verschil tusschen Goethe en Shelley niet over het hoofd gezien mag worden — doch Shelley en Schiller mogen we toch wel als overeenkomstige temperamenten beschouwen, en we weten het: nooit heeft Schiller zoo openlijk en zoo harts-tochtelijk als Shelley de Revolutie beleden. Want al is het waar, dat de mensch ziet, wat hij gelooft, hij kan pas datgene verheerlijken, wat hij kent, wat zich ten volle heeft gerealiseerd. En pas recht, wanneer hij van die verwerkelijking juist ver genoeg is verwijderd in den tijd, om nog wel door den zuiveren glans bekoord, maar niet meer door de bijkomstige verontreinigingen afgestooten te worden.

Weinigen toch onder de tijdgenooten hebben de „excessen" der Revolutie — uit een onverwoestbaar respect voor

den aristocraat, een ingekankerd maatschappelijk instinct toen en later zoo schromelijk overdreven — begrepen voor wat ze waren: een onvermijdelijkheid van zeer gering belang, en ook hier maakt de zeldzame redelijkheid van madame De Stael haar tot een gelukkige uitzondering!

Doch naar zoovele zijden als individualisme zich ontplooiën kan, in zoovele verscheidene gedaanten zal „Prometheus” verheerlijkt zijn! En noch voor, noch na de Revolutie kon in een temperament als dat van Goethe de Prometheus-verheerlijking een ander dan een intellectueel karakter aannemen.

Zooals het immers Kant niet deerde, dat de theologie zich tot meesteres stelde over des gemeenen mans geweten, mits ze maar niet de filosofie te na kwam, zoo deert het Goethe eigenlijk weinig, onder welke wetten de gemiddelde mensch moet leven, ja zelfs, welke beperkingen de filosoof zichzelf opleggen moet — denken we aan zijn houding in het geval Fichte — als de kunstenaar zich maar in eigen sfeer handhaven en uitleven kan! Terwijl Lessing en Schiller in hunne drama's zich voortdurend bezighouden met het algemeene probleem van heerschers en onderdanen, is in Goethe's „Torquato Tasso” de verhouding van Vorst en Dichter wederom het thema. En zoo ligt het dan in de rede, dat ook „Prometheus” niet voor hem kon zijn als voor Schiller: een bezieler, als voor Shelley: een Heiland, als voor Byron: een held-martelaar met vlammend oog —, doch eenvoudig een vrij-werkend kunstenaar, en dat Goethe's, op jongen leeftijd, in 1771 geschreven Prometheus-fragment niet is een oorlogsverklaring aan de toenmalige heerschers, maar een onafhankelijkheidsverklaring van den rijpenden kunstenaar. Het fragment heet te zijn ontstaan naar aanleiding van een door hem op een Shakespeare-gedenkdag uitgesproken rede, waarvan hij in „Dichtung und

Wahrheit" vertelt en waarin hij, als trouwens vaker, Shakespeare vergeleek met Prometheus-den-Menschenschopper. Ook den jongen Goethe-zelf was de bijnaam „Prometheus", waarmee hem een vleierende vriendschaar te tooien placht, lang niet ongevallig. Dit alles teekent zijn Prometheus-opvatting. Wel is Prometheus opstandig, maar niet in dienst van een algemeen-menschelijk ideaal, en alleen voor zoover het noodig is tot eigen zelfbevrijding. Heeft hij die bevochten, dan wil hij desnoods... minister van Jupiter worden.

Minerva wees hem de bron, waaruit zijn schepselen leven dronken; de Wijsheid dient niet den Heerscher, maar den Dichter, zij-alleen kroont hem tot koning in zijn zelfgeschapen rijk: „Der Kreis, der meine Wirksamkeit erfüllt." Daarin begeert hij rust. Zijn houding tegenover „de Goden" — de machthebbers op aarde — is een minachtend medelijden met hun armetierig leven, dat zich voedt aan offers van onnoozelen en slaven, maar zoo zij hem ongemoeid laten, dan laat hij ook hen ongemoeid. Geen martelaar-Prometheus, geen hervormer-Prometheus, de kunstenaar, die voor zichzelf rust en vrijheid begeert. Zooals Goethe zelf was, zoo zag hij, zoo eerde hij Prometheus. Wat zich in hem moge hebben gewijzigd, deze kern van zijn wezen bleef, deze geest ademt zijn „Dichtung und Wahrheit", overal. „Jupiter" sloeg elders, Jupiter sloeg anderen met zijn bliksem, en „Prometheus", zich eigen vrijheid bevochten hebbend — als een gelukkige en evenwichtige Tasso, overvloedig toegerust met Antonio's bedachtzaamheid, levend aan het hof van een modern Ferrara — Prometheus zag toe en ging zijns weegs. Fichte werd verjaagd als atheïst en Goethe roerde zich tot geen ander oordeel, dan dat de waarheid soms verzwegen moet worden. „Als zulk een Godheid zich opricht, breekt zijn hoofd door het

dak van zijn tempel heen, dies bleef hij maar zitten" — heeft Heine gespot, die Goethe, hierin gedachteloos als de groote massa, met „Jupiter" heeft vergeleken. Goethe was nooit een Jupiter, maar van huis uit een Prometheus, die, zoo noodig, „salon-Prometheus" wist te zijn!

De trotsche eenzelvigheid van Prometheus-Goethe is de trotsche eenzelvigheid van Prometheus-Kant. Want wie zou met meer recht als menschenschepper Prometheus kunnen heeten dan hij, die uit den Chaos van wanbegrip en zelfmisleiding, uit de slavernij der collectiviteiten de moderne Persoonlijkheid, het vrij-machtige, zelf-schepende, zelf-onderscheidende, zich-zelf-richtende Ik te voorschijn schiep? En ook hij gaf Jupiter ruimschoots het zijne, dat deze hem in zijn eigen arbeid niet verstoren zou!

In overeenstemming hiermee valt in Goethe's Prometheus-fragment dan ook het accent bijna uitsluitend op Prometheus-zelf, aanmerkelijk minder op de schepselen. Wel fonkelt het alom van individualistisch begrip, vloeit overal individualistische fierheid-en-nederigheid ineen; hier is het als overal, als in de Renaissance: hij, die de Goden tart, voelt zich aan den anderen kant nauwelijks boven het dier verheven. Bij de onverzettelijkheid van het Eene, Machtige — in deze sfeer dan weer Noodlot geheeten — verdwijnt het distinctie-gevoel, de inslag der eenheidsblinde collectiviteiten, de levensreden, het bolwerk harer egocentrische steunpilaren; dieren, menschen, goden zijn in één adem tegenover dat albeheerschend Noodlot gedacht; hun onderling verschil is versmolten in hun gemeenschappelijke onvolkomenheid, opgeheven in hun gemeenschappelijke herkomst. Ook hier openbaart zich Eenheidsgevoel als zelfherkenning en zelfopheffing. Treffend zullen we ook in Byron terugvinden dat samengaan van zelfverheerlijking (tegenover de machtigen der aarde) en zelfverguizing

(tegenover de Almacht), waarvan in den egocentrische de spotvorm wordt aangetroffen, 'twelk zich in Byron's tijdgenoot, Walter Scott, zoo duidelijk uitwijzen laat.

Het overwegend-intellectueele karakter van Goethe-Prometheus blijkt vooral ook duidelijk uit de rustige aanvaarding van het Kwaad — aanvaarding die dan ook wel te lichter valt, naarmate eigen idealen meer een intellectuaalistisch, dan een ethisch karakter dragen, maar die er in dezen vorm en in deze volkomenheid toch op wijzen, hoezeer Goethe zijn tijd en zelfs zijn nageslacht vooruit is geweest. En in Faust — de bekende karakteristieke regelen over Mephisto — en in „Tasso” — Tasso's uiting over „liefde en haat”, die aan de oud-Grieksche opvattingen van de Wereldliefde en den Wereldhaat doet denken — en in „Dichtung und Wahrheit”, de dichterlijk-metaphysische jeugd-beschouwing over het ontstaan der dingen en de verhouding van de Godheid tot Lucifer in hunne eeuwige wisselwerking — overal is het „Kwaad” als een relatie, een noodwendige werking, als de „negatieve” zijde des levens opgevat, als de „condensie-kracht” tegenover de „goddelijke” expansiekracht, als het middelpunt-zoekende tegenover het middelpunt-vliedende, juist zooals wij nu in het „Kwaad” het eeuwige stellensbeginsel, in het „Goed” het eeuwige opheffingsbeginsel zien. In Goethe's geest is derhalve voor een Heiland, voor een Heilstaat geen plaats, terwijl (of doordat) Goethe's hart er het heimwee niet naar kent, en in overeenstemming daarmee is dan ook Prometheus' wereld wel de wereld van een, die in vrijheid schept, maar het is volstrekt geen „Blijde Wereld” — niet het materialistische en insipide Luilekkerland-Paradijs der dogmatisch-Christelijke litteratuur, maar ook niet de Blijde Wereld van Schiller, Shelley en Rousseau. Nauwelijks gevormd, vergrijpen zich Prometheus' schepselen aan

elkanders leven en eigendom. En den klager antwoordt Prometheus: „Ist sein Hand wider jederman, wird jedermans Hand sein wider ihn.“ Het schijnt afdoend, maar de opmerkelijke lezer ziet reeds de Strafwet in het verschiet, Vader Prometheus in Heerscher Jupiter veranderd! Doch niet aan Goethe was het, den knoop te ontwarren, waarin eenzelfde Wet den misdadiger-tot-eigen-baat, en den overtreder voor een hooger Heil tezamen vangt — Prometheus' wereld, het geluk der menschheid, bleef hem bijzaak; het is de ongebreidelde vrijheid van den strevenden uitzonderings-mensch, die het leven op zich neemt zonder kinderlijke illusies en niet, als nog steeds de zwakken naar de kerken, terugvliedt tot den overweldiger, zoo dat leven niet louter bloesem brengt, het is die fiere Volwassen Mensch, dien hij in „Prometheus” heeft verheerlijkt en van wiens streven hij in „Faust” de onbegrensde, de onverzadigbaarheid, de tragische onverwulbaarheid heeft blootgelegd.

Toen Shelley later zijn „Prometheus” schreef, het beeld van den nobelen opstandeling, van den echten, modernen Heiland, die niet door dulden, maar door verzet de menschheid verlost — toen Byron in zijn Promethische gestalten, in „Manfred” en „Cain” eerzamen trots, fiere ongehoorzaamheid verheerlijkte, en voor het eerst het waagde, den lang gehaten „Lucifer”, dien boozen vijand van de „Christenheid”, met „Prometheus” openlijk te vereenzelvigen, toen was de Revolutie voorbij, haar Idee had zich van de bloedvlek schoon gewasschen en blonk hun toe in de duistere wereld, die hun jeugd bekleemde. Hun ingeboren revolutionnair wezen — de groote band tusschen beider zoo verschillende persoonlijkheid — bekrachtigde zich voortdurend aan wat ze ervoeren, voedde zich uit walging, groeide door gestadige ergernis en verzet.

De „reactie” was ingetreden. En wat deze reactie, met den

val van Napoleon en de Restauratie der Bourbons tot bekroning, naar ons inzicht beteekent in het rythme der afwisselende zelfherkenning en zelfontvlieding van de Eenheid, welk moment daarvan ze weerspiegelt, hopen we in een volgend hoofdstuk aan haar verschijnselen na te gaan, voor het oogenblik willen we alleen de buitenzijde dier verschijnselen schetsen, ten einde te doen zien, in welke maatschappij zich tweeërlei slag van menschen naar hun aanleg of radeloos rampzalig of volkomen gelukkig konden voelen — in welke maatschappij Walter Scott een Tory was en een „geloovig Christen”, Byron en Shelley revolutionairen en „Godloochenaars”.

Want in het begin der negentiende eeuw, onder de verwarring en verwikkeling der Napoleontische oorlogen, te midden van troebele woelingen in het kunstzinnige, het religieuze, in elk gebied, strijdt de moderne mensch den laatsten worstelstrijd voor zijn definitieve moreele bevrijding, pleit Prometheus zijn laatste pleidooi voor zijn definitieve moreele rehabilitatie — blaast het blinde geloof in gestelde machten, het autoriteitsgevoel, de critieklooze gezagsonderwerping den laatsten adem uit, na een laatste fanatisch-felle opflikking, ontmoeten elkaar voor de laatste maal de vertegenwoordigers van het oude geestelijke complex en die van het nieuwe, Jupiter-aanbidders en Prometheus-vereerders als althans nog zedelijk-gelijkwaardigen — in de voor den tweeledigen geestesstroom zoo karakteristieke persoonlijkheden Byron en Walter Scott.

Na het revolutionair schrikbewind woedde het reactionair schrikbewind over geheel Europa en naarmate te uitsluitender „geldkast en titel” werd bedoeld, werd er te luider „Kerk en Koning” geroepen.

We hebben gezien, dat in elke collectiviteit „geldkast en titel” samenvallen met „Kerk en Koning”, of wel belangen

met idealen, maar zoolang haar steunpilaren dat niet weten, niet realiseeren dat ze, zich „offerend” voor het Vaderland, idealist zijn in dienst van hun eigen beurs, zoolang kan er van zulk een collectiviteit kracht uitgaan naar binnen en naar buiten. Zijn echter de oude idealen afgezakst tot leuzen, waarachter ijdelheid, hebzucht en heerschzucht zich verbergen, dan gaat er geen kracht meer van uit en zulk een collectiviteit is met de meest draconische wetten, met den klemmendsten en meest verregaanden dwang op elkeen uitgeoefend, onmogelijk overeind te houden. Een tegenstrevende strooming, waarin „belang” en „ideaal” of gescheiden zijn, of alleen nog maar onbewust samenvallen, zal dan altijd de overhand krijgen.

Men kan nauwelijks een glimlach onderdrukken, als men leest van de zonderlinge en kinderlijke pogingen der Europeesche vorsten en vorstjes in die dagen, om de Revolutie en haar ideeën eenvoudig te vergeten en als 't ware te doen verdwijnen. Misschien ging hierin wel het verst Victor Emanuel van Sardinië, die een koninklijk besluit uitvaardigde, om met de tijdrekening tot het jaar 1770 terug te gaan. Evenzoo deed Keurvorst Wilhelm van Hessen; de jaren van zijn verbanning, na 1806, beschouwde hij als niet geleefd, als onwezenlijk, en beval, dat men van 1806 weer opnieuw aanvangen zou. De eerste regeeringsdaad van Ferdinand VII van Spanje was het herstel van de Inquisitie in haar ouden vorm. Poeder en pruik werden weer ingevoerd, de lange broek, het kortgesneden haar, het hoofddekseel der „sans-culottes” verboden; overtredingen met zware straffen bedreigd. Koopers van kroondomeinen en adellijke bezittingen werden zonder schadeloosstelling uit hun eigendommen ontzet, achterstallige belastingen uit de eerst met „koninklijk gebaar” nietig-verklaarde verlopen periode met den wreedsten dwang ingevorderd. Een razende angst voor

den eigendom, een razende gekrenktheid in de oude, dogmatische distinctiegevoelens, die de diepste basis zijn van elke gezonde maatschappij, en als onaantastbare gesteldheden de diepste wortel van het leven-zelf, — een wilde drift van zelfbehoudsinstincten, een instinctieve afkeer van alle herkenning, alle opheffing, dus van alle redelijkheid, na de doodsbedreiging in herkenning en opheffing der voorbije periode, deed de machthebbende groepen in Europa achteruit trappen als kolderende paarden.

Engeland was nimmer onder de bekoring der Revolutie, nimmer in de macht der Revolutionnaire legers geweest. Daar sloeg wel zoo fel de schrik als de bliksem binnen, dat in het Parlement, tot 1789 liberaal — en wat dat nóg beduidde, leeren ons Smollett en Swift — onmiddellijk na het uitbreken der Revolutie een geweldige Tory-meerderheid zwol, en dit bleef zoo tot 1832, toen er matiging kwam. De angst voor de „Fransche besmetting” voerde tot bezetenheid. Liberaal dorst niemand zich meer getuigen. Daar waren, dank zij de onvergankelijkheid der eens bestaande wetten, armenwetten in werking gesteld, die een toestand van middeleeuwsche lijfeigenschap in het leven terug riepen. De doodstraf stond op tweehonderd delicten — denken we aan de eerder geciteerde plaats uit Dickens' „Tale of two Cities” — in de tot wanhoopsdaden drijvende armoede door het continentaal stelsel, door de uitvinding en toepassing van nieuwe machines geschapen, voorzag een enkel middel als panacee: hangen. Bij troepen werden de onwetende vertwijfelden, die zich aan de machines als aan hun ergste vijanden vergrepen, ter dood gebracht. Alles in naam van Kerk en Koning, alles met den Bijbel in de hand en de witte das om den hals, alles ter wille van een maatschappelijke zedelijkheid, nog steeds in navolging van Spectatoriale lofspraak mateloos opgehemeld, alles met het

oog op eerbaarheid en fatsoen, op die „Orde”, waarvan Goethe zegt in zijn „Götz”, dat elk roofdier ze verlangt, om in vrede zijn prooi te kunnen verslinden. De training, door heeren en dames in de school van Addison en Richardson genoten, voor genen om altijd over „verheffende” dingen te denken en het oog omhoog te richten, voor dezen om zich buiten „de politiek” te houden, de „Clarissa Harlowe” en de „Pamela”-moraal kwam reactionnair Engeland nu uitnemend te pas.

Voor wie de hand uitstak naar deze hoog-zedelijke bemoeiingen — hing men trouwens de arme drommels niet tot hun eigen bestwil op? — had men twee etiketten, welke op de massa werkten als roode lappen op een stier: atheïst en Jacobijn. Wilberforce, die in het parlement dorst pleiten voor de afschaffing der slavernij; Romilly — de latere advocaat van Lady Byron — die aandrang op vermindering van het aantal doodstraffen, kregen het allebei op de borst geplakt. En duidelijker dan ooit zien we den toestand, dien reeds Morus hekelde, dat de maatschappij zelf de misdadigers kweekt, om ze daarna met groot vertoon van zedelijken afschuw ter dood te brengen — maar met dit verschil tusschen deze en vroegere maatschappijen, dat de „heilge verontwaardiging” — hoe ook redeloos, toch eerlijk! — van weleer, thans een schijnheilig vertoon van verontwaardiging is, met als eenig doelwit het verlangen, zich in rust en „Orde” te mesten en te verrijken. Emerson getuigt van het Engeland dier jaren, dat de Kerk er verkocht en verrot is, voos als een gepleisterd graf. De meest gematigde bijbelcritiek wordt niet geduld en niet gehoord, overal speurt thans het opgeschrikte levensinstinct rondom zich den dreigenden doodswil, die in erkenning en opheffing onmerkbaar nadert; het ontbindend karakter van het denken is te klaar gebleken, in een razernij

van angst tracht men thans dat levenbedreigende denken te keeren — met niet meer resultaat dan alsof men uit angst voor donker den nacht uit het etmaal zou willen lichten, de zon beletten onder te gaan. Wat er in Ierland in die jaren is geschied — gaat alle beschrijving te boven — de beul van Ierland werd niettemin door Castlereagh gedecoreerd. Geen klager vond gehoor en de machthebbers gedroegen zich tegenover de schaarsche advocaten voor een billijker orde juist als de „chairman” in Galsworthy's *Strife* tegenover den democratischen jongen ingenieur, die ten gunste der stakende arbeiders komt spreken: met de vingers in de ooren, om de „goddelooze, ergerlijke taal” toch vooral niet te hooren, schreeuwt hij hem bij elk woord toe — „je liegt, je liegt” — zóó gedroeg zich machthebbend Engeland tegen elk, die pleiten dorst, om hem daarna, gelijk vooral in Schotland herhaaldelijk geschiedde, vastgeketend aan gemeene misdadigers, naar de strafkolonies te zenden.

Toen dan eindelijk, nadat Castlereagh zelfmoord had gepleegd, een generatie van gematigde Tory's, als Canning en Robert Peel, het bewind in handen kreeg, getuigde Walter Scott, dat het in Engeland voor een fatsoenlijk man niet langer uit te houden was! Was Walter Scott dan een „slecht mensch”? In geen en deele. Was hij een minderwaardige van geest? Allerminst. Doch hier loopt de grens tusschen twee werelden, de scheidingslijn van twee geestelijke gebieden, nog was het mogelijk, Tory te zijn en toch geen zwakhoofdige en toch geen schurk.

Vergelijken we Walter Scott en Byron, dan vergelijken we niet twee tijdgenooten, maar twee werelden, een opgaande en een ondergaande. Scott: braaf, zonder generositeit, Byron: genereus zonder braafheid. Geen andere dan alleen die periode heeft in het leven en in de litteratuur deze beide typen naast elkander zuiver te zien gegeven. Want in

vroegere geslachten was nog geen rijp individualisme — en in latere geslachten zal er geen reactionnair idealisme meer zijn, zal elk waarachtig ideaal een oppositie-ideaal, een vorm van Prometheus-aanbidding moeten wezen.

Voor Walter Scott echter waren de maatschappelijke distincties nog zoo reëel, dat hij daar-over-heen evenmin kon meevoelen, als een Chimène uit de zeventiende eeuw over die distincties heen liefhebben kon. Daarom was Walter Scott een „aristocraat”, was al zijn energie op het bereiken van maatschappelijk aanzien gericht, daarom was Walter Scott een felle Roomschen-hater, kon hij niet over de geloofsgrens heen zijn medemensch in meegevoel omvatten, daarom was Walter Scott een jager, vermocht hij niet zich met het dier in pantheïstisch broederschapsgevoel als gelijke te vereenzelvigen. Dit alles behoort tot het complex, dat we vaker beschreven als „maatschappelijk”. Daartoe behoort ook het autoriteitsgevoel, het blinde instinct van eerbied voor den hooggeplaatste.

Mocht George III een middelmatigheid zijn, zijn opvolger George IV losbandig en gewetenloos — als de Vorst in Lessings „Emilit Galotti” placht hij doodvonnissen op te sparen, om er dan eens in een verloren uurtje „recht gerne” een paar dozijn ongelezen te teekenen — niet alleen om zijn echtscheiding berucht, dit belette Walter Scott geenszins om naar de gunst van zulke vorsten als naar het hoogste doel te jagen. En bekend is de anecdote, dat hij van een feestmaal, waar hij met de corrupte George IV had mogen aanzitten, 's konings drinkglas mee naar huis nam, om „als heilig reliqui in zijn familie te bewaren” — een schoon voornemen, dat niet gelukken mocht, omdat hij er, thuis gekomen, op zitten ging. Een rechtschapen Tory eert den Gezalfde Gods, zonder hem te critiseeren!

Tot het maatschappelijke complex behoort ook het ont-

breken van het vermogen tot onderscheiding en zelf-onderscheiding, de zelfmisleiding en zelfverheerlijking, die den egocentrische, voor zoover hij eerlijk is, tot zulk een stoeren steunpilaar maakt! Walter Scott getuigt van zichzelf, dat hij van zijn kinderen eischte, naar „oud-Perzischen trant” — ook in Nietzsche's „Zarathustra” vinden we overeenkomstige eischen als oud-Perzisch vermeld — deze beide dingen: waarheid spreken en goed paard rijden. Reeds aan de onnoozele pretentie, dat menschen kunnen, willen en durven „waarheid spreken”, aan de volslagen verblindheid omtrent wat „waarheid spreken” beteekenen, inhouden en uitwerken zou, herkennen we de egocentrische zelfophemeling en zelfmisleiding. Maar in dit bijzondere geval doet het al heel eigenaardig aan! Broeder Daniel Scott strekte de familie geenszins tot eer, zonder bepaald een misdadiger te wezen. Hij werd schriftelijk aan een betrekking in de West geholpen, op voorwaarde dat hij nooit zijn broederschap zou laten gelden; zelf verloochende Walter dien verlopen broeder, wilde hem nimmer zien, sprak nooit over hem, rouwde niet toen hij stierf en bleef van zijn begrafenis weg. Ziedaar de „waarheid” in den Schot, die zoo aandoenlijk den clan-geest bezong, en de „Christelijkheid” in den held van Christelijk Engeland! Doch dit bewijst geenszins eenig „zedelijk tekort”, alleen de geweldige realiteit, voor hem, van maatschappelijke onderscheidingen en het enorm gewicht van het collectieve oordeel. Want, voor zoover zedelijkheid daarmee in het algemeen vereenigbaar is, was Scott een braaf en rechtschapen man. Ja, terwijl hij „aristocraat” was en gouvernementeel, Byron „democraat” en in de oppositie, was Byron veel hoogmoediger dan Scott. Zóó weinig hebben elks persoonlijke eigenaardigheden en zwakheden met zijn bestemming en zijn inzicht te maken. Voor Scott waren rang en stand machtige realiteiten, waarvan

een onweerstaanbare bekoring en aantrekking uitging — Byron voelde en erkende ze als futiliteiten, maar zijn temperament was dit inzicht soms te machtig en zijn heele leven bleef er in al zijn doen en laten iets van den knaap, die bleek werd van emotie, toen op school den eersten keer de hooge titel met zijn naam werd afgelezen!

Scott had alle typisch maatschappelijke deugden: na het faillissement van zijn uitgever, dat hem ruineerde, wees hij elke financieele hulp, zelfs die van den koning, af en slaagde er in, door eigen arbeid het tekort weer aan te zuiveren — Byron betaalde zijn schulden niet en zou waarschijnlijk zijn dichterlijk genie te goed hebben geacht om het in dienst te stellen van een dergelijk braaf-burgerlijk doel.

Scott was een trouw echtgenoot en een teeder vader, Byron liep weg van zijn bekrompen, jaloersche vrouw, verwaarloosde zijn maatschappelijke plichten, omdat zijn „goede naam”, zijn reputatie in het oog van reactionnair Engeland — dat hoogste goed van Walter Scott! — hem onverschillig was, maar hij deelde met de armen, streed voor de verdrukten en was van schoolknaap af een edelmoedig vriend. Kleine knapen, door ouderen verdrukt, nam hij in zijn bescherming, slaag, voor zijn kameraad bestemd, liet hij zich welgevallen. Als kind meegenomen naar een voorstelling van „De Getemde Feeks”, hoorde hij daar op het tooneel de zon uitmaken voor de maan. Woedend vloog hij op. „En ik verzeker u, sir, het is toch de zon.” Levenslang is hij woedend opgevlogen, als hij de zon, de maan en ook als hij slavenhandel „Koning” en doodstraf „Kerk” hoorde noemen.

Scott fraterniseerde met de voorstanders van het regime van hakken en hangen, met de heeren die vonden, dat er „nog veel meer galgen noodig waren”, vleide hun onwaardigen koning, heulde met de beulen van Ierland, smaalde

op Napoleon en was een verwoede vijand van de katholieken. Al zijn idealen vielen samen met zijn belangen, instinctief. Byron's eerste speech in het Hoogerhuis was een hartstochtelijk pleidooi voor de arme wevers in Nottingham, die altijd door maar opgehangen werden, omdat ze in honger en wanhoop de nieuwe machines, de „brooddieven”, vernield hadden — zijn tweede pleidooi was voor de emancipatie der katholieken, die in geen enkel openbaar ambt benoembaar waren en daar nog uitgesloten bleven, waar zelfs voor dissenters de mogelijkheid van dispensatie bestond. Byron's idealen waren van zijn belangen volkomen gescheiden. Scott was „Christen” en jager — twee dingen, die volkomen bij elkaar passen — Byron „atheïst” (pantheïst) en vegetariër — twee dingen die eveneens bij elkaar passen; Scott voelde zich Schot, voelde zich één met zijn „clan”, met zijn „tribe” — Byron voelde zich uitsluitend mensch. Voor Scott was de natuur in de eerste plaats een decor, de achtergrond voor zijn historische romans, die aan hun nationalistischen geest hun ongeëvenaard succes danken bij een publiek, 'twelk voor het element van wezenlijk natuurgevoel even onvatbaar was als voor de natuurpoëzie van de Lake-School en de natuur-aanbidding van Byron en Shelly. Alles aan en in Scott is maatschappelijk — het totaal ontbreken van wijsgeerig-historisch inzicht past daarbij volkomen, daar de wijze immers, in herkenning en opheffing, een voortdurende bedreiging is voor de maatschappij. Scott zag de natuur als een regisseur en begreep de historie als een antiquair. Met welk een ergernis vermeldt Hebbel in zijn dagboek Scott's definitie van wat historie „moet zijn”!

De egocentrische komt nimmer uit het centrum, dat zijn kleine „ego” is — Walter Scott's zoogenaamde Middeleeuwen zijn dus geïdealiseerde Engelsche protestanten uit de negen-

tiende eeuw, trouw aan hun meesters, gehoorzaam en dapper, braaf en onderdanig. Dezelfde man, die over die mysterieuze, van poëtisch „bijgeloof” zwangere tijden schreef, beroemde zich er op, dat hij eens in een herberg zonder blikken of blozen met een lijk in één kamer had geslapen, daar hij geen andere krijgen kon, als was zulk een bekentenis iets minder dan een vonnis.

In Byron is alles individualisme — het goed en het kwaad, eigenwilligheid en generositeit, de hang naar het Absolute, het smartelijk belijden van eigen onvolkomenheid, levens-onvree, rusteloosheid, het roekeloos te grabbel gooien van zijn reputatie, de neiging tot tarten en weerstaan, het beurtelings tusschen eenzaamheidsdrang en gemeenzaamheidsdrang geslingerd zijn, het sterk verminderd familiegevoel, clan-gevoel, nationaal gevoel en het sterk vermeerderd vriendschapsgevoel, waarop we reeds wezen bij de vergelijking tusschen oude en nieuwe geesteswereld, tusschen zeventiende en achttiende eeuw.

Hier scheiden deze beide werelden, opgaande en ondergaande, waar het groote keerpunt nadert.

Madame De Stael, ook hierin weer van de tijdgenooten zich onderscheidend door haar bewonderenswaardige redelijkheid, verdraagzaamheid, onpartijdigheid, heeft, in „Delphine” in de figuren van Delphine d’Albemar en Léonce de Mondoville die beide werelden in hun laatst contact beschreven. Wat dit zoo geheel nieuwe vermogen tot onpartijdigheid beteekent als verschijnsel, hopen we later aan te toonen. Hier is het de vrouw, schrijfsters eigen geïdealiseerd evenbeeld — „Delphine”, de projectie van haar zedelijk streven, „Corinne” die van haar intellectueel streven, in beide gevallen met lijden beloond en bekroond! — die de „nieuwe richting”, en het is de man, die de „oude richting” vertegenwoordigt; hij eert Jupiter, zij Prometheus, hij

belijdt de „macht”, zij het „recht”. In de geweldige tweespalt, door de Revolutie aan den dag gebracht — „Delphine” is als document, als beeld dier tijden van zulk een groote waarde — strijdt Léonce in het kamp van zijn voorvaderen, — Delphine in dat van het recht. Léonce gehoorzaamt zijn moeder, zonder haar besluiten te critiseeren en gaat een huwelijk aan, dat hem tegenstaat, omdat zijn moeder namens hem haar „woord verpandde” — Delphine gehoorzaamt pas dan, als haar eigen zedelijk besef, haar eigen redelijk oordeel het bevel voor zedelijk en wettig erkent, dat is: Léonce gehoorzaamt anderen, Delphine alleen zichzelf, voor Léonce heeft het dogma, voor Delphine de „categorische imperatief” bindende kracht. Dit levert hier een intellectueel verschil, geen zedelijk op. Beiden toch kunnen voor hun levensbeschouwing offers brengen. Als Léonce's broeder wil trouwen met een Spaansche jongedame, een mademoiselle De Sorane, verzet zich Léonce: het meisje heeft een slechten naam. Delphine echter vraagt, waarom het meisje een slechten naam heeft en of wellicht de wereld hier, als zoo vaak, in het ongelijk verkeert. Zulke vragen laten Léonce koud — voor Delphine geldt het innerlijk wezen, voor hem de reputatie, de uiterlijke schijn. Ook ter wille van de edelste intenties mag Delphine dien schijn niet tegen zich krijgen — en doet ze dat toch, dan kan hij haar niet trouwen. Het geheele conflict tusschen Léonce en Delphine, 'twelk door het gansche boek — op de basis van hun zedelijke gelijkwaardigheid — wordt voortgezet, is het conflict tusschen Dogma en Categorische Imperatief, tusschen maatschappij en individu, tusschen een ondergaande geesteswereld en een opgaande, Delphine is een (getemperd, verzacht) Byron-temperament, Léonce een (geïdealiseerd) Scott-temperament. Zij zedelijk, hij fatsoenlijk, zij deugdzzaam, hij braaf, zij dwaas, in een onbegrensd en redeloos

Rousseau'sch geloof in 's menschen ingeboren goedheid, hij zot, in een totaal ontbreken van het vermogen tot onderscheiding en zelfonderscheiding. Op de beteekenis van madame De Stael's onpartijdigheid komen we, gelijk gezegd, terug — haar boek „Delphine” noemden we in dit verband vooral om te doen zien, hoe de kunstenaar intuïtief tot in onderdeelen aanvoelt, wat de redelijk-denkende onderscheidt als het „maatschappelijk complex” en het „individualistisch complex”, zoodat beiden, kunstenaar en denker, zich aan elkaar bekrachtigen en vergewissen kunnen. Ook de kunstenaar is somwijlen wat Hebbel hem noemde „Repräsentant der Weltseele”. Tegenover den nagalm van Jupiter-vereering, die Walter Scott te hooren geeft, naast de Prometheus-sympathie van madame De Stael, getemperd door inzicht, vertegenwoordigen dan Shelley en Byron de rijpe, volgroeide, hartstochtelijke Prometheus-verheerlijking.

Eén in hun wezen, in hun opstandigheid tegen Macht, één in den gezamenlijken afkeer van een slechts op behoud en veiligheid bedachte meerderheid, vertegenwoordigen ze elk voor zich een afzonderlijke zijde van Prometheus' wezen en daarmee van Prometheus' eeredienst. Het wezen van den opstandige is liefde en haat — liefde tot het eigen ideaal, haat jegens den verdrukker. In Byron kwam het eene, in Shelley het andere moment tot vollen opwas — Byron is de wrokkende, Shelley de lievende, Byron de sombere, Shelley de zonnige Prometheus; Shelley ziet over de bloedige kampplaats heen, de voorafglansen der eidelijke Verzoening, in algemeene liefde en vrijheid, waarvan zelfs de gevallen Jupiter niet uitgesloten blijft — Byron vergeet het eind-oogmerk voor den strijd, die hem lief is, waarin hij zich voelt eenzaam-tegen-allen, als „Manfred”, als „Cain”, als „Lucifer”. In hem is al de matelooze hoog-

moed en al de matelooze zelfverguizing van den individualist. Zelfverguizing, als hij zich bewust wordt van het contrast tusschen zijns wezens grenzelooze ambities en zijner persoonlijkheid gebondenheid in aardischen lust en smart — gelijk in het gesprek met Lucifer in „Cain” wel schrijnend-duidelijk blijkt — hoogmoed omdat hij inderdaad alleen kan staan, zichzelf genoeg, waar anderen elkaar steunen als bouwvallige huizen — eenzamer dan zelfs Faust het vermocht, die een verbond met de Hel van noode had, hij echter als „Manfred”, als „Cain” zelfs dit bondgenootschap van zich wijzend.

Dit verschil in temperament laat zich in hun geheele artistieke productie gelden. Shelley, de innige, aanminnige — maar niettemin felle en vurige — dien men met den luchtgeest Ariel uit Shakespeare's „Tempest” heeft vergeleken, zocht en verheerlijkte overal in de natuur het harmonische, in vrede-met-zichzelf verkeerende — Byron het wilde en worstelende, waarin zijn eigen wilde hartslag opging als het Natuur, waarin zijn eigen worsteling versmolt, als het menschen gold — Italianen, Albaneezen en Grieken, voor hun „nationale Vrijheid” kampend.

Shelley zoekt vrede door overreding. Als Byron onderscheidt hij zich van schoolknaap af door die waarheidsliefde en die generositeit, waarvan de levensbeschrijvingen aller groote revolutionnairn getuigen, omdat ze de eeuwige wezenstrekken van alle idealistisch individualisme zijn, stammend uit zelf-critiek, die eigen relatieve onwaarde tegenover blinde maatschappelijke zelfverheffing, eigen relatieve waarde tegenover blinde maatschappelijke onderwerping blootlegt — en dit tezamen maakt menschen genereus en fier!

Als achttienjarige knaap in Oxford kwam hij tot het inzicht van het onhoudbare der kerkelijke leerstellingen en

het immoreele der daarmee samenhangende moraal. En schreef een verhandeling over de „Noodzakelijkheid van het Atheïsme” — waarmee hij pantheïsme bedoelde. En zond die aan het College van Bisschoppen en Aartsbisschoppen ter beoordeeling en geargumenteerde weerlegging. Eeuwige naïveteit, eeuwig gebrek aan sluwe „mensenkennis” van den idealist: Brutus bouwde op Antonius’ edelmoedigheid, Götz von Berlichingen op het eerewoord van roovers, Woutertje Pieterse op de waarheidsliefde van den kruidenier, die hem met duf meel naar zijn moeder zond, Ibsen’s „Volksvijand” op de dankbaarheid van de stadgenooten, die zijn ruiten ingooien kwamen — de achttienjarige Shelley vraagt argumenten aan een raad van in macht gezeten Jupiters! Prometheus pleitte en Jupiter zweeg, Prometheus werd schandelijk van school verjaagd en een botte, egoïste massa brandmerkte hem, die allen beschaamde door zijn eindelooze goedheid — ziekte opliep bij armenbezoek, zijn erfdeel afwees, geen dieren at, schoon zijn teer gestel robuuste voeding eischte — met het onvoorzichtige woord, waarmee de roekelooze knaap zichzelf noemde, misbruikte het om hem uit de voegdijs over zijn kinders te ontzetten, liet hem, den argelooze, boeten voor de listen van zijn „Christelijke” aangehuwde familie, en stiet hem met stompen in de borst tegen den grond (letterlijk, want we denken hier aan de bekende scène tusschen Shelley en een „Christelijk” Engelsch officier, Tory, gelijk vanzelf spreekt, op het postkantoor te Pisa) met het oude recht van den „Christen” tegen den goddelooze, het „heilig recht” van alle Kruisvaarders tegen alle Saracenen.

Shelley’s ervaring als schoolknaap karakteriseert hem als een Prometheus, voor wien de strijd een noodzakelijk kwaad tot het schoone oogmerk der Verzoening is. En dit blijft zoo, ook als hij door smarten leert inzien, dat Jupiter

niet kan worden overreed, m o e t worden verpletterd, voor de blijde morgen dagen kan.

Byron wilde den strijd. Hem karakteriseert zijn eerste binnentreden in het Hoogerhuis — onvergezeld, de hand bijkans afwijzend, die de kanselier, Lord Eldon, hem toestak, zich zwijgend, met hoogmoedig gebaar neerwerpend op een oppositie-bank — om eenige oogenblikken later het Huis en Engeland te verlaten.

Shelley's geloofsbelijdenis is zijn „Prometheus Unbound”, een hymne van onwrikbaren moed, van menschenliefde en blijde hoop op gelukkiger toekomst — Byron's geloofsbelijdenis is „Cain” — een woeste stormloop op oude muren van dogma en vooroordeel, het smachten om waarheid en rechtvaardigheid op de lippen, in de oogen. En zijn stormram is wederom dat geduchte „Waarom?”, het wapen door de achttiende eeuw uit de scheede gerukt, om er de tergendste misbruiken mee te bestrijden, hier pas recht tegen het gansche kerkelijk-maatschappelijke gebouw gericht.

Reeds Renaissance en achttiende eeuw hebben Brutus boven Caesar, Prometheus boven Jupiter, pretendent boven machthebber, opstandeling boven gehoorzaam onderdaan, het illegitieme boven het legitieme verheerlijkt. In alle machthebbers hebben ze de trekken van Jupiter herkend, alle rebellen tot Promethische gestalten geïdealiseerd. Maar bij al dat om-zetten, om-wentelen, ontwrichten van vaste gesteldheden, om ze weer op andere wijze te stellen, te her-stellen, meer dan om ze op te heffen, lieten ze de vaste gesteldheid van „God” en „Satan” op den ouden Christelijken grondslag ongemoeid, en Klopstock was zelfs nog niet verder dan Milton gekomen.

Byron het eerst heeft in „God” de trekken van Jupiter ontdekt en „Satan”, den gehaten Lucifer, tot een Prome-

thische gestalte geïdealiseerd, en pas recht een Prometheus naar Byron's hart: een koele, waarheidreikende vriend, niet een gelukbrengende vertrooster, een gelijke als leidsmán, niet een „goede Herder”.

Wel moest het hiertoe komen, onweerhoudbaar.

Rochefoucauld en Bayle, Swift en Sheridan, Schiller en Fontenelle hebben het voorbereid met hun critiek, die onschadelijk scheen, op wat ze waanden de „misbruiken”, maar wat inderdaad waren en zijn de gebruiken, de grondslagen, het wezen-zelf van Kerk en Maatschappij — en nadat achtereenvolgens alle andere machthebbers van hun glans waren beroofd en in hun waren aard ontmaskerd, kon ook de hoogste Hemelsche Machthebber dit lot niet langer ontgaan.

Der Joden en der „Christenen” God is in „Cain” als een gevoellooze Jupiter, het hooggeprezen monotheïsme als slaafsche, egoïste, benepen kruiperij ontmaskerd. Tegen de „self-seeking prayers, to that what is omnipotent, because it is omnipotent, from terror and self-hope”, de uitingen van hypocritische bangheid en hebzucht dondert de onderscheidende, critische individualist; van dat verloren, diepbeweende ideaal der stompzinnigen „a Paradise of Ignorance, from which knowledge was barred as poison”, huivert hij, die zich in kennis wil verwijderen en verrijken. De afkeer van een God, die Abel's bloedoffer met welbehagen aanneemt, Cain's vruchten en bloemen door een boozen wind verstrooid — weer dezelfde tegenstelling; de zachte, gehoorzame Abel slacht de dieren zonder aarzeling, de sombere opstandeling Cain is vegetariër! — de afkeer van een God, die geen lieflijker geluid kent dan het blaten der beroofde lammeren-moeders, geen lieflijker reuk dan blakend lammeren-vleesch en rookend bloed, is de afkeer van den modernen humanist-pantheïst tegen de barbaar-

sche godsvoorstellingen van „Joodsche” maatschappijen en „Christelijke” kerken. En die afkeer keert zich ook tegen de menschen, die in slaafschen angst „ja” knikken op absurditeiten, waarvan ze niets begrijpen, geen blik van verwondering, geen woord van tegenspraak wagen, doen of ze gelooven en alleen maar sidderen, doen of ze „liefhebben” en alleen maar dienen voor loon, om hun rust — de rust die elk roofdier zoekt voor het verteren van zijn prooi — juist als „le bon Tourangeau” in Balzac’s verhaaltje „Craignant Dieu d’abord, puis les voleurs, les seigneurs après, le tumulte après tout”, maar met heel wat meer pretenties.

Tot dit alles moest het komen. Ook tot het blootleggen van het inconsequente en onsamenhangende in de als „Christelijk” voorgestelde geldende moraal.

Vragen, die de achttiende-eeuwer niet dorst stellen, maar waarvan hij het stellen, omzettend, herstellend, onwillens en onweerhoudbaar voorbereidde, stijgen eindelijk naar het licht! Hoe kan bloedschande zóó schandelijk zijn, als het geheele menschengeslacht uit bloedschande — het huwelijk van Cain met zijn zuster Adah — voortgesproten is? Adah’s vraag tot Lucifer — „What is the sin, which is not sin in itself?” — is de oude vaste vraag van de critische redelijkheid, de vraag, die Rochefoucauld al stelde, en de Renaissance, en dáárvoor Mattheus op andere wijze, — en tot andere consequenties.

Het is de vraag, die, eenmaal opgeworpen, als een weerhaak blijft steken in den geest en de menschheid nimmer meer loslaat. Wanneer in Ibsen’s „Spoken” mevrouw Alving voorstelt haar zoon te laten trouwen met de natuurlijke dochter van zijn vader, ijt dominee Manders voor de „bloedschande”. En weer klinkt de vraag: „Waarom niet? Is niet het heele menschengeslacht uit bloedschande

geboren?" Dominee kan wel blijven „huiveren", maar antwoorden kan hij niet, op dit „waarom" niet en op geen enkel.

Nog weer later, nog weer anders, in Wagner's „Walküre" is de held Siegfried uit Siegmund en Sieglinde, die broeder en zuster waren, uit bloedschande geboren. En dit is alles de tarding aan een „moraal", die geen antwoord weet te geven op het simpelst „hoe?" en „waarom?" van den denkende en nochtans zich boven dien denkende een verwtaten superioriteit als een recht aanmatiging blijft.

Lucifer-Prometheus treedt in Cain's eenzaamheid als de Morgenster van zijn zelfkennis.

En geen misverstand kan bestaan over de vraag, of Cain al dan niet symbool zou zijn van den ontwaakten, vrijen (tegenover Abel als symbool van den onontwaakten, onvrijen) mensch, door de woorden van Lucifer, die Cain's gedachten stempelen tot „the thoughts of all, worthy of thought, your immortal part." Lucifer brengt hem de bittere waarheid, niet het zoete leugengif, hij leert Cain zijn grootheid, zijns geestes onsterfelijkheid beseffen, en zijn kleinheid tegelijk: „and this should be the human sum of knowledge, to know mortal nature's nothingness. Bequeath that science to thy children, and it will spare them many tortures..." Wat hem zelf betreft: vrede met den overweldiger zoekt hij niet, naar verzoening streeft hij niet, hij gelooft er niet in, en begeert geen ander geluk dan in eenzaamheid ongebroken te blijven.

„All, all I will dispute! And world by world, and star by star, and universe by universe, shall tremble in the balance, till the great conflict shall cease, of ever it shall cease..."

Lucifer-Prometheus is voor Byron het Ideaal — Cain daartegenover de droeve werkelijkheid van de menschelijke

bestemming — Lucifer heeft zich van den Almachtige losgescheurd, Cain zou het willen, maar kan niet, is zijn maaksel, onder zijn macht, zijn eeuwig slachtoffer! Als eenmaal zijn vader Adam, voor wiens schuld hij weigerde te boeten, loopt ook hij in „Gods valstrik” — die de Dood niet leerde kennen, wordt in onkunde zijns broeders moordenaar — zóó worden menschen geboren, streven naar hun Morgenster, loopen in „Gods Valstrik”, beladen zich met schuld door de onwetendheid en ontoereikendheid, waarin hen hun Maker liet, dolen over de aarde en gaan ten onder in hun smart.

Lucifer is Prometheus — doch hij gelijkt naar den Prometheus van Goethe, meer dan naar dien van Shelley. Geen geluk belooft hij, geen geluk brengt hij, geen geluk begeert hij voor zichzelf, dan de kracht om in eeuwigheid eenzaam weerstand te bieden tegen Jupiter's oppermacht. Veel feller echter is hij en veel verder gaat hij in zijn verzet dan Goethe's Prometheus, die geen compromis, geen verzoening afwijst — maar hierin zijn ze gelijk, dat ze voor eigen vrijheid opstonden, niet voor anderen; dat hun eigen werkzame geest het slaafsche juk niet duldde en naar edeler bezigheid streefde dan naar eeuwig jubelen voor den troon van een starren Tyran.

En het was juist om dien trek van zuiver-persoonlijke ambitie — welke die tijd van de Lucifer-gestalte nog niet losmaken kon — dat Byron wèl, maar Shelley niet eigen wezen in Lucifer's wezen terugvinden kon. In beider oordeel spiegelt zich beider gemoed. Shelley erkent in de voorrede van zijn „Prometheus Unbound”, dat Lucifer den Prometheus in grootheid nadert, maar Prometheus' beweegredenen waren verhevener, hij trad anderen ter wille in verzet!

Hoe treffend blijkt uit dezen voorkeur de verwantschap

van Shelley met Schiller — van Byron met Goethe, naast alle onderscheid — hoe openbaart zich het verschil tusschen de beide innig-bevriende, steeds in één adem genoemde Engelsche dichters als essentieel hetzelfde verschil, dat tusschen de beide Duitsche dichters en vrienden bestond. Maar ook blijkt, dat de zachte Shelley toch in beginsel de verhoudingen juist zoo als de vurige Byron heeft opgevat.

We hebben reeds in het eerste gedeelte van dit werk gezegd, dat Shelley bij de bewerking van het Prometheus-thema de ontkenning van Ayschylos — een definitieve verzoening tusschen Jupiter en Prometheus — niet overgenomen heeft.

Zijn louter idealisme ook, doch zijn rijpere redelijkheid vooral moest een dergelijke opportunistische oplossing van zich wijzen. Hij had, in tegenstelling met de vroegere achttiende-eeuwsche idealisten, te veel van wat „Macht” is en van wat „Recht” is ervaren, om in hun verzoening te gelooven. Hij had de Revolutie in zijn wezen beleefd, en hij wist: Jupiter kon worden onttroond, Jupiter's heerschappij behoefde niet eeuwig te wezen. In welke mate hem een compromis tusschen Recht en Macht onaanneemelijk voorkwam, toont weer een zinsnede uit zijn eerder genoemde Inleiding „Should I live to accomplish what I purpose, that is, produce a systematical history of what appears to me to be the genuine elements of human society, let not the advocates of injustice and superstition flatter themselves that I should take Ayschylus rather than Plato as my model!”

„Prometheus” werd het poëtisch voorspel tot dit helaas zoo goed als onuitgevoerd gebleven plan. Als allen Revolutionairen, als allen in wien het echt-maatschappelijk instinct ontbreekt, heeft ook Shelley Plato's Staat voor

oogen gezwefd en Prometheus is het beeld van den Heiland, die niet door dulden, maar door strijden voor zich en de zijnen den Heilstaat verwerft.

Het visioen van den geluksstaat na Jupiter's val is de poëtische samenvatting van wat van Plato af, over Morus, tot Schiller en Rousseau elke nobele opstandeling heeft gedroomd, het echt-individualistisch ideaal van broederschap in vrijheid:

The loathsome mask has fall'n, the man remains
Sceptreless, free, uncircumscribed, but man
Equal, unclass'd, tribeless and nationless,
Exempt from awe, worship, degree, the King
Over himself; just, gentle, wise: but man
Passionless, no: yet free from guilt or pain
Which were, for his will made or suffer'd them,
Nor yet exempt, tho' ruling them like slaves,
From chance, and death, and mutability
The clogs of that which else might oversoar,
The loftiest star of unascended heaven,
Pinnacled dim in the intense inane.

Weer vinden we in de spontane, extatische dichterlijke uiting alle trekken terug, die de rustige redelijkheid als „individualistisch ideaal” uiteenzetten en aanwijzen zou. Bij „Exempt from awe, worship, degree” — bij „just, gentle, wise” behoort „tribeless and nationless” onafscheidelijk. Het idealisme van den gerijpten mensch van alle tijden kent clan noch vaderland, voelt stamgrenzen en landsgrenzen als kunstmatig, menschheid-vijandig, voelt collectief belang als inbreuk op, collectief recht als onrecht tegenover de rechten van anderen!

Want we hebben het gezien: ook alle vroeger individua-

listisch idealisme was, voor zoover het ging, tribeless and nationless.

In de klimmende redelijkheid, het zich gestadig verdiepend onderscheidingsvermogen van den West-Europeeschen mensch, is onder de vele valsche godheden van vroeger tijden, ten leste ook het Vaderland ontmaskerd.

De „Idealen”, die zoo volkomen samenvallen met de belangen, vertrouwt de ontwaakte, critische persoonlijkheid als idealen niet langer; hij leert ze wantrouwen, weldra verwerpen. Geen koning, geen natie in de zeventiende eeuw had eenig voorwendsel of verontschuldiging van noode om veroveringsoorlogen tot eer en voordeel van zijn land te ondernemen — hierin alleen was naar hun smaak reeds „idealisme” genoeg. Maar in de negentiende eeuw is, zooals Lassalle het uitdrukt, de Leugen een „Europeesche Mogendheid” geworden — de leugen, waarmee menschen elkaar en zichzelf misleiden, dat niet eigenbelang, maar het een of ander groot-menschelijk ideaal hen in den oorlog dreef.

Want elkeen weet het: nimmer vóór dezen oorlog is er een dergelijke mate van leugenachtige schijnheiligheid aan den dag gelegd. Niets is er meer over van de oprechtheid, waarmee zeventiende-eeuwsche vorsten en staten eenvoudig zeiden, waarom het hun was te doen. De noodzakelijkheid om met zichzelf — en vooral met anderen — in het reine te wezen, kweekte de noodzakelijkheid van liegen en schijnheilig vertoon. En dit, zoo vaak bejammerd, is eerder verblijdend dan bedroevend. De schijnheiligheid, heeft Madame De Stael gezegd, is reeds een „hommage” aan de Deugd. In het voorwenden van „nobeles doeleinden” erkennen de staatslieden der oorlogvoerende mogendheden dus alreeds, dat een de vaderlandsche grenzen te buiten gaand, algemeen-menschelijk ideaal pas het recht tot oorlogvoeren geeft! In die voorstelling hebben we dan eigenlijk te doen

met een groep „brave mensen”, die een groep „misdadigers” tuchtigen gaat — waaraan dan wel op de zonderlingste manier nationalistische ontboezemingen en dito beroepen op anderen vastgekoppeld zijn. In Duitschland wordt over de noodzakelijkheid tot expansie alleen gefluisterd, maar de frase van rondom door vijanden besprongen te zijn, schreeuwt men er van de daken der huizen. (1916.)

„Het Vaderland” alleen kan het niet meer af! Te zeer is, zelfs voor de massa der onbewusten, als een belang ontmaskerd, wat als een ideaal uitgekreten is en nog wordt. Want is eenmaal de zon opgegaan, dan dringt er zelfs in huizen met gesloten vensters eenig licht! En vele vensters zijn nu wel wat wijder opengegaan.

Zoo heeft dan in Byron en Shelley de Prometheus-eredienst haar toppunt bereikt. De sympathieën van Humanisme en Renaissance gingen dezelfde richting uit — denken we aan den heimelijken voorkeur van Erasmus voor Kain boven Abel — maar tot zulk élan konden, mochten ze nog niet komen.

Na deze tweede, in zekeren zin definitieve Renaissance kan „Prometheus” nimmermeer vergeten en verloochend en vermeten worden. Van de Eenheid uit: de Eenheid heeft, onder deze categorie in den mensch eigen structuur aan zichzelf geopenbaard. De mensch gaat weten, wat er is van de collectiviteit en wat er is van het individualisme, wat Jupiter waard is en wat Prometheus. Prometheus heeft zijn z e d e l i j k pleit gewonnen. Welhaast is het met Jupiter-verheerlijking gedaan. Een volgend hoofdstuk zal ons daarvan de bevestiging geven. We zullen daarin zien de laatste poging tot Jupiter-aanbidding — van de Eenheid uit: de laatste tendentie naar zelfvergetelheid in de collectiviteit op den ouden kerkelijk-maatschappelijken grondslag, met alles, wat zich daarbij reeds in vroegere perioden voordeed — we

zullen deze poging, deze tendentie, zien falen, zien mislukken.

En daarna zijn we dan op het groote keerpunt gekomen.

Laatste opbloei van het Autoriteits- instinct.

Bij het overzicht van het achttiende-eeuwsch individualisme hebben we voortdurend gewezen op de neiging van menschen om in anderen een deel van eigen wezen te weerstreven. Dit doet zich in alle tijden voor — het nageslacht onderscheidt dan achteraf in de strijdende partijen gelijkgestemden en gelijkgeaarden — en dit misverstand hangt samen met het onvermogen van den mensch, zichzelf en eigen taak als factor, als eenzijdig moment in een groot, veelzijdig gebeuren te herkennen.

Zoo hebben Renaissancisten en Reformators elkaar in onverstand gesmaad en bestreden, terwijl ze in wezen één waren, zoo heeft Frederik de Groote in de Duitsche letterkundigen van zijn tijd eigen wezen weerstreefd.

Maar al bijzonder sterk blijkt deze begripsverwarring in de reactie-periode, die door Napoleon werd ingezet, met zijn val en de Restauratie der Bourbons haar toppunt bereikte, ruim gerekend pas eindigde met het luchtzuiverend Februari-onweer van 1848, maar wier kracht toch reeds gebroken was omstreeks 1824, toen de leidende geesten — Victor Hugo, Lamennais, Lamartine — zich uit hun oorspronkelijke zelfmisleiding tot de herkenning hunner ingeschapen democratische idealen hadden bekeerd — en langzamerhand alle bezige geesten, alle eerlijke gemoederen overliepen tot de oppositie, dan wel, als Chateaubriand, door het botte onverstand van de vorsten zelf — dien men

een middeleeuwsch koningschap had opgedrongen, dat niet van den tijd was, dat ze dus niet begrijpen en niet waardig vervullen konden — naar de oppositie werden gedreven, hij echter zonder meer krachten over dan benoodigd om als „grand désabusé” te sterven.

Deze z.g. reactie-verschijnselen deden zich in Frankrijk wel het duidelijkst voor, maar niet daar alleen deden ze zich voor. Frankrijk is het land van Robespierre, van Napoleon en van de Restauratie — doch dezelfde man, Heine, die Kant met Robespierre vergeleek, heeft, en met evenveel recht, evenveel innerlijke waarheid, Fichte met Napoleon en Schelling met de Restauratie vergeleken. Napoleon is het individualisme, dat zichzelf kroont en voor zichzelf de wereld opeischt — maar ook Fichte's subjectief idealisme eischt de wereld op voor het Ik —, en evenzeer als Napoleon's individualisme uitmondt in Sint-Helena, zoo mondt Fichte's individualisme uit in Stirner's „Sint-Helena”: „Der Einzige und sein Eigentum” door Von Hartmann „in seiner Verabsolutirung des Ich die wahre praktische Konsequenz des subjectivistischen Monismus Fichtes” genoemd.

In de Restauratie herneemt de collectiviteit haar rechten tegenover het individu — in de filosofie van Schelling de om-wereld tegenover het als al-scheppend gedachte Ik.

Maar ook zonder deze vergelijking toonen ons de verschijnselen te over, dat de zoogenaamde „Reactie” overal werkte, waar de Revolutie, onder welke namen en vormen ook, had gewerkt. En overal doet zich dan ook dezelfde begripsverwarring voor, die we thans willen beproeven te schetsen en te verklaren.

Het groote werk der persoonlijke vrijmaking, de emancipatie van het volgroeide Ik uit de voogdij van hovelingen en priesters, had van het achttiende-eeuwsch geslacht een

geweldige geestelijke inspanning, een krasse concentratie van krachten en energieën vereischt. Alle vooraanstaande geesten hadden aan dien bevrijdingsarbeid deelgenomen, allen hadden ze aan de Natuur en aan de met haar wezen samenhangende wetenschappen hun ingeschapen gelijkheidsinstincten, hun gevoelens van fierheid en persoonlijke eigenwaarde, hun behoeften aan het samenhangende, het tastbare en aantoonbare — tegenover de aristocratische aanmatiging en de theologische frasenmakerij — bekrachtigd en voldaan. Nimmer tevoren en nimmer daarna had en heeft de belangstelling voor de natuurwetenschappen zulk een omvang bereikt: zij was toen in waarheid het teeken van den vrijen man — en de natuurwetenschappelijke belangstelling van omstreeks 1850 is maar de flauwe afglans van die van omstreeks 1750, schoon ze in wezen hetzelfde beteekenen. Doch een sterke intellectueele ontplooiing beduidt een overmatige, intellectueele belangstelling, waarbij noodzakelijkerwijs het verbeeldingsleven moest kwijnen. Ook de gevoelige en dichterlijke geesten van de achttiende eeuw — Schiller bijvoorbeeld — toonen duidelijk dien trek van intellectualisme. In ons oog moge Schiller een romanticus wezen, hoe weinig is hij het, vergeleken met de na-revolutionnaire Duitsche Romantiek, met Schlegel en Hoffmann, met Brentano en Novalis!

In het tweede deel van zijn „Dichtung und Wahrheit”, dat zulk een interessant beeld van het toenmalige Duitsche litteratuurleven geeft, legt ook Goethe overal den nadruk op dien overwegend intellectualistischen trek en hoezeer hij-zelf, zelfs ten opzichte van de dichtkunst, intellectualist was, toont ons die curieuze uitlating, dat van een dichtwerk eigenlijk alleen dat werkelijke waarde heeft, 'twelk bij een parafrase in proza behouden kan blijven!

„Ich ehre den Rhythmus wie den Reim, wodurch Poesie

erst zur Poesie wird, aber das eigentlich tief und gründlich Wirksame, das wahrhaft Ausbildende und Fördernde ist dasjenige, was vom Dichter übrig bleibt, wenn es in Prose übersetzt wird."

In Frankrijk, waar de strijd het scherpst dat karakter van daadwerkelijke emancipatie droeg, kreeg ook het intellectualisme het sterkst de overhand. Daarin is weliswaar de ethische trek vervlochten: Hamlettisme verschijnt niet zonder Don Quichottisme. Het revolutionnaire pathos is ethisch-democratische pathos, maar lijkt niets op romantische exaltatie. Terecht heeft men de Revolutie van 1789 een intellectualistisch-pathetische revolutie genoemd. Alles wijst op verarming van het verbeeldingsleven, niet het minst Rousseau's roep om eenvoud, de haat van Robespierre en de zijnen tegen de kunst van het Ancien Régime —; deze verarming van het verbeeldingsleven hangt, gelijk gezegd, samen met de geweldige intellectuele inspanning, die van dit geslacht gevorderd is en brengt het misverstand voort, 't welk zich tot de Juli-Revolutie in verwarring en verdoling heeft laten gelden.

De eerder genoemde uitspraak „Voltaire dorst Kerk en Koning aan, maar den Alexandrijn dorst hij niet aan", mag van deze begripsverwarring de formule heeten.

Hoe kwam het dat Voltaire den Alexandrijn niet „aangedurfd" heeft?

Deze behoorde schijnbaar tot de nalatenschap der vurig vereerde Grieken, aan wier instellingen en opvattingen zich de Revolutie-leiders en helden immers zoo opgetogen gespiegeld hebben.

Hoe kwam het, dat Voltaire niet voelde, wat Goethe en Lessing, Herder en Winckelmann wèl gevoelden, dat het ware kostbare erfdeel der Grieken hun geest, maar niet hun versvorm was? Omdat hij en de zijnen niet in de eerste

plaats artisten waren. Menschen zijn altijd en overal beperkt — deze menschen lieten het erfgoed van Boileau als het erfgoed der Grieken gelden, ze hebben in de zoogenaamd klassieke kunst niet de trekken der Bourbons en der Bossuets herkend en ze dus gespaard van de guillotine, waaronder al het andere vallen moest. Omgekeerd hebben de Duitsche critici, de Engelsche poëten, die Boileau „guillotineerden”, ook waarlijk niet zoo grif in de Fransche Revolutie de verwerkelijking van eigen wenschen, in hare persoonlijkheden het complement van eigen persoonlijkheid herkend! Zij waren weer in anderen zin beperkt.

Echter laat het zich niet denken dat het geslacht, 'twelk zich ontworstelt aan Bourbons en Bossuets, eeuwig onder den duim van Boileau en zijn „Code Napoléon” der dichtkunst, zijn „Art Poétique” zal blijven zitten. Het individualistisch, anti-dogmatisch zelfgevoel, dat reeds in de Renaissance naar alle kanten, in alle gebieden greep, verwerkelijkt zich ook nu niet zonder radicale omwentelingen op artistiek gebied — die in den geest der betrokkenen vooral niet minder ingrijpende veranderingen te weeg brengen dan de religieuze, politieke en filosofische omwentelingen elders en die dezelfde beteekenis hebben: een opbloei van anti-dogmatische, anti-maatschappelijke instincten, waarzonder zij zich niet kunnen voordoen en ook nimmer voordoen.

En terwijl van de filosofische revolutie het zwaartepunt in Duitschland ligt — van de politieke in Frankrijk, speelt zich de dichterlijke revolutie het krachtigst in Engeland af. Elk dier drie groepen ontwikkelt zich van binnen uit op dezelfde grondslagen — daar elk van hen der Eenheid zelfherkenning in verscheidenheid van momenten reproduceert — elk van hen bekrachtigt eigen wezen aan de Natuur, en voor zoover hij ertoe in staat is, bekrachtigt hij eigen

wezen aan het streven der anderen, maar vaker valt het voor, dat hij in de anderen door een schijn van anders-zijn het eender-zijn over het hoofd blijft zien! En dit te volkomener, naarmate hij te vuriger, te overtuigder zijn eigen taak volbrengt. Zulks nu was in hooge mate het geval met de Romantische School van het begin der negentiende eeuw tegenover den geest van de Fransche Revolutie, waarvan de wereld, waarin ze opgroeide, doortrokken was.

En hun kortzichtigheid hangt samen met de kortzichtigheid van dat geslacht-zelve, is er het complement, maar niet het gevolg van. Niet omdat de zonen van Voltaire tegelijk classicisten waren, vielen de romantici Priester en Koning in de armen en te voet — doch wat ze zagen en begrepen van de Voltairiaansche en Rousseausche Revolutie, kon hun gemoedsbehoeften niet bevredigen.

Het overwicht van democratisch pathos en intellect had, naar we zeiden, tot verarming van de fantasie geleid en het was van die (bijkomstige) verarming, dat ze de Revolutie den schuld toeschoven, het was „l'Astre glacial de la Raison" — zooals De Musset het noemt in zijn „Confession d'un enfant du Siècle" — die ze beschouwden als de ster, waaronder elke Revolutionnair krachtens zijn wezen geboren was — zonder te voelen dat ze zelf eigenlijk evenzeer revolutionnaire individualisten waren, niet essentieel van de anderen verschillend, maar hun aanvulling, hun complement in een gebied, waar de vrijmaking door de bijzondere eischen en inzichten van het vorig tijdperk voorloopig nog on vervuld was gebleven.

Ook in Duitschland begon, na de intellectueele vrijmaking, door de Aufklärung ingezet, door Goethe tot hoogste voltooiing gevoerd en die hier zoo goed als ginds tot eenzijdig intellectualisme had geleid in naturen, minder universeel dan Goethe, een mystisch-fantastisch gevoels-

leven zijn rechten te hernemen, het verbroken evenwicht te herstellen. Deze strooming neigde meer en meer den katholieken kant uit en geen wonder. Het Protestantisme had immers zoo blijkbaar de Aufklärung en de Aufklärung de Revolutie op het geweten! Protestantisme beteekende meer en meer verwarring, verbrokkeling, anarchie; Katholicisme daarentegen „Eenheid” (de Eenvormigheid, steeds voor Eenheid gegeven en gehouden!) vrede in zoete onderworpenheid. Protestant-geborenen als Brentano bekeerden zich tot het Katholicisme, „afvalligen” keerden tot de verlaten kerk terug. „De jongelieden maakten queue voor de Katholieke kerk”, vertelt Heine — en ware Novalis niet jong gestorven, hij ware denkelijk Roomsch gestorven. Madame De Stael, Protestant en ondanks een Voltairiaanschen inslag van den geest, legt in „Corinne” een sterke voorkeur voor een poëtisch Katholicisme aan den dag. En ook Schleiermacher's in 1799 verschenen religieuze beschouwingen ademen een geest, die dikwijls meer Katholiek dan Protestant is te noemen. In dit alles speelt een naïef verlangen naar poëzie en mystiek, overgave en zoete heiligen-vereering — 'twelk men dan aanziet voor den ganschen inhoud van het Katholicisme! — een voornamelijk rol, maar in anderen leeft ook het verlangen naar eenswillendheid, desnoods geforceerd, en dit was bijvoorbeeld in hooge mate het geval met Joseph de Maistre, van wien een tijdgenoot getuigde, dat hij was bezeten door „la passion de l'Uniformité”. Geen van allen vermochten ze de goddelijke beteekenis, de hooge noodwendigheid der verwarring en verscheuring, die ze aanschouwden, als tijdgenooten te beseffen. Ziende, waartoe twijfel had geleid, leiden moest, smachtten ze weer naar stelligheid als naar de eenige uitkomst, in hun eeuwige menschelijke kortzichtigheid.

Zoo kreeg in Duitschland het Protestantisme van de

gemoedsverarming den schuld, en nam de strijd van de opkomende Roomsche Romantiek tegen de Aufklärung, tegen het intellectualisme en tegen de Revolutie meer en meer het karakter aan van een strijd van Katholieken geest tegen Protestantischen geest. Liberaal intellectualisme wordt met Protestantisme, reactionnair-fantastisch mysticisme met Katholicisme vereenzelvigd. In den aanvang is dit niet zoo duidelijk uitgesproken, daar immers het toekomstig reactionnair-Katholieke kamp zich eerst van den naam Goethe, het liberaal-Protestantsche kamp zich van den naam Schiller bedient. Maar al gauw genoeg legt, in het scherper worden van den strijd — waarvan Heine zulke curieuze dingen vertelt en die vooral in de salons van Henriette Hertz, Dorothea Veith (Mendelssohn's dochter, later Schlegel's vrouw) en Rahel Levin, de groote vriendin van Heine-zelf, werd uitgestreden — Goethe het af tegen Jacob Böhme — Shakespeare wordt verloochend voor Calderon en Michel Angelo voor El Greco.

En nadat de denkers der achttiende eeuw moeizaam naar een glimp van Waarheid hebben gestreefd, hun streven-zelf aanmerkend als de hoogste menschelijke bestemming, komt Novalis verkondigen, dat de „Waarheid is in den glimlach van een pasgeboren kind”. Nauwelijks zijn den mensch de oogen opengegaan over zijn waarde en zijn waardigheid, of Schlegel leert in „Lucinde”, dat de plant het hoogste wezen is. En de ongelooflijk harde werkers van het vorige geslacht (bezie geesten als Diderot!) mogen zich troosten met de verzekering, dat gezette arbeid filistreuus is en vulgair. In alle toonaarden klinkt de Lof van den Lediggang, en van het bezige en denkende Griekenland af, wendt zich de bewondering en de aandacht naar het in droomerij verzonken Indië — het Orientalisme komt op en verdringt de langbeoefende studie der klassieken.

Maar eigenwilligheid, lof van den willekeur is en blijft de grondtoon van dit alles, en waar dus het echte, fundamenteele Katholieke instinct ten eenenmale ontbreekt, en de geheele pseudo-Roomsche rage neerkomt op een misverstand, op een misbegrip, kan de definitieve uitkomst van den bovengenoemden strijd geenszins twijfelachtig wezen.

In Frankrijk moest dezelfde strijd een ander aanzien krijgen. Daar toch zat het begrip „intellectualisme” zóózeer aan het begrip „Revolutie” ook in politieken zin verbonden, dat „gevoel” en „fantasie” zich vanzelf keerden tot Kerk en Monarchie.

De immer en overal, ten opzichte van het voorafgegaane, kortzichtige mensch vermocht ook hier het bijkomstige van het essentieele niet te scheiden, zag alles te dichtbij, als het ware in één plan opgedrongen en zoo ontstond dan de fameuze, zonderlinge, innerlijk-onware constellatie, dat de „Romantiek”, in wezen individualistisch en revolutionnair, een tijdlang legitimistisch en Katholiek werd, totdat dit wel moest omslaan tegen de Revolutie van 1830. En deze, terecht de Romantische Revolutie geheeten, is dus niets dan een verzuimd chapter, aanvulling, complement der eerste Revolutie.

Doch „Kerk” en „Koningschap” spraken in den aanvang niet alleen tot de verbeelding van hen, die zich aan den aflopenden stroom van achttiende-eeuwsch scepticisme niet langer laven konden, die de machtige intellectueele passie niet hadden gekend en dus niet begrepen, „Kerk” en „Koningschap” spraken ook tot die eigenaardige generositeit, welke de Romantieken nog weer doet kennen als zonen van Prometheus. Zooals Byron opkwam voor de wevers in Nottingham, die ginds in de verdrukking waren, zoo verkeerden zich de Fransche Byrons voor wat in Frankrijk

was of scheen verdrukt: de onttroonde Kerk, de verjaagde Koning, de bloedende priesterschap, de in ballingschap zwervende adel. Prometheus' zonen kwamen voor de verdrukten op — eenmaal partij gekozen hebbende, konden ze niet dadelijk die sympathieën verloochenen, en voor ze het begrepen, en zonder hem te herkennen, lagen ze geknield voor Jupiter's troon.

Wat immers was het geval?

De Kerk was door de Revolutie in een bijzondere positie gebracht, die uiterlijk deed denken aan de positie van de Evangelische Christenen onder de Romeinsche heerschappij.

Maar wat toen logisch uitvloeisel was van een innerlijke overtuiging, met gelatenheid en geduld gedragen, is thans een geforceerde, wrokkend-gedragen achteruitzetting, vol van de giftigste wraakvoornemens, mocht ooit het uur van de macht weer slaan. En ditzelfde gevoel was ook het eenige, dat de „verbannen bloem van den Franschen adel" bezielde, zooals uit de latere Restauratie-litteratuur en wetgeving zoo duidelijk blijkt. Denken we aan de treffende scène in „Tellson's Bank" in Dickens' *Tale of two Cities* — niet als aan een document, maar als aan een scherp en zuiver beeld des tijds!

Deed het niet, oppervlakkig gezien, aan vroeger eeuwen denken, aan die eerste pure tijden, dat priesters van de soort die Lamartine verheerlijkte en waartoe Frayssinous behoorde, gedurende het Schrikbewind en de jaren vóór het Concordaat in holen en kelders de mis bedienden, bedroefden troostten, in den nacht stervenden de sacramenten gingen brengen en beurtelings, zooals Frayssinous getuigt, de terechtstellingen bijwoonden, om zich te leeren verzoenen met wat bij ontdekking hun lot zou zijn? Zelfs de illusie van het oude communisme ontbrak niet, waar uitteraard de adellijke dame en de eenvoudige boerin in diezelfde

schuilhoeken dezelfde vertroosting kwamen zoeken. Van haar rijkdommen beroofd, uit haar macht ontzet, is de Kerk tegen wil en dank op „Evangelische armoë” aangewezen. Menig oprecht priester zegent dit zuiverend bad, als een weldaad Gods, maar de Kerk als Instituut maakt onmiddellijk van dien nood een deugd, doet of ze de verarming zegent, de verdrukking gelaten draagt, onmiddellijk van plan zich krasser dan ooit te laten gelden, zoo de kans maar keeren mocht.

Het is die Kerk, het zijn die priesters, waarvoor Chateaubriand zich heeft geëxalteerd en die Lamartine, Lamennais en den jongen Victor Hugo tot weenens toe verteederde.

Maar dat was de Kerk niet, niet de Kerk van Christus, en zelfs niet meer de Kerk van Bossuet, eens de Almachtige, de in oprecht besef van Alleen-zaligmakend te zijn, alleenheerschappij eischende; die Kerk was niet meer dan een horde gendarmen en beulen in dienst van de Bourbons en van den legitimistischen adel, die Frankrijk binnenvielen, als veroveraars, als plundersaars, dorstig naar niets dan geld en macht, millioenen onttrekkend aan het verarmde, diep-beklaagde, diep-beweende Vaderland!

„Qu'une seule mort pût appeler tant de corbeaux” verzucht De Musset, in zijn „Confessions”; maar duidelijker nog spreken de cijfers. Bij een deficit van 1300 millioen — bij 290 milliard oorlogskosten worden de door de Bourbon-prinsen in hun „trieste ballingschap” gemaakte schulden ten bedrage van 30 millioen door den Staat overgenomen. De Staatspapieren daalden nog van 78 op 72 — maar de families Orleans en Condé kregen hun vermogen terug: een kleine tien millioen. Tien andere millioenen voor den Clerus, een milliard voor de arme adellijke bannelingen — Choiseul elf ton, Rochefoucault-Liancourt veertien ton en de rest naar verhouding!

Dit was de „verdrukte Kerk”, dit de „bloem van Frankrijk”, ter wille van wie de Fransche Byrons Voltaire hebben beschimpt en de nagedachtenis van Rousseau, hun geestelijken vader, gesmaad. De Kerk die, zoodra ze maar een veer van den mond kon blazen, brandstapels van goede boeken bouwde, met schaamteloze driestheid iedereen, zelfs de Protestanten, dwong hun huizen te versieren, als er Roomsche heiligdommen voorbij gedragen werden.

De Bonald dorst, in den grenzeloozen egocentrischen hoogmoed van den waren Katholiek, de straf voor vadermoord — onthoofding na het afkappen van de rechterhand — voor schenners van het „allerheiligste” eischen en verder de bloedigste wreedheid tegen elken stakker, die uit nooddrift tot diefstal komt. „Uit moet het zijn met de sentimentaliteit, die aan het individu denkt, als de gemeenschap in gevaar is” — ziedaar het eenig bescheid op den roep om deernis en verzachting. „En verder oordeelen we niet, maar we onthoofden alleen, we zenden de „aanvallers van de gemeenschap” — brooddieven, paardendieven, bedelaars! — slechts voor hun Hoogeren Rechter” — oreert dit pronkjuweel der Roomsche filosofie, de Bossuet van de negentiende eeuw. De verdrukte Kerk! Die bij monde van haar lieven zoon, Graaf De Salaberry de boekdrukkunst de eenige plaag noemde, waarvoor God Egypte had gespaard, — door wier duister gekuip in 1816 de voornaamste leerstoelen in filosofie en moderne geschiedenis opgeheven werden, die de barbaarsche perswetten „wetten van liefde en erbarmen” noemde — en voor wier zonen de „idealen” weer precies zoo volkomen samenvallen met hun belangen, als de idealen van Robespierre van zijn persoonlijke belangen verwijderd waren geweest. Terecht hebben latere tijdgenooten er reeds de aandacht op gevestigd, dat voor al de verdedigers van Kerk en Koningschap onder de

Restauratie die verdediging voordeel, eer en gewin heeft opgebracht, terwijl Robespierre arm was, arm bleef en honderd-vijftig francs naliet bij zijn dood.

„Quand les enfants parlaient de gloire, on leur disait „Faites-vous prêtres”. Quand ils parlaient d’ambition, „Faites vous prêtres” — d’espérance, d’amour, de force, de vie „Faites vous prêtres”.”

Zoo scherp en sober heeft De Musset de razernij van ambitie en hebzucht van de Kerk tusschen Concordaat en Juli-Revolutie gekarakteriseerd, maar zoo konden het de jonge dichters, de tijdgenooten niet, althans niet dadelijk zien. Wel later, als ze realiseeren wat de „bloem van den Franschen adel” in Frankrijk komt doen, hoe volkomen het Fransche volk buiten het herstel der monarchie staat — van elke vijftig toeschouwers bij den intocht van Lodewijk XVIII waren er geen twee, vertelt Béranger, die de familie-relatie tusschen hem en Lodewijk XVI kenden — en in welke mate dan ook de Bourbons hun herstel als een persoonlijk triomf beschouwen en vieren met de naïeve schaamteloosheid van lieden, die een rol moeten vervullen, welke ze niet meer begrijpen, daar ze gewelddadig ingaat tegen den geest van den tijd.

Maar de dichters bezongen van dit alles de „poëzie”, afkeerig als ze waren van „l’Astre glacial de la Raison”, daar ze eens-voor-al intellectualisme met liberalisme, republikanisme hadden vereenzelvigd.

Victor Hugo roept tot de Engelen in den Hemel, als den Koning een zoon is geboren „Courbez vous, c’est un Roi”! — en toen Karel X met ernstig gelaat, vergezeld van de voornaamste Parijsche dokters de hospitalen bezocht om door handoplegging de zieken te genezen — van ouds een privilege, symbool hunner goddelijkheid, van de Fransche

Koningen — was Béranger de eenige, die spotvogel dorst zijn in het koor van verteederde poëten!

Aldus ontstaat en bestaat een tijdlang in Frankrijk de toestand, die met de zeventiende-eeuwsche harmonie tusschen Absolutisme, Kerk en Kunst een valsche gelijkenis vertoont, die er de spotvorm van is, door het nageslacht gereedelijk als zoodanig te onderkennen, maar waarvan het onware zelfs den tijdgenoot op den duur niet verborgen kon blijven. De jonge dichterschool, in wie het verbeeldingsleven zijn recht herneemt, wordt dupe van, vloeit samen met een andere strooming: het ten laatste male opgebloeide Autoriteits-princiep, welker voorstanders zich, welbewust en weloverwogen, wilden gaan bedienen van Kerk en Koningschap op den ouden absolutistischen grondslag, omdat deze instellingen in vroeger tijden immers zulke uitnemende diensten hadden bewezen, om het gemeene volk in bedwang en den kleinen man tevreden te houden. En daarbij vergaten ze, naar we eerder zagen, dit eene, dat het heilige alleen dan nuttig is, als niemand het aanprijst om zijn nut, als niemand zich eigenlijk rekenschap geeft van zijn nut en het louter als heiligdom beschouwt. Wordt het geprezen en gepropageerd om zijn nut, dan is het juist ineens niet nuttig meer.

Hoezeer het waar is, dat in die dagen het Katholicisme willens en wetens is verpolitiseerd, het heilige tot het nuttige gemaakt, blijkt uit uitingen van De Maistre en anderen over Bossuet. Bij alle waardeering voor den illustren man verwijten ze hem toch, dat hij de „politieke waarde” van het Katholicisme heeft over het hoofd gezien! In denzelfden geest uit zich Montalembert, de leerling van Lamennais. Voor het politieke ultramontanisme is Bossuet te breed, te argeloos, te naïef, te weinig „politiek”, lang niet meer „Roomsch” genoeg! Ja, van den Vicomte

De Bonald kan worden gezegd dat hij „out-herods Herod” als men zijn onwetenschappelijk razen en tieren tegen de Reformatie vergelijkt met den geest van Bossuets „Variations”.

De geheele Roomsche Restauratie-litteratuur vertoont de ziekelijke overdrijving, het dolzinnig fanatisme van menschen, die met geweld overtuigen willen, terwijl ze zelf niet overtuigd zijn en weten dat ze de besten toch niet zullen overtuigen. De waardige, breede boetpredikaties van weleer zijn tot giftige en kleingeestige polemieken ontaard.

Bossuet speurt en vindt in alle dingen de Goddelijke tusschenkomst, „geloof” en „politiek” zijn in hem innig tot één verweven — in De Bonald’s „Théorie du Pouvoir” echter bestaat tusschen het „religieuze” gedeelte en het „politieke” gedeelte even weinig verband als tusschen Christelijk geloof en anti-revolutionnaire politiek. Met de goochelaars-handigheid, die hedendaagsch politiek Christendom nog immer kenmerkt, ergoteert de oprichter van „Le Conservateur” in een paar bladzijden Godsbestaan en Erfzonde in elkaar — om daarna, als met een zucht van verlichting, daar nu immers al het volgende bij voorbaat „bewezen” is en elk verzet reeds vooraf als godslastering gebrandmerkt, de goddelijke noodwendigheid te bepleiten van een maatschappij, waar de adel baas is, waar de vrouwen zwijgen, de jeugd door priesters wordt klaargekneet tot onderworpenheid, nadat de jonggeboren vrijheid van spreken en schrijven met die „logisch bewezen” goddelijke grondslagen in schromelijken strijd is verklaard.

Wel heeft de kerk leergeld gegeven, dat ze van Descartes’ leeringen het gevaarlijke niet heeft onderkend. De Bonald is er nu achter en wacht zich voor elk beroep op „innerlijke overtuigingen”, waarvan de tijd heeft geleerd, wat er het ongeloof mee uitrichten kan. De „a l g e m e e n e o p i n i e”

is thans het bewijs van Gods bestaan, waaraan niemand zich onttrekken kan en mag! En dit voor negentiende-eeuwsche lezers, wier tijdgenooten Kant en Hegel zijn, en alsof er nooit een critiek van ons kenvermogen ware uitgevonden.

„Si l'homme pèche contre une loi, il est coupable, s'il est coupable, il doit être puni, s'il est puni, il est malheureux. Je vois l'homme malheureux dans tous les âges, dans toutes les conditions — tous les hommes sont malheureux, donc ils sont tous punis, donc ils sont tous coupables.” Ziehier de Erfzonde „bewezen”, en aldus worden achtereenvolgens bewezen: de absolute rechten van den Koning, van den adel, de ondergeschiktheid van de vrouw, de „absolute noodzakelijkheid” om het heele onderwijs aan priesters in handen te geven, de grondelooze snoodheid van alle protestanten en zulks onder voortdurende aanroeping van Bossuet, wiens woorden „Oh Rois, régné hardiment!” de Vicomte zich tot veelbeteekenend motto koos voor zijn „Théorie.”

Doch thans rijst de vraag: wat beduidt dit alles van de Eenheid uit? Welk moment in de eeuwige wisseling van zelfherkenning en zelfvergetelheid vertegenwoordigt deze opbloei van het autoriteitsbeginsel tusschen 1800 en 1830? We zeiden reeds eerder, dat die periode is te noemen, van de Eenheid uit, een laatste en *m i s l u k t e* tendentie, om in een collectiviteit op den ouden grondslag tot zelfvergetelheid te komen.

We willen nu beproeven van dit woord „mislukt” reenschap te geven.

Met een „mislukte tendentie” bedoelen we eenvoudig een misgeboorte, zooals we die soms aantreffen in de laatste telgen van uitgebloeide geslachten, die daarna

ondergaan in steriliteit. Met zulk een laatste nakomeling poogt het Absolute als het ware voor de laatste maal in die categorie, in dat geslacht tot uitdrukking, tot verschijning te komen, van welk pogen dan door de misgeboorte de mislukking blijkt. Als zulk een misgeboorte, als zulk een mislukte tendentie van de Eenheid om nog weer opnieuw tot zelfvergetelheid te geraken in een collectiviteit op den ouden grondslag, laat zich dan de Restauratie van het politiek en kerkelijk absolutisme, met reden beschouwen.

Gezonde mensen verliezen in hun ouderdom hun vitaliteit — misgeboorten komen zonder vitaliteit ter wereld; gezonde collectiviteiten worden pas tegen hun ondergang schijnheilig, misgeboren collectiviteiten komen schijnheilig ter wereld. We bedoelen dit aldus:

In een bloeiperiode van oprecht autoriteitsgevoel, collectiviteitsinstinct, werkt dit instinct naar alle kanten en onfeilbaar, en laat zich dan ook in de geestelijke productie van zulk een tijd overal opsporen. Aan het echt-katholieke woord „Soyons Soumis” van Bossuet beantwoordt zijn gansche levensbeschouwing, de gansche levensbeschouwing van de zeventiende eeuw. Noch Bossuet, noch Corneille en Racine zijn met zichzelf in tegenspraak: hun helden zijn onderworpen onderdanen, zij-zelf zijn onderworpen onderdanen, de verhouding van den Cid tegenover den Spaanschen koning is volkomen dezelfde als die van Corneille tegenover den Franschen koning. Hun trots, hun deugd en hun glorie is juist in het dienen, in het gehoorzamen, in de waardig-beleden onderworpenheid.

De katholieke dichters en romantici onder de Restauratie daarentegen zijn voortdurend met zichzelf in tegenspraak. Evenals de Duitsche pseudo-katholieken tot in merg en been individualisten, éclateert in al hun uitingen hun persoonlijk zelfgevoel, hun onbuigzaamheid, hun eigenwillige natuur.

Chateaubriand is een Byron-temperament, in hem is een hoogmoed, schier pathologisch, waarvan een melancholische zelfverwerping de tegenzijde is. „Mon article remua la France.” „Ma brochure avait plus profité à Louis XVIII qu’une armée de cent mille hommes.”

Deze zelfde man beeldde zich in de ridder van de herstelde Fransche katholieke kerk te zijn! En schetste, in zijn „Martyrs” een Duivel op den ouden grondslag, bijna gelijktijdig met Byron’s Lucifer-verheerlijking! Hij was een romanticus, een individualistisch romanticus, hij miste in de „liberalen”, in de nakomelingschap van Voltaire, alle fantasie, keerde zich, zelf vóór alles fantast, van hen af. En werd een dienaar van de Bourbons. Maar zulke dienaars die van zichzelf getuigen, dat ze met het hoofd Royalist, met het temperament Republikein zijn, die niet weten te dienen, omdat ze niet innerlijk-dienstbaar, maar innerlijk-eigenwillig zijn geboren, kunnen voor hen die ze dienen, compromittant worden.

Chateaubriand werd dat dan ook en niet weinig.

Corneille en Racine hebben in hun helden de gangbare maatschappelijke idealen en dogma’s verheerlijkt, met een uitgesproken stichtelijke, zedelijke bedoeling — Chateaubriand’s helden zijn altijd Chateaubriand-zelf, en door hun (geenszins-stichtelijke) menscheijkheid in volkomen, zonderlinge tegenspraak met het geforceerde, we zeiden haast: het politieke Katholicisme van zijn „Martyrs” en het aesthetische katholicisme van zijn „Génie du Christianisme”; tegelijkertijd echter zijn die individualistische karakters het eenig-blijvende en eenig-bekoorlijke, want eenig-waarachtige in zijn werk. Chactas in „Atala”, René, Eudore in „Les Martyrs”, het zijn allen projecties van Chateaubriand-zelf, het zijn broeders en neven van Werther, van Manfred, van Childe Harold, opgaand in zelfvergoding

en zelfverwerping, in een zeer on-katholiek individualisme. Zijn „Heidensche” natuur-aanbidding — zijn „Ivresse devant la nature” — die de zeventiende eeuw niet kende en de Middeleeuwen niet, is de groote charme van Chateaubriand’s werk en stempelt hem tot geestverwant van Shelley, tot geboren pantheïst.

Zoo is er in de zoogenaamde „School van Bossuet” onder de Restauratie maar zeer weinig innerlijke overeenkomst met de echte „school van Bossuet” en zooveel te meer exaltatie, fanatisme en onverdraagzaamheid. Doch het groote verschil is wel, dat dezen critisch waren, terwijl genen elk critisch vermogen misten. We zullen zien, waartoe dat critisch (individualistisch) vermogen onafwendbaar leiden moest.

Er bestaat uit den ouden tijd een aardige en leerzame Simplicissimus-anecdote over een gezelschap eerzame Duitschers, die na een ganschen avond te hebben zitten afgeven op den goddeloozen Heine, hun bijeenkomst besloten met het gezamenlijk zingen van een lied van ... Heine.

We hebben het reeds eerder en elders gezegd: wil men de ware gezindheid van de menschen kennen, dan moet men niet naar hun „meeningen” vragen, maar men moet vooral luisteren, welke liedjes ze zingen in hun vrijen tijd! Welnu, de liedjes, die de katholieke heeren onder de Restauratie in onbewaakte oogenblikken zongen, klonken wel heel anders dan de liedjes van de Katholieke Kerk.

Zeker is het liedje van „gewetensvrijheid” al een heel zonderling liedje uit katholieken mond. Deze zelfde Roomschen uit de school van Bossuet, die pauselijke en koninklijke waardigheid als Goddelijk „bewezen”, die de inquisitie terug begeerden en het recht, van staatswege, om Protestanten als ketters te vervolgen, vragen voor de verdrukte Iersche en Poolsche katholieken om.... ge-

wetensvrijheid, een woord uit het atheïstisch-individualistische woordenboek. Bossuet zou getoornd hebben tegen de goddeloozen, die de heilige zonen van de heilige kerk verdrukken durven, maar het woord „gewetensvrijheid” zou noch hem, noch een Christen uit de oude kerk over de lippen zijn gekomen.

Zoo gaat het steeds en Auguste Comte heeft met bitterheid opgemerkt van zijn tijd, wat ook voor onzen tijd op te merken valt, hoe de godzaligen in de kerk en de braven in de maatschappij voortdurend parasiteeren op gedachten en vondsten van revolutionnaire, moderne, pantheïstische herkomst, zonder dat te erkennen en zonder het razen en tieren op de goddeloosheid en de gezagsonderminning te staken. De zoogenaamde moderne strooming in het zich heetend Christelijk en Katholiek onderwijs doet niets dan parasiteeren op de paedagogische begrippen van de tegenstanders, die ze in verkiezingsstrijd en bij andere gelegenheden niet minder hoonen en smaden. Ze voelen instinctief, dat ze de bakens wat verzetten moeten en haasten zich nu, hun oude plunje op te lappen met wat ze heimelijk stelen uit de modern-pantheïstische ideeënkast. Evenzoo doen de kerken — onder allerlei knoeierige voorwendsels — en beroemen zich dan ineens op een „ruimte van blik”, een „breedheid-van-opvatting” die in anderen en in andere tijden wel eens heel anders geheeten werd. Zoo hadden dan ook de katholieken na de Revolutie den mond vol van „vrijheid”, van „gewetensvrijheid” uitsluitend tot eigen baat, zonder eenig voornemen die ooit aan anderen te gunnen, en die daarbij door den fel-gehaten tegenstander uitgevonden was!

De geheele Restauratie-litteratuur levert een toonbeeld van dezelfde innerlijke verwarring. Joseph de Maistre eindigt zijn geschiedkundige verhandeling over de onfeilbaarheid van den Paus met een aanroeping van de Heilige

Maagd, maar hij bedient zich van een soort argumenten, die aan Comte en aan Buckle doet denken, van „historisch-materialistische” argumenten, met elk doorvoeld katholicisme in strijd. Precies dezelfde geest bezielt de moderne Joden, die het hygiënische en doelmatige in de Mozaische wetten zoo uitbundig prijzen en er zodoende onwetens al het goddelijke aan onttrekken — en de vegetariërs, wanneer ze zoo hoog opgeven over het nuttige en gezonde van het vegetarisme, zoodat dan natuurlijk het „idealistische” er af gaat — en de schrijvers van boeken over „Oud- en Nieuw-Calvinisme”, die het Calvinisme „het product van een supra-naturalistische levensbeschouwing” noemen en dus eigenlijk zeggen dat het uit den tijd is, als het dan blijkbaar niet „uit God” is, zonder dat ze dit zelf merken. Dit komt doordat het oud-Joodsche sentiment en het oud-Calvinistische sentiment in den mensch van heden ontbreekt, en het ethisch vegetarisme schaarscher is dan het hygiënisch, het economisch en het onverschilligheids-vegetarisme.

Chateaubriand, in zijn „Génie du Christianisme” bewijst Gods bestaan. „Que les nids des oiseaux sont bien faits. Donc Dieu existe.” „J’ai eu une belle nuit en Amérique. Donc Dieu existe.” „Un père, une mère s’attendent au bégaiement du nouveau-né. Donc... l’âme est immortelle.” „L’homme seul est idéalisable. Donc l’âme est immortelle.” Maar tegelijkertijd, in zijn propagandistischen ijver voor het katholicisme, ontnemt hij het alle goddelijks: Plus on approfondira le christianisme, plus on verra qu’il n’est que le développement des lumières naturelles, et le résultat nécessaire de la vieillesse de la société.” Dit kon immers door Condorcet geschreven zijn.

Het doet altijd genoeg, een indruk, een vermoeden bevestigd te zien door het getuigenis van tijdgenooten —

en zulk een duidelijke bevestiging van het boven-uitgedrukt vermoeden geeft het inleidend exposé over den politieken toestand zijns tijds in het eerste deel van Auguste Comte's „Physique Social”, waar hij weer en weer den nadruk legt op de innerlijke onwaarachtigheid van de pseudo-katholieke dichters en „filosofen” der Restauratie, die hun eigen dogma's niet meer kunnen belijden, omdat ze daaraan zijn ontgroeid.

Chateaubriand beschrijft, onder pompeuze aanroeping van den geest van Milton en den geest van Dante, in zijn „Martyrs” nog eens den strijd tusschen God en Duivel op den ouden Middeleeuwsch-zeventiende-eeuwschen grondslag. Maar terwijl voor Milton en Dante die strijd inderdaad was, naast een machtig symbool, een geweldige les, ook een groote, levende realiteit, misbruikt Chateaubriand voortdurend het heilige thema om tegen Voltaire te polemiseeren! Overal waar hij spreekt van Gods Heerscharen zijn de Fransche aristocraten en legitimisten bedoeld, overal waar hij het heeft over Satans gelederen de geestverwanten van Voltaire en Rousseau. Niet doordat het Chateaubriand aan gaven ontbrak, maar door die innerlijke voosheid maakt „Les Martyrs” tegenwoordig dien onweerstaanbaar komischen indruk, bij de hoogste tragische bedoeling.

En het is dan ook wel heel merkwaardig om te constateeren dat het laatste Christelijke Duivel-drama in grooten stijl ten slotte is een pamflet, vol enge politieke bedoelingen en kleine venijnigheden — en daarin ligt een treffende bevestiging van deze waarheid, dat het Christelijk dogma was in de Middeleeuwen een instinct, in de zeventiende eeuw een overtuiging, en dat het in de negentiende eeuw een leugen is geworden, een leus, buiten het leven der waarlijk uitnemenden om.

De Katholieke exaltatie onder de Restauratie vertoont

een verrassende overeenkomst met wat ons het hedendaagsch neo-Katholicisme nog steeds geeft te zien. En zooals Auguste Comte de innerlijke onwaarachtigheid heeft blootgelegd van het eerste, zoo heeft Anatole France, op zijn wijze, het laatste in zijn voosheid en valscheid aan den kaak gesteld, en wel in zijn zoo luidruchtig en zoo ten onrechte als zedeloos en frivool misprezen boek „La Révolte des Anges”, 't welk eigenlijk geen andere strekking heeft dan aan te toonen, dat de hedendaagsche katholiek van zijn „geloof” niets meer gelooft en van zijn dogma's niets meer belijdt, dat zijn leven in de meest krasse tegenspraak is met zijn leuzen en zijn leugens. Zulk een uiting kan dan ook alleen worden begrepen en gewaardeerd als tegenhanger van een boek als „L'annonce faite à Marie” van den grooten mystificateur Claudel.

Die innerlijke valscheid kon den (immers individualistisch, dus critisch-geboren) tijdgenoot op den duur toch niet verborgen blijven. De besten, de redelijksten leerden ervan gruwen. En dit alles is wel zeer leerzaam voor hen, die in de groote macht van de opvoeding gelooven! Wat is er niet gedaan om de jeugd te vormen en te kneden door priesterhanden sinds in 1814 de Jezuïeten-orde weer werd ingesteld en hoe luttel heeft het geholpen. Met hoeveel ijver gaven ze op het college Henry IV elk temperament, elk stand het zijne! De priester-prins De Rohan bezielde er de aristocratische jongelieden met geestdrift voor de Maagd van Orléans en voor den ridder Bayard — fantasten en droomers konden er te gast gaan aan Janson's verhalen van zijn pelgrimstochten in het Heilige Land, subtiële geesten verdiepten er zich in Lamennais' spitsvondigheden — en nochtans, ondanks dit alles, ondanks twee deelen Bonald en vier deelen Lamennais vol onomstootelijke „bewijzen”, aan gansche rozenkransen van verpletterende ergo's samen-

gesnoerd, ondanks het opdoeken van oproerige leerstoelen, ondanks bullen en dreigementen, ondanks leugen en tyrannie waren en bleven de hoogescholen de broeinesten van het verzet en kon de tweede Revolutie niet uitblijven.

Het is daarbij allermerkwaardigst om te zien, wat er wordt van argumenten in den geest van hem die ze bedacht en anderen als bindende bewijzen naar het hoofd slingerde, zoodra in dien geest zich de zelfherkenning, het besef van eigen wezen heeft gekristalliseerd. Dit leert ons de geschiedenis van Lamennais.

Ook hij een Byron-temperament: hoogmoedig en eerlijk, vol zelfverheffing en zelfverwerping, vol onbewust-democratische idealen verborgen achter romantieken afkeer tegen het oude democratische intellectualisme uit de school van Rousseau. In de zeventiende eeuw ware Lamennais stellig een goed en eerlijk priester geweest, in de achttiende een trouw en vurig revolutionnair — in het begin der negentiende eeuw moest hij dus ook wel deelen in het lot diergenen, wier best, in wie de Eenheid eigen definitieve zelfherkenning voorbereidde en die daardoor zich voelden innerlijk verontrust, aangegrepen door wat De Musset niet anders kan noemen dan de „maladie du siècle”, welke hij aldus karakteriseert: *Toute la maladie du siècle présent vient de deux causes; le peuple qui a passé par 1793 et par 1814 porte au coeur deux blessures: tout ce qui était n'est plus; tout ce qui sera n'est pas encore. Ne cherchez pas ailleurs le secret de nos maux.*” Verwachting en ongeduur, twijfel en smachtende vertwijfeling! Negen jaar aarzelde Lamennais, vóórdat hij zich priester liet wijden, om in dat ambt zijn droom van een opgehevene, nieuwe katholieke democratie te verwerkelijken. Ook hij behoorde tot hen, wier dolend gevoel zich voorloopig vastzette op die kerk, die van haar het eenig heil voor een lijdende en

verdeelde menschheid verwachtten, die haar doode Een-
vormigheid tot levende Eenheid idealiseerden. In zijn „Essai sur
l'Indifférence en matière de Religion” waaraan hij bijna den
kardinaalshoed dankte, dien hij trouwens afwees, legde hij al
de „bewijzen” neer, welke zijn vurig-overtuigd hart door zijn
scherp verstand werden ingeblazen. Ook hij heeft het
Cartesiaansch individualisme nadrukkelijk verworpen: zoo
goed als door zijn eigen oogen wordt de mensch door zijn
eigen verstand bedrogen — niet in de persoonlijkheid maar
in de gemeenschap openbaart God zijn wil — en het
duidelijkst in die gemeenschap welke de meeste leden telt.

Lamennais' bewijsvoeringen werden echter door de Kerk
veroordeeld — en hij kwam in den zonderlingen toestand
van alleen te staan met een oordeel, 't welk het oordeel van
den enkeling veroordeelt, zoodat dus zijn gansche bewijs-
voering omtrent de onfeilbaarheid en het algemeene onver-
vreembare recht op ieders geweten der Kerk van nul en
geener waarde werd (krachtens zijn eigen these) daar de
kerk-zelf ze om tactische redenen blijkbaar niet goed-
keuren wilde!

Lamennais begaf zich naar Rome en zag daar, wat hij
had kunnen verwachten te zien, wat hij had kunnen weten
te zullen zien, ware hij niet verblind geweest, hij zag er wat
Luther er al zag: eerezucht, ijdelheid, intrigue, kuiperij en
leugen. In zijn brieven stort hij zijn afschuw uit: „Ze zijn
hier in staat Jezus nog eens weer te verraden voor geld.”
„Lag het in hun vermogen, ze zouden Saracenen tegen
Christenen jagen, was er hun macht mee gemoeid.” En
zoo meer.

Zijn „Paroles d'un Croyant” beduiden dan de breuk met de
kerk. En de argelooze zou hier kunnen vragen: Hoe nu
met de argumenten? Gaat de onomstootelijke, onaantast-
bare consensus-theorie niet meer op, omdat Rome voos

bleek? Zijn de metafysische en dialectische bewijsvoeringen vervallen, omdat Rome voos bleek? Is Condorcet nu niet langer een ezel, en Voltaire niet langer een lasteraar, omdat Rome voos bleek? Maar de minder-argelooze ziet hier weer hetzelfde gebeuren als in de Renaissance, toen de Humanisten de „argumenten” der scholastieken volstrekt niet weerlegden, doch eenvoudig ter zijde schoven. Argumenten worden nimmer weerlegd, ze worden steeds ter zijde geschoven, als het instinct, de sympathie, waarvan ze niets waren dan de formule, is uitgebloeid. Want voor hem, die bij voorbaat in de conclusie gelooft — en ieder oordeel is ten slotte een voor-oordeel — is elk argument overtuigend — en voor hem, die bij voorbaat de conclusie verwerpt, is geen enkel argument overtuigend. Geen socialist, die „uit de partij loopt” neemt zich ooit de moeite Marx vooraf te „weerleggen.” En wanneer Lamennais dan eindelijk de oogen zijn opengestaan over zijn eigen innerlijk wezen, dan komt hij tot de simpele conclusie, waarvan elk achttiende-eeuwer reeds, van Bayle af, placht uit te gaan: „Op hoe zwakke gronden berust ons geloof; ware ik Chinees geboren, ware ik Boeddhist geboren, ik zou immers in het katholicisme nimmer iets aannemelijks gevonden hebben.” Geen zoogenaamde inzichten, maar instincten bepalen zulke overwegingen. Deze redeneering is onweerlegbaar en werd toch door elk katholiek als „goddeloos” verworpen, niet totdat hij haar objectieve redelijkheid erkende, maar totdat hij-zelf niet katholiek meer voelde. Dit bedenke een iegelijk, al eer hij zich door de soort quasi-filosofische argumentatie, waarin het hedendaagsche politieke, schijn-wetenschappelijke Calvinisme zoo sterk is, van de wijs laat brengen. Verandert in die lieden hun innerlijke gezindheid, dan zijn ze zelf de eersten om er niet meer naar om te zien.

Een anecdote wil, dat Victor Hugo en Lamennais, na

lang de in hen beiden werkende innerlijke omwenteling voor zichzelf en voor elkaar te hebben verborgen gehouden, op een dag toevallig tegelijkertijd elkanders geheim in elkander raadden en het toen elkaar bekenden. Een fantast zou zich dien dag als Byron's sterfdag in 1824 kunnen denken — want zeker bevat de uitspraak waarheid, dat Byron door geen daad in zijn leven zooveel „invloed” heeft uitgeoefend als door zijn romantischen en éclatanten dood. Het zou natuurlijk even onzinnig zijn te beweren, dat daar zonder de Revolutie van 1830 zou zijn uitgebleven, als dat het loof der boomen overwinteren zou, wanneer het op een bepaalden herfstdag niet waait. Immer en altijd komt de schok der zelfherkenning, waarin de zoekende zijn wegen voor zich ziet, zijn eigen geluid herkent, het moment dat zijn besluiten zich in hem kristalliseeren — hadden de geboren revolutionnairs, die zich legitiem en Roomsch waanden, omdat ze romantisch en niet intellectualistisch wilden zijn, niet aan Byron's wezen, in de apotheose van zijn verscheiden, eigen wezen herkend, dan zouden ze het op andere wijze hebben gedaan, eenmaal tot het moment van innerlijke rijpheid gekomen. Nu kan het zijn — het staat natuurlijk allerm minst vast — dat zich in dat moment de onbestemdheden van hun wezen omzetten tot een immanenten wil, dat ze zagen wat ze waren: romantische revolutionnairs, en eindelijk begrepen, aan Byron's stralend beeld, dat een revolutionnair ook onder een andere Ster kan geboren wezen dan „l'Astre glacial de la raison.”

Want toen ineenen immers realiseerden ze den waren zin van hun eigen bestrevingen, zagen ze het misverstand, 't welk het toeval dat classicisme aan liberalisme had vastgeklonken, tot een wet van algemeene geldigheid verhief, en Victor Hugo sprak in zijn voorrede van „Hernani” het verlossende woord: „Le Romantisme, c'est le libéralisme en littérature.”

Eindelijk dan, eindelijk! Eindelijk wordt ook de artistieke revolutie begrepen als een factor in het groote vrijmakingsproces — en Hugo's „Je suis le dévastateur du vieil a. b. c.” krijgt een breede, formidabele beteekenis — eindelijk wordt het afwerpen van het juk van Boileau begrepen als een soortgelijke handeling als het afwerpen van het juk der Bourbons en der Bossuets, uitvloeisel van een algeheele, anti-dogmatische levensbeschouwing, waarin de volwassen persoonlijkheid zichzelf zijn eigen zedewetten stelt, zijn eigen godsbeeld maakt en dus ook zijn eigen aesthetische voorschriften uit eigen gemoed creëert, geen andere beperking dan zelfbeperking aanvaardend. En weer zien we de zwaarwichtigste aesthetische argumenten uit de oude periode als onbewoonbare huizen eenvoudig verlaten, als oude huiden eenvoudig afgeworpen, nu de instincten een andere richting zijn uitgegaan.

Waarvoor was dit alles eigenlijk? — vragen zich de ontwaakten af. En hoe kon het, dat we dit ooit toegedaan waren?

Zoo moesten, opdat de zelfbevrijding van het Individu zich volledig voltrekken zou, in onderling misverstaan zij, die hetzelfde beoogden, elkander haten, zich van hun broederen afstooten als de schipper zijn schip afstoot van den wal, om in het open water van hun bevrijding te komen, die zich in liefde-en-haat voltrekt, totdat dan eindelijk weer de kring zich sluit, de uitgediende schellen den mensch van de oogen vallen en een iegelijk zijn broeder in gemeenzaamheid van streven herkent!

Fel en scherp laat zich in de litteratuur de bevrijding gevoelen. Zoolang en voorzoover de na-revolutionnaire litteratuur nationalistisch, katholiek en legitimistisch was, is ze, als alle maatschappelijke litteratuur, in wezen aristocratisch. De voorwaarde tot de innerlijke uniformiteit

is immers de uiterlijke distinctie — komt die uniformiteit weer in eere, dan komt ook die distinctie weer in eere, en wordt de litteratuur aristocratisch. Het verheerlijken van de Autoriteit beduidde daarnevens het veroordeelen van de oppositie, waarvan Chateaubriand in zijn „Martyrs” een meer verstandelijk dan spontaan getuigenis aflegt. De „gehoorzaamheid” wordt daartegenover in den Ridder, liefst naar Middeleeuwschen snit, verheerlijkt. Met Charlemagne en Roland verschijnt het gansche pompeuze Middeleeuwsch-zeventiende-eeuwsche bestel van half-mystische keizergestalten en verheerlijkte koningen, edele ridders en nobele maagden, romantischer dan ooit, weer in de litteratuur, in Duitschland zoo goed als in Frankrijk. Het individualistisch intellectualisme wordt overal gemedend en bestreden en het onveranderlijk ideaal van de onveranderlijke collectiviteit, de onveranderlijke Cid, duikt op in de gedaante van Walter Scotts „Quentin Durward”, De la Motte Fouqué's Sigurd-den-Slangendooder, van wien Heine getuigde: „Er hat so viel Mut wie hundert Löwen und so viel Verstand wie zwei Esel” — hetwelk nog immer van den maatschappelijken steunpilaar bij uitnemendheid, den Krijgsheld kan worden getuigd, tot heil van hem en zijn Vaderland!

Gedurende geruimen tijd hebben zich de eeuwig-menschelijke behoeften naar verbeelding en mystisch gevoel — zoo goed als bezinning en wetensdrang, eeuwige openbaringswijzen der Eenheid — hun rechtmatig aandeel eischende, en meer dan dat, in de door intellectualistisch overwicht geforceerde verhoudingen, vastgezet op geïdealiseerd-Middeleeuwsche vroomheid, gehoorzaamheid, kinderlijkheid; de Napoleontische overheersching, die de volkeren gewelddadig van haar distincties en rechten beroofde, volgend op het intellectueel cosmopolitisme van de achttiende eeuw en

daarmee zéér ten onrechte vereenzelvigd, heeft een opbloei van nationalisme geforceerd, waaraan de Duitsche litteratuur veel schoone verzamelingen van oude volksspreuken en volkspoëzie — onder meer „Des Knaben Wunderhorn” te danken heeft — maar dit alles, waardevolle resultaten opleverend voor zoover het waarachtig was, dat is: zuivermystisch en zuiver-romantisch, zonder Roomsche politieke bijsmaken — kon toch nimmer krachtig en kon toch nimmer blijvend zijn.

Eeuwig zijn de menschelijke behoeften en in overeenstemming daarmee zijn idealen, daar de Eenheid eeuwig blijft zichzelf gelijk, maar het idealisme eener verdere periode kan zich niet blijvend hechten aan de vormen en instituten, waaraan zich een overeenkomstig idealisme in een vroegere periode had gehecht. De mensch onderscheidt dat niet, zal altijd het Eeuwige Idealisme met zijn voorbijgaande verschijningsvormen verwarren en zoo hij de behoefte aan mystieke verdieping en fantastische vervoering in zich voelt, zal hij die trachten te bevredigen aan de oude bronnen, totdat hij bemerkt dat die wel rijk en vol waren voor een voorgeslacht, maar ledig en arm zijn voor hem — en dat hun namen voor zijn tijdgenooten slechts leuzen en voorwendsels zijn.

Zoo verging het, zoowel in Frankrijk als in Duitschland de romantici, die meenend „Kerk en Koning” te dienen, door Metternich en de Jezuïeten waren gebruikt; voorzoover ze niet te oud, te moe of in hun belangen te sterk gebonden waren, scheurden ze zich los, eindelijk beseffend dat de weg der menschheid niet achteruit ligt, maar vooruit, dat niemand zich kan voeden met de schillen der vruchten, die de voorvaderen aten, maar de vruchten moet plukken van zijn eigen tijd: de levende, nieuwe idealen. Als zoodanig worden dan allerwegen de democratische idealen herkend.

In Duitschland neigt de „Roomsche Romantiek” tot zijn ondergang, en in den grootsten vertegenwoordiger van de „Protestantsche” Romantiek — Heine, de Jood, desniettemin „Protestant”, in zijn warme vereering voor Luther! — komt Schillers geest, Schillers werk tot voltooiing en bekroning, schoon weer anders, door den anderen tijd, door wat er, naar we in een volgend hoofdstuk zullen trachten uiteen te zetten, inmiddels is geschied.

In Frankrijk keert Victor Hugo, man geworden, naar hij van zichzelf getuigt, tot het verlaten voetspoor van Beaumarchais terug en de dichter, die eens den engelen toeriep „Courbez-vous, c'est un roi” toont nu in „Le Roi s'amuse” het verderfelijke van koningsmacht en koningswillekeur.

Nog eens weer en nu voor goed, zijn den denkenden onder de menschen de oogen omtrent de maatschappij en hare vertegenwoordigers, omtrent de kerk en hare dienaren opengegaan en ze zullen zich voor dit licht niet meer sluiten.

Met Jupiter-verheerlijking is het na de „bekeering” van Hugo en zijn tijdgenooten voor altijd uit. Dezelfde Lamartine, in wiens gedichten geen andere woorden zooveel voorkomen als deze twee: „beul” en „slachtoffer” — de eerste, elk revolutionnair, de laatste, elk aristocraat, elk priester — diezelfde zal later met Cavaignac en de latere Napoleon III. candidaat zijn voor het presidentschap van de tweede Republiek.

Het sentiment der collectiviteit: critieklooze gehoorzaamheid, is verdwenen. Macht wordt, min of meer bewust, als onrecht beleden. aangetoond, begrepen en bestreden.

Prometheus heeft dan nu zijn zedelijk pleit gewonnen. In de groote litteratuur van de negentiende eeuw komt de maatschappelijke held, de Jupiter-aanbidder, niet meer voor,

doch uitsluitend de onmaatschappelijke held, de Prometheus-verheerlijker, onder alle vormen, in alle gestalten. Patriottisme en kerkelijke godsdienst, eens de bloeiende realiteit in een krachtige en waarachtige menselijke voorhoede, zijn naar de achterhoede afgezakt, phrasen, leugens, leuzen geworden.

Niet de gehoorzaamheid, maar het onbaatzuchtig verzet is de deugd van den uitnemenden negentiende-eeuwer, niet het bouwen, maar het breken, niet het beamen, maar het weerstreven is voor hem in de collectiviteit zijn ware bestemming.

Doch lang zal het duren, voor zelfs enkelen hun primitieve Natuur zoo ver in de Rede te boven komen, dat ze dit realiseeren en dit erkennen kunnen. Altijd zal in verreweg de meesten de illusie eener „toekomst-maatschappij” als een verblinding van Godswege den slooper zijn taak verzoeten, waarvan hij het goddelijke en goede niet begrijpt.

Is hij geen dupe meer van „het Vaderland” dan zal zijn verlangen uitgaan naar een „Internationale,” die als machthebbende collectiviteit zal blijken even stupide en even slecht te zijn als de „nationale,” door het daarin samenvallen van „belang” en „ideaal,” dat noch redelijk, noch zedelijk is.

Die de kerk hebben verlaten, bitter ontgoocheld, daar „organisatie” weer tegendeel van „broederschap” bleek, keeren zich naar het nieuwe en altijd oude, communistische Evangelie van Saint-Simon en Enfantin. Wat Shelley en Byron zijn begonnen, wordt door Victor Hugo, door Heine en George Sand voortgezet — totdat ten slotte in de groote negentiende-eeuwsche pioniers, Ibsen, Wagner, Shaw gener romantieke verontwaardiging zich zal verdichten tot een diepen, grimmigen haat — hun vage en vluchtige voorgevoelens tot een onwrikbaar, meedoogenloos inzicht: dat niet deze of gene, maar elke collectiviteit, die macht

bezit en macht behouden wil, tot eigen behoud, zoowel nationalistisch als internationalistisch — altijd zich in dwang, onrecht en leugen staande houden moet en dat het eenig ideaal het ideaal is van den Eenzame, die zich verzet, van Prometheus, die zich in het besef van zijn recht tegen Jupiter keert. Overal zullen we „de Maatschappij” en hare steunpilaren zien gedemonstreerd als het slechte, het tegenstrevende individu als het goede.

Geen Lamartine, geen Chateaubriand zal ooit meer Rousseau met den Duivel, en Lodewijk XVIII met den doorgekroonden Christus vergelijken.

Prometheus heeft bij alles wat begrijpt en bij alles wat durft, zijn zedelijk pleit gewonnen.

En hiermee is het eerste deel van onze taak, het uitgebreidste, maar daartegenover ook pas het eenvoudigste, tot een eind gekomen. We naderen onze tweede vraag: die naar de Redelijke waardeering van Prometheus en zijn Daad. En daarmee een belangrijk keerpunt.

Moderne Prometheus-opvattingen.

Het Groote Keerpunt.

In het vorige hoofdstuk hebben we trachten duidelijk te maken, dat de reactionaire periode, voorzoover ze niet, in hare wezenlijk-revolutionnaire en individualistische Romantiek, zich aansluit bij de achttiende eeuw en dezer werk voltooit, te beschouwen is als een laatste en mislukte tendentie naar zelfvergetelheid der Eenheid in een organisatie op den ouden, dogmatieken grondslag, in een collectieve poging om bij de bestaande gesteldheden te volharden.

Te diep echter heeft de mensch in het ware wezen der

dingen geblikt, dat is, te diep heeft de Eenheid in eigen wezen geschouwd, om nog ooit zichzelf in die bepaalde categorie te kunnen vergeten. Het laatste kwart van de achttiende en het eerste kwart van de negentiende eeuw hebben van der Eenheid zelfherkenning (altijd: in deze categorie) het hoogtepunt te aanschouwen gegeven.

Ook in de Renaissance was de Eenheid tot een zekeren graad van zelfherkenning gekomen, en toch kon daarop weer die groote periode van zelfvergetelheid — in den mensch een collectief overtuigd terugkeeren naar oude dogma's — volgen. Want de Renaissance-mensch was nog niet meer dan de onbewuste drager van der Eenheid zelfherkenningsdrang; handelend overeenkomstig zijn spontanen drang, afspiegeling zijner bestemming, vermocht hij zich omtrent den algemeenen zin van zijn willen en streven en voelen en opvatten nog geen rekenschap te geven. Zijn denken, zijn kunst en zijn wetenschap vertoonen duidelijk het reiken naar de beweeglijkheid, waarin de oude dogma's ondergaan, overal zegeviert het gevoel voor het gestadige vloeien over het dogma van het onwrikbare zijn, doch deze voorkeur wordt niet tot abstracte Idee, blijft zich hechten aan bepaalde, ethische, religieuse en wetenschappelijke onderwerpen, met de intuïtie — de onbegrepen bestemming — tot richtsnoer. — Maar deze intuïtie rijpt in den achttiende-eeuwschen mensch tot besef; hij begint te denken over de beteekenis en waarde van zijn eigen denken, zich van den algemeenen zin zijner gezindheden rekenschap te vragen en te geven, over eigen wezen en werking na te peinzen — hij wordt zelfcritisch, dat wil zeggen: in hem bezint zich de Eenheid op eigen functies, op eigen wezenlijkheid, van de openbaringswijzen geabstraheerd. De mensch leert dan langzaam en moeizaam, stap voor stap, immers voortdurend in dat begrijpen belemmerd en weerstreefd door den eeuwig

levensdrang, die de diepste bron is van al zijn dwalingen en misvattingen — zoodat hij zal moeten blijven dwalen en misvatten, zoolang hij leven wil — de Eenheid te begripen als een Proces, en alle gebeuren als een geleidelijke ontwikkeling. Zóó begrijpt zich de Eenheid als een eeuwige gang van zelfontplooiing en zelfherneming in den geest der groote filosofen van de achttiende en negentiende eeuw.

In hen het zuiverst, maar niet in hen alleen: de algemeene intuïtie van den tijd wordt in hen tot scherp en klaar begrip.

Dit besef is onvergetelijk, dit licht wordt nimmer meer gedooft — en het beduidt de ondergang van het oude dogma-geloof — 't welk gebaseerd is op de opvatting, dat eenig ding, eenige opvatting of instelling — ooit van blijvenden aard zou kunnen zijn. Door het inzicht in der dingen eeuwige veranderlijkheid is de denkende dit geloof voorgoed ontwassen, kan hij niet meer terugkeeren in een daarop steeds gebaseerde kerkelijk-politieke collectiviteit.

Doch het autonome karakter van het moderne denken heeft hem nog op andere wijze voor altijd vrij-gemaakt. Reeds voor Kant schept, krachtens de leer van de Zuivere Rede, het denkende individu zijn eigen wereld — al blijft het „Ding an Sich” de band, welke het juist-gerijpte denken nog aan de oude wereld van dogma's, stellingen en „objectieve waarheden” verbindt — krachtens de leer van den Categorischen Imperatief is hij in die wereld ook zijn eigen meester, zijn eigen rechter en deze dubbele, intellectueele en moreele autonomie, waarvan de Fransche Revolutie een poging tot zichtbare verwerkelijking beduidt, maakt hem dubbel ongeschikt tot een critiek-loos terugkeeren in eenige collectiviteit. De Renaissance heeft sterke gevoelens van eigenmachtigheid en vrijmachtigheid gekend — de achttiende eeuw voert ook hier intuïtie op tot besef,

voorgevoel tot klaar begrip. In redelijkheid en zelfbewustheid is de mensch herboren en kan evenmin meer wezen de blinde, critiek-looze afspiegeling eener dogmatieke collectiviteit, als het eenmaal geboren kind ooit weer inkeert tot het moederlijf.

De moderne persoonlijkheid zijn daarbij ook nog op andere wijze de oogen omtrent zijn oude idealen — Kerk, Vaderland, Samenleving — voor altijd opengegaan, hij kan zich niet meer ontveinzen, dat die gewaande idealen in werkelijkheid zijn belangen zijn, hij kan zich niet ontveinzen, dat waarachtig idealisme in geen enkele collectiviteit wordt aangemoedigd of zelfs maar geduld. Zooals Ibsen het gevoelt en in elk zijner drama's tot uiting brengt, zoo voelen het eigenlijk alle rijpen naar het karakter en naar den geest: de „Steunpilaren der Maatschappij” zijn de zotten en de huichelaars, die hun zelfzucht tot beginsel en hun lafheid tot systeem verheffen, van hun nood een deugd maken — het ware idealisme, de ware deugd is belichaamd in „De Volksvijand”, in den onmaatschappelijke, den eenzame, wiens onzelfzuchtige deugd, als alle deugd, een aanval is op de collectiviteit, door deze als zoodanig opgevat en bloedig gewroken.

Wanneer dit besef in zijn algemeenheid den geest en het gemoed der menschen doordringt dan, het kan niet anders, zullen de volwassenen naar den geest en naar het gemoed of als onverschilligen of als aanvallers tegenover de collectiviteit komen te staan. Als onverschilligen, voor zoover het hun aan ethische belangstelling, aan geestdrift ontbreekt en zij dus heimelijk een collectiviteit helpen in stand houden, omdat een breuk hen hinderen of benadeelen zou, doch zonder in haar te gelooven. Als aanvallers, voor zoover ze sterk-geestdriftig zijn of wel voor zoover ze met een aanval niets te verliezen en alles te winnen hebben. Aan het

overeind houden van collectiviteiten op den ouden kerkelijk-maatschappelijken grondslag wordt dus in de negentiende eeuw meer zelfzucht dan zelfverloochening besteed en slechts in zooverre „idealisme” als de wanen en verblindingen van onrijpe intellecten, onvoldragen geesten aldus mogen worden genoemd.

De groote geesten en onzelfzuchtige gemoederen staan bewust of onbewust, openlijk of heimelijk aan de zijde van Prometheus — althans in geen deele aan die van Jupiter.

Dat dit waar is, wordt op curieuze wijze bevestigd door een boek als Bismarcks „Gedanken und Erinnerungen,” ’t welk eenvoudig verbijsterend is van met naïeve, zelfingenomen vrijmoedigheid geëtaleerde geestesarmoede.

Vergelijkt men dit werk met bijvoorbeeld Buckle’s „History of Civilization in England” — ’t welk ons toch met zijn tot in het absurde doorgevoerde causaliteits-theorie nu ook alreeds als „verouderd” en eenzijdig aandoet — dan past voor den geest van Bismarck’s geschrift geen minder woord dan barbaarsch. Hier openbaart zich een schier ongelooflijke geslotenheid voor alle ethische, filosofische en historische inzichten, die de negentiende eeuw heeft veroverd — een echt-egocentrische mengeling van cynisme en zelfverblindings, een Macchiavellistisch tekort aan moraal, doch zonder een spoor van Macchiavellistische geestesgrootheid, een doezelige dooreenwarring van rauwe oprechtheid ten opzichte van eigen doeleinden, waarbij slechts machtsvragen, en van wonderlijk „idealisme” ten opzichte van des tegenstanders doeleinden, waarbij onmiddellijk rechtsvragen op den voorgrond worden gebracht — dat is een typisch egocentrisch meten met veel meer dan twee maten, hinken op veel meer dan twee gedachten, met slechts één „immanent dogma:” dat soort „patriottisme” en zoogenaamde Monarchen-vereering, ’t welk nu eindelijk

in de naneven als eierzucht, heerschzucht en het enghartigst klasse-instinct is ontmaskerd. Te midden van het velerlei zoeken en streven, tasten en beproeven van de vooraanstaande negentiende-eeuwsche geesten doet dit onbegrip, dat nog steeds op Revolutiën ageert met waterige theologie of bloedig geweld, naar gelang ze in het verleden of het heden vallen, ons aan als een plumpe kei. Hier is wel de soort „grootheid” waaraan zich de gemeene man vergaapt, die zich in den dierentuin aan den olifant vergaapt! Hier openbaart zich wel de „Man uit één Stuk”, die noch den twijfel van den wijze, noch het zelfwantrouwen van den zedelijke kennend, met de plumpe onverzettelijkheid van dien zelfden olifant zijn doeleinden nastreeft, precies dat soort karakter, dat de massa imponeert. Geen beter bevestiging voor de stelling, dat het formeeren en in stand houden van collectiviteiten op den ouden grondslag: Kerk en Vaderland, in de negentiende eeuw alleen door den naar intellectueel en zedelijk gehalte mindere kan worden verricht, dan Bismarck's „Gedanken und Erinnerungen” — tenzij dan de handelwijzen en inzichten der huidige nationalist~~en~~ van elke nationaliteit.

Dit wordt door den oorlog, al is het waar dat nu ook de beteren en de besten hun strijdende collectiviteiten steunen, niet ontzenuwd en niet weerlegd. We verwijzen den hierin belangstellenden lezer naar onze brochure,¹⁾ om niet in herhalingen te vervallen en niet te veel van ons eigenlijk onderwerp af te dwalen.

Nu hebben we in de voorafgaande hoofdstukken van dit werk uitvoerig en, naar we hopen, duidelijk aangetoond, dat de rhythmische beweging, het eeuwige „conflict” tusschen zelfbestendiging en zelfopheffing van het Absolute zich

¹⁾ „Patriottisme en Menschenliefde”.

(wat ons speciaal onderwerp betreft) deed kennen als het afwisselend domineeren van „individualistisch willen” en „collectief willen” — dit laatste tot nu toe op kerkelijk-maatschappelijken grondslag.

Het spreekt echter vanzelf, dat het zich in dezen vorm, na de zelfopenbaring van de Eenheid, van het Absolute in de geesten der menschen niet meer onder die categorie kan openbaren.

Want beiderlei streven is alleen zoolang van de Eenheid uit „werkelijk” als het, van den mensch uit, „waarachtig” is — vóór de „zelfopenbaring” der Eenheid, vóór het „moderne denken” was dat conflict er een van Inzicht contra Inzicht — beurtelings belichaamd in de besten van het betrokken tijdperk — daarna is het eenvoudig een conflict van „macht” tegen „recht” en ook daarin leeft de eeuwige werkelijkheid, maar op een andere wijze, onder een andere categorie. In het „conflict” tusschen den geest van Pascal en dien van Fontenelle spiegelt zich het onderling conflict tusschen der Eenheid zelfbestendigungsdrang en zelfopheffingsdrang — in den strijd van Bismarck tegen de revolutionnaire en individualistische beginselen van zijn tijd slechts de strijd van zelfzucht (in den uitgebreiden, misleidenden vorm van „patriottisme”) tegen idealisme als bovenpersoonlijk streven naar Recht. En men voelt duidelijk dat dit iets anders is dan de spiegeling der elementaire verdeeldheid der tegen zichzelf gekeerde Eenheid.

De oude antithese, de strijd tusschen Twijfel en Dogmatisme, tusschen doodsbestreving (als zelfopheffing) en levensbestreving (als zelfbestendiging) moet zich dus na de zelfopenbaring van het Absolute noodzakelijkerwijs verplaatsen uit de categorie der kerkelijk-maatschappelijke dogma's — maar verdwijnen zal het niet, verdwijnen zal het nooit, want het is eeuwig en fundamenteel. Waar is het

dan? Waar zien we het dan na de Revolutie, na de Restauratie, na het verdwijnen van de oude dogma's?

De oplettende ziet het met onmiskenbare duidelijkheid in de worsteling, in het conflict tusschen Speculatieve Filosofie en Positieve Wetenschap. En wanneer we dan ook zeggen, dat de geest van Auguste Comte, de geest van Darwin in de negentiende eeuw langen tijd heerscht over den geest van Kant en Hegel, dan beduidt dit weer de overwinning van Dogmatisme over Twijfel, van Collectiviteitsgevoel over Individualisme, van het stellende willen over het opheffende willen, zooals we dat vroeger onder een andere categorie, in andere thans uitgeleefde vormen zagen.

Duidelijk speuren we dan ook in de grondtrekken van het positivistisch-wetenschappelijk temperament de oude kenmerken van het oude kerkelijk-maatschappelijke temperament, waartegenover de oude individualistische drang wordt voortgezet en tot hoogste ontwikkeling komt in de speculatieve filosofie, welke ten opzichte van de dogmatieke, positief-wetenschappelijke gezindheid, juist als vroeger het oude ten opzichte van de kerkelijk-maatschappelijke gezindheid, beurtelings onderligt en zegeviert.

De kristallisatie, de vorming van dat „moderne dogmatisme” voltrekt zich op overeenkomstige wijze als wij dat bij het oude dogmatisme hebben gezien, namelijk door de verstarung der in een vorige periode van individueel (individualistisch) denken geproduceerde, gecreëerde (geopenbaarde) onderscheidingen, zienswijzen en opvattingen. In dit geval ten eerste uit het op zichzelf zoo bij uitstek anti-dogmatische ontwikkelings-begrip, dat reeds Empedokles bezat en, in de achttiende eeuw, elk op zijne wijze, Lessing en Kant, Laplace en Fichte, en dat Hegel voor zich als „zelfontploffing van het Absolute” tot de gansche werkelijkheid heeft gemaakt.

En ten tweede uit den drang naar synthese, naar verzoening, welke altijd optreedt, wanneer twee scherp-tegen-gestelde beginselen onhoudbaar zijn gebleken.

Voor den aanblik van den negentiende-eeuwer van omstreeks 1820 heeft het jongste verleden, doorgetrokken tot in het heden, twee groote eenzijdigheden opgeleverd: die van Rousseau's *Contrat Social*, het uiterste van individualisme en die van Bonald's „*Théorie du Pouvoir*,” het uiterste van dogmatisme, autoriteitsgevoel, gezagsinstinct — waarvan zich de kerk en haar aanhang tracht te bedienen.

Beide beginselen zijn onhoudbaar gebleken — het eerste onuitvoerbaar en het laatste onduldbaar. En opnieuw, en krachtiger openbaart zich de poging om twee op zichzelf onhoudbare beginselen met elkaar te verzoenen, die we reeds opmerkten in den aanvang van de zeventiende eeuw, nadat Middeleeuwsche onderwerping en Renaissance-critiek op zichzelf ontoereikend waren gebleken, en Pascal het juiste midden tusschen „twijfel” en „onderwerping”, tusschen opheffen en stellen trachtte te vinden, waarbij hij eenvoudig terecht kwam, moest komen, bij een nieuwe stelligheid, geforceerd door een nieuwe autoriteit.

In de snellere opvolging der gebeurtenissen, het vlak na elkander overheerschen der beide tegengestelde beginselen — autonomisch beginsel en gezagsbeginsel — hebben de tijdgenooten beide zien falen, het „ancien régime” en zijn herhaling gedurende de Restauratie door de eenzijdigheid van haar dwangmethode en kastensysteem, de Revolutie door de eenzijdigheid van haar individualistische idealen en illusies.

Beide beginselen samen te vatten tot iets dat voor allen aannemelijk en voor altijd houdbaar zal zijn — wordt dan de groote werkzaamheid van een deel der bezige geesten in den aanvang van de negentiende eeuw. Alle beginselen te be-

grijpen als eenzijdigheden, hun samenvatting als een illusie, waarop toch weer een uiteenvallen in eenzijdigheden zal volgen, wordt de groote werkzaamheid van een ander, kleiner deel dier bezige geesten. In het eerste ligt alweer de kiem van een nieuw dogmatisme, doch dit onderscheid doet zich nog niet dadelijk gelden — en de groote gemeenschappelijke trek is deze, dat van absoluut „Gezag” en van absolute „Vrijheid” het onmogelijke wordt ingezien.

Deze algemeene drang om twee eenzijdigheden te synthetiseeren, vindt zeker zijn hoogste uitdrukking in de filosofie van Hegel, in de leidende gedachte van de „these, antithese, synthese”.

Zooals nu de Kantiaansche filosofie in hare grondslagen de hoogste, de abstracte uiting is van een algemeen verlangen zijns tijds naar vrijmaking, naar de dubbele autonomie van het Ik — waarvan Fichte de consequentie trok en Stirner de toepassing aanpreeft — waartegenover Schelling dan de „rechten” van het niet-Ik doet gelden, zoo is de Hegelische filosofie weer in haar grondslagen de allerhoogste uitdrukking van het verlangen zijns tijds: die autonomie van het Ik te verzoenen met de maatschappelijke beperkingen, op grond van beider redelijkheid en betrekkelijke onhoudbaarheid. In den geest van den grooter denker wordt aller verlangen tot inzicht, aller voor gevoel tot begrip, doch de duidelijke algemeene verwantschap met allen bindt hem aan zijn tijd en laat hem begrijpen als een tijdsverschijnsel.

Vinden we niet, zij het beperkter, minder abstract en algemeen, meer aan de voorhanden objecten vastgehecht, de Hegelische gedachte overal in den geest en in de geschriften van zijn tijdgenooten terug? Hij alleen herkende het in-zich-zelf als spiegeling van den tijdgeest, als eeuwig en algemeen, hij alleen doorgrondde er den hartslag van het Eeuwige in, doch in velen klonk het zwakker, trilde het flauwer.

Zoo we ons een pyramide denken, op wier hoogsten top Hegel is gezeten, de gansche wereld omvattend in zijn blik, van elk „ja” het onhoudbare en toch houbbare, van elk „neen” het houbbare en toch onhoudbare aantoonend, om „ja” en „neen” saam te vatten in wat „ja” en „neen” tezamen, wat „betrekkelijk” is — dan ontmoeten we in de lagere gebieden de geesten, wier blik zoo wijd niet reikt, wier geest zoo algemeen niët vat, maar die toch, voorzoover ze zien, hetzelfde zien. In de pogingen en projecten van Auguste Comte, van Saint-Simon en Fourier, om de maatschappelijke behoefte aan „Ordre” te verzoenen met het persoonlijk verlangen naar „Progrès” — in Buckle’s verlangen „Vrijen Wil” en „Praedestinatie” te vereenigen — in de gedachte van Paul Louis Courier en zoovele anderen: *Liberté, Autorité, Fédération*”, in Hugo’s beroemde voorrede van „Cromwell”, in Hebbel’s drang om wat hij noemde „Novantike” kunst voort te brengen — ja, en als het ware aan den voet van de pyramide, in de fameuze leuze van het burgerkoningdom, de leuze van het „Juste Milieu” en in de op dien basis door Balzac geteekende „Bourgeois moderne”, — in Heine’s synthetischen humor, zoo iets geheel anders dan Voltaire’s analytische satire, in zijn „grafschrift” op Nicolai — overal klinkt dezelfde stem, getuigend van hetzelfde inzicht: boven het oude fanatisme, de oude eenzijdigheden uit, tot een redelijke uitkomst te komen.

Deze werkzaamheid is in zichzelf opheffend, deze werkzaamheid (in Philo, in Pico, in Lessing) vertegenwoordigde van ouds den wil tot opheffen, den doodswil, tegenover den wil tot stellen, den levenswil, zich openbarend als dogmatisme. Zal dan dit dogmatisme, die levenswil, zich nu weer openbaren, dan zal dit een stremming, een verstoring in die opheffende, redelijke werkzaamheid beteekenen.

En hier ligt de knoop, van waaruit het conflict tusschen

modern dogmatisme en modern individualisme, tusschen positieve, stellende wetenschap en negatieve, opheffende wijsbegeerte, tusschen den geest van Comte en den geest van Hegel ontspringt.

Voor den grondlegger van het moderne dogmatisme, de positieve wetenschap, biedt het verleden en het heden een schouwtooneel van menschelijke dwaasheden en dwalingen aan, die alleen door menschelijke scherpzinnigheid en beter inzicht, maar dan ook v o o r g o e d te corrigeeren zijn en de mogelijkheid waartoe zelfs uit den weg te ruimen is.

De „Philosophie Positive” wordt in de algemeene verwarring en verwikkeling voortdurend als een moderne Blijde Boodschap, een definitieve verlossing uit verwarring en strijd voorgesteld, in welk systeem den geleerde in het algemeen en den grondlegger der positieve filosofie, Auguste Comte zelf in het bijzonder de plaats van „Verlosser” toekomt. Dit wordt dan wel niet zoo gezegd, maar het wordt duidelijk en overvloedig te kennen gegeven.

Het moderne dogmatisme onderscheidt zich dus van het oude dogmatisme hierin, dat het zichzelf beschouwt als het natuurlijk einde van een ontwikkelingsgang, niet als een eeuwige en algemeene Openbaring, maar er is die overeenkomst (die het onderscheid weer vrijwel te niet doet) dat het toch zichzelf als het einde der dingen beschouwt, onder eigen wijsheid de eindstreep zet, en niet in staat is zichzelf op te heffen, door zichzelf in het heden als bloot moment, in de continuïteit als enkel phenomeen te zien. In die neiging om bij eenmaal vastgelegde gesteldheden, stellingen te blijven, in den wrevel tegen en het volslagen onbegrip jegens hen, die voortdurend bereid zijn tot dat proces der zelfopheffing, ja, voor wie alle waarheid en alle werkelijkheid juist in de zelfweerlegging van het Eene is — in dit alles vertoont het positief-wetenschappelijke temperament, het

moderne dogmatisme, zijn verwantschap met het oude kerkelijk-maatschappelijke temperament.

In zijn onwrikbaar vertrouwen op eigen wijsheid, op eigen opvattingen, ligt weer het oude naïef-hoogmoedige, egocentrische, nimmer-uitgesproken parool: Ik ben de maatstaf van alle dingen.

De filosoof echter kan, mag, durft voorbij zichzelf denken, vermag zichzelf als moment te vatten, met eigen betrekkelijkheid en vluchtigheid als het ware te spelen, hij voelt alle draden van het verleden in eigen Ik samengeknoot, door hem heen spinnend, om zich voorbij die eigen persoonlijkheid weer naar alle zijden te ontplooiën tot een verdere toekomst; hij weet dat zijn zienswijzen slechts waar zijn, voorzoover ze werkelijk zijn en als zoodanig altijd door op te heffen, te weerleggen, door wat op een andere wijze ook waar, want evenzeer werkelijk is.

In den hartslag van zijn eigen denken speurt hij den universeelen hartslag van het universeele Denken en juist omdat hij weet dat hij dien nergens dan in zich alleen kan speuren, nooit een waarder waarheid bezitten dan zijn eigen levende werkelijkheid, is zijn bewuste levensleus de oude leus van het individualisme: *De mensch is de maatstaf van alle dingen.*

Niet grooter en ook niet anders is het verschil tusschen den stelligheidszoeker uit vroegere tijden en den in zijn twijfel genietende, niet grooter en niet anders het verschil tusschen Pascal en Goethe, dan dat tusschen het positief-wetenschappelijke en het negatief-wijsgeerige temperament en dit onbegrip nam gedurende het bloeitijdperk van de positieve wetenschap het karakter van minachting voor het „speculatieve” filosofeeren aan, dat het nog niet geheel heeft afgelegd. Eigen collectieve dogma's — de, in uniform beamen, verstarde ingevingen van de uitnemenden onder hen

— voor „objectieve waarheden” houdend, leek hun naast den hoogen ernst hunner eigen werkzaamheid het betrekkelijkheidsbesef van den filosoof, die geen andere „waarheid” ziet dan de zich eeuwig ontplooiende werkelijkheid, geen hooger bezigheid kent dan het altijddoor bewuste mee beleven van die werkelijkheid, een futiel en ijdel tijdverdrijf. Zóó stond immers steeds de stelligheid tegenover den twijfel, het dogma-geloof tegenover het relativiteitsbesef. Auguste Comte beschouwt met een in onze oogen weer beminnelijke zelfingenomenheid — die als steeds, pas in de kleinere navolgers tot onverdraaglijke pedanterie is ontaard — de „militair-theologische periode” (zeventiende eeuw) en de „filosofische periode” (achttiende eeuw) als de voorbereidende werkzaamheden van den nog niet tot de zware taak van het echt-wetenschappelijke denken gerijpten menschenlijken geest. De philosophie positive is het einde aller dingen — zij alleen zal een „harmonie réelle et durable” brengen en alle dingen hun eeuwige plaats, hun „valeur effective” aanwijzen. „Ils inventent (de metaphysici), nous découvrons.” Ook bij Buckle, een van Comte’s nauwste geestverwanten, struikelt men telkens over „incontestable truths”, — en in een curieuse opmerking over Plato gaapt ineens weer de nimmer door begrip te overbruggen kloof (want begrijpen is immers zijn!), die den drager van den Levenswil van den drager van den Doodswil, den steller van den opheffer, den in welken zin ook geloovige van den zoekende scheidt.

„Plato was struck by the extreme difficulty of finding a standard in the human mind, whereby we may test the truth or falsehood of spectral phenomena and dreams. And the only conclusion to which this consummate thinker could arrive, was that whatever appears true to the indivi-

dual mind is true for him, which, however, is an evasion of the problem, not a solution of it."

Hij kan met deze zoogenaamde „evasion", die toch de eenige „solution" is, met het vervangen van „waarheid" door „werkelijkheid" niet tevreden zijn, hij kan in hen, die wel ermee tevreden zijn, nauwelijks zijns gelijken zien, nauwelijks aannemen dat het ook hun de hoogste ernst is.

„Ils inventent, nous découvrons" — ziedaar de formule, waarvan zich nog steeds de „wetenschappelijke" tegenover den denkende bedient, de illusie, waarop hij den waan van zijn superioriteit baseert. Dat elk denker zijn eigen waarheid bezit, terwijl alle wetenschappelijken tezamen tot een gemeenschappelijke waarheid komen, de door tallooze experimenten van tallooze onderzoekers in tallooze laboratoria vastgestelde „wetten" — is het onmiskenbare, het misleidende feit, waaruit de onomstootelijke waarheid, de „objectiviteit" van wat zij gezamenlijk vinden, tegenover de aanvechtbaarheid, de „subjectiviteit" van wat de denker in en voor zichzelf vindt, wordt afgeleid. Wie onzer kan zeggen, dat hij aan de machtige suggestie van die zienswijze geheel ontkomen is?

En toch, hoe volkomen wordt die suggestie gebroken, indien we ons te binnen brengen, wat we van den aanvang af in dit werk over het ontstaan en het wezen van collectiviteiten hebben gezegd, als uitdrukking van der Eenheid zelfvergetelheid tot zelfconservatisme. Hoe — tegenover de onderlinge weerlegging en opheffing in de vrije verscheidenheid — de Uniformiteit altijd en overal de grondslag is van het zelfbehoud der collectiviteiten, waarin zich het Absolute vergeten, d.i. behouden wil. Nimmer kunnen, nimmer zullen dus de leden eener collectiviteit de volslagen persoonlijkheden zijn, waarin zich het Absolute in zijn eeuwige verscheidenheid openbaart, altijd zullen ze zijn de

onpersoonlijke dragers van een collectief dogma, toegerust met één gemeenschappelijk Oog, allen dus op dezelfde dingen gericht. Zooals eens alle Katholieken in de zeventiende eeuw, schijnbaar zelfstandig werkend, uit alles wat ze zagen en leerden, het gemeenschappelijk Katholiek-absolutistisch dogma puurden, zooals later alle Marxisten, schijnbaar zelfstandig werkend, uit alles wat ze zien en leeren, het gemeenschappelijk historisch-materialistisch dogma zullen puren, zoo kunnen de leden der moderne collectiviteit, de dragers van het moderne wetenschappelijke dogmatisme, ook niet anders dan tot soortgelijke, zoo niet volmaakt gemeenschappelijke waarheden komen, want ook zij bezitten maar één gezamenlijk oog. En ook hierin komen ze met de leden der oude collectiviteiten overeen, dat ze aan die gezamenlijkheid van uitkomst superioriteit, ja, bewijskracht ontleenen willen tegenover de onbewezen waarheden van den denker — Lamennais baseerde zijn theorie van de onomstootelijke waarheid der Katholieke dogma's op de vele eensgezinde aanhangers dier dogma's, — en precies zoo doen de wetenschappelijken. Niet bij machte de om-wereld te vatten als projectie van eigen-ik, daardoor wanend als objectieve waarheid te ontdekken, wat als immanent dogma in hen voorhanden was, beroepen ze zich op hun uniform karakter, op wat dus welbeschouwd hun inferioriteit is, om hun superioriteit te bewijzen!

Curieus is daarbij het beroep, zoowel van Comte als van Buckle, op het „gezonde verstand” — ' twelk voor den filosoof, als het ongecontroleerd bedrieglijk bevinden eener meerderheid van vrijwel-onbewuste menschen geenerlei overtuigende waarde heeft — en waarbij vergeten wordt, dat het „gezonde verstand”, ook van den scherpzinnigsten

zeventiende-eeuwer, hem een wereld zonder persoonlijke God als een absurditeit deed erkennen en dat van maar zeer weinig tijdgenooten het „gezonde verstand” zich zal hebben verzet tegen het bondige antwoord aan Boswell, waarmee de eerwaarde Samuel Johnson het vraagstuk van de wils-vrijheid kort en goed meende op te lossen: „Sir, we know our will is free, and there's an end on't.” Doch zoowel Buckle en Comte als Descartes en Johnson meenen dan ook eigenlijk met „gezond verstand” de zienswijzen van een bepaalde groep, van hun groep.

En zoo laat zich overal achter de nieuwe terminologie van het wetenschappelijke dogmatisme dezelfde inhoud opsporen als achter die van het oude kerkelijk-maatschappelijke dogmatisme — met dezelfde instincten als grondslag: autoriteitsgevoel, zin voor tucht en orde, en een herhaaldelijk uitgesproken afkeer van individualistische zelfwerkzaamheid.

Voor de alleenzaligmakende kerk is de alleenzaligmakende wetenschap in de plaats getreden, voor de geheiligde bedienaren des woords de uitverkoren „élite intellectuelle”, de halfgoden van de „Ecole Polytechnique”. Het oude „Soyons soumis” van Bossuet klinkt ons tegen in de herhaalde aanmaningen aan hen, die niet tot de „élite” van de „Ecole Polytechnique” behooren, om toch te berusten in wat die élite eens voor al als „waar” en „onwaar” vaststellen zal. En zooals Hobbes de vrijgeborenheid van den mensch wegwerkt onder een stapel „contracten”, zoo begraaft Comte het elken mensch in theorie toegekende „droit souverain d'examen” onder de herhaalde verzekering, dat alleen de meeningen der wetenschappelijk opgeleiden waarde hebben, en hij vertrouwt van het onwetenschappelijke vulgus „qu'ils s'empresseront sans doute d'y abdiquer spontanément”, uit puur verlangen om verlost te worden van de „anarchie

intellectuelle", die dan ook weer de „uitsluitende oorzaak" is van elke andere anarchie.

Ligt aan dit alles niet duidelijk de eeuwige Levenswil, het oude „maatschappelijke instinct" ten grondslag? Elke trek er van is in Comte's „Philosophie Positive" op te sporen. Het aristocratisme allereerst, al is voor de oude geboorte-aristocratie de aristocratie van de Ecole Polytechnique in de plaats getreden. De overschatting van de waarde en de aanspraken dier weinigen, de onverschilligheid voor de waarde en het geluk der massa's, die zich, juist als vroeger in den wil Gods, thans te resigneren hebben in het inzicht dat „individueele rampen onvermijdelijk zijn" — voortvloeiend uit overmatig distinctie-gevoel — het voortdurend wijzen op het „nut" van de Philosophie Positive voor de maatschappij — het veelvuldig gebruik van het woord „dangereux", dat letterlijk op geen pagina van de „Physique Sociale" ontbreekt — het zijn alles symptomen van dezelfde gemoedsgesteldheid, namelijk die, waarin de Eenheid zichzelf vergeet, zich stellen, maar niet zich opheffen wil. De „physiologie cérébrale", de „Natuurwet" in het algemeen heeft voor den man, die zoo smaalde op de Goden der theologen en de „entités" van de metaphysiciens, den Wil Gods vervangen — en een wetenschappelijk-gegrondvest „Utopia" wordt gepredikt in hetzelfde werk, dat voortdurend zijdelings tegen de Saint-Simonisten boudeert.

Ja, de gansche progrès-gedachte is van egocentrischen aard en herkomst, in lijnrechte tegenspraak met de filosofische opvatting, neergelegd in het Heraklitische aphorisme, dat „een en dezelfde de weg opwaarts en nederwaarts is" en weer voortvloeiend uit de overschatting van eigen werkzaamheid. Naast de onmiskenbare ontwikkeling op wetenschappelijk gebied wordt de (even onmiskenbare) achter-

uitgang en verlies op andere gebieden niet geteld, niet aangezien.

Oudtijds werd de onderwerping van het individu aan de collectiviteit den gemeenen man als een van God opgelegde verplichting voorgehouden, waar de Overheid de draagster was van Goddelijk gezag —; thans leert de anatomie, dat „het deel altijd ondergeschikt is aan het geheel” en deze stelregel wordt dan automatisch overgebracht naar, en toegepast op de maatschappelijke verhoudingen — en ook hier doet zich het algemeene besef van der gebieden verwantschap als de spotvorm voor van het Eenheidsgevoel — als steeds het collectieve van het individuele — waar dan ook juist het voornaamste: het onderscheiden, het zien van het verschil naast de overeenkomst, alweer ontbreekt!

Oudtijds leerde de Kerk, met behulp van de Schrift, de superioriteit van den man boven de vrouw — thans brengt de „physiologie cérébrale” tot precies dezelfde uitkomst. En zoo is het overal.

Zonnehelder blijkt het: dezelfde ingeboren instincten (bestemmingen) zullen, aan welk materiaal ze zich ook hechten, in welk gebied ze zich ook bewegen, van welke argumenten ze zich ook bedienen, altijd tot dezelfde „conclusies” voeren, conclusies, die niets zijn dan de formules van gemoedsbehoeften, tijdsbehoeften, verwerkelijkingen van bepaalde momenten in der Eenheid zelfontplooiing. Ook met de zienswijzen en conclusies van den filosofisch denkende is dit het geval, maar er is altijd dit verschil: hij weet dat het zoo is, en geeft ze dus niet uit voor „incontestable truths”, voor alleenzaligmakende waarheden.

Aldus kristalliseert zich uit het Ontwikkelingsbegrip-zelve en uit het streven naar synthese een nieuw dogmatisme. Terwijl voor den wijsgeerig aangelegde die „ontwikkeling” is de zelfontplooiing der werkelijkheid, door den enkeling

als hoogste bestemming op zijn wijze te begrijpen (dat is: te zijn, mee-te-beleven), verstart zich in den wetenschappelijk-aangelegde datzelfde ontwikkelings-begrip tot een ijzeren wetmatigheid, voorgesteld als definitieve en „objectieve” waarheid voor iedereen en voor altijd, het kennen waarvan 's menschen hoogste bestemming moet zijn.

We zeiden zooeven, dat er in de negentiende eeuw — nadat onder de Restauratie de oude collectiviteiten — Kerk en Staat — hun waren aard en bestemming hebben blootgelegd — aan het stichten en instandhouden van zulke collectiviteiten op den ouden grondslag geen intellect, geen idealisme en geen enthousiasme meer wordt besteed, zooals we door ons oordeel over Bismarck's „Gedanken . . .” hebben toegelicht — maar dit beduidt volstrekt niet dat er nu ook geen intellect en enthousiasme en idealisme meer wordt besteed aan het projecteeren van nieuwe gemeenschappen, nieuwe collectiviteiten.

Integendeel — het autoritaire en ordelievende karakter van het wetenschappelijke dogmatisme, Positivisme genaamd, zal zich in zijn afkeer van de „anarchie intellectuelle”, waarvan den legisten en den metaphysici de schuld wordt toegeschreven — want in het dogmatisch gemoed is immer plaats voor „gelijk” en „ongelijk”, „waar” en „onwaar” — een samenleving willen denken, waarvan de wetten moeten zijn opgesteld in overeenstemming met de in de natuur (door hen) aanschouwde wetmatigheid en doelmatigheid en daar een nieuw dogmatisme steeds de basis is voor een nieuw collectivisme (waar beide immers hetzelfde zijn in hun beteekenis van het Absolute uit), zoo spreekt het wel vanzelf dat de basis van de nieuwe gemeenschap, gelijk de grondleggers van het socialisme, Saint-Simon en Fourier, zich die droomen, door het wetenschappelijk dogmatisme,

het Positivisme van Comte zal worden gevormd, en het is waarlijk geen louter toeval dat Auguste Comte, als leerling van den veel ouderen graaf De Saint-Simon, in samenwerking met hem, in het jaar 1824 hun eerste gezamenlijk maatschappij-project aan tijdgenoot en nageslacht heeft voorgelegd.

Zoowel het stelsel van Saint-Simon als dat van Fourier vertoonen, hoe diep overigens de verschillen zijn, de reeds eerder genoemde neiging van den tijd, om de oude antithese, de oude antagonismen en daarmee samenhangende belangen te verzoenen, op te heffen tot den idealen staat, waarin elks wil in den gemeenen wil tot zijn recht komt.

Het oude egaliteits-begrip wordt met de grootste minachting, en met menig schimpscheut aan het adres van Rousseau, als onbruikbaar en uitsluitend-negatief verworpen — maar het oude theologisch-monarchale autoriteits-begrip, dat alle menschen als niets dan „onderdanen” en „kerklidmaten” over één kam scheert, wordt evenzeer en met nog grooter afkeer verworpen. Fourier droomt zich een ideaal-staat — en hij droomt in cijfers — waar de synthese tusschen „gelijkheid” en „ongelijkheid” zal worden voltrokken door een „natuurlijke verscheidenheid”, een indeeling in „serieën” op de basis van de menschelijke hartstochten en neigingen, waarvan elke, in zijn verschillende nuances en ontplooiingen, één serie vormt, zoodat elke mensch, krachtens de verscheidenheid zijner neigingen en hartstochten, tot wel dertig à vijftig serieën zal kunnen behooren, waarin hij dan beurtelings onder anderen en boven anderen staat, naar het gehalte en de werkdadigheid, de practische bruikbaarheid zijner neigingen. Aldus zouden dan de tot elk gemeenschapsleven noodwendige „Orde” en „Autoriteit” met de elk individu toekomende „Vrijheid” zijn verzoend. Het grillig mechanisme van de huidige maat-

schappij zou plaats hebben gemaakt voor de waarachtige Eenheid, de Harmonie der Verscheidenheid.

Eenheid in Verscheidenheid — de algemeen-gangbare, moderne, de „Hegelische” gedachte, maar alweer in regels verstard, tot wetten gedogmatiseerd, met een voortdurend beroep op de wetenschap, op Newton, in getallen, (haast zoude men zeggen: tot in decimalen nauwkeurig) uitgedijferd. Volgens zijn eigen getuigenis uitgaande van Descartes' methode — „le doute absolu et l'écart absolu”, maar verstoken van historisch inzicht en historische belangstelling, mist Fourier het gevoel voor het beweeglijke, het eeuwig-vloeien en veranderen der dingen, voor het louter-relatieve en functioneele der verschijningsvormen, kan hij de Totaliteit niet vatten als proces, waarin ook hij-zelf en zijn meeningen niet meer zijn dan vluchtige fase, vervlietend moment, en vertoont hij het eigenaardige halfslachtige van wie tegelijk redelijk (opheffend) en stichtelijk (stellend) wil zijn.

Fourier verwacht alles van de natuurlijke harmonie der vrijelijk uitgeleefde, zorgvuldig tegenover elkaar geschikte en in serieën georganiseerde „attractions passionnées” — en het spreekt vanzelf dat dit schikken en organiseeren moet worden overgelaten aan de natuurwetenschappelijke autoriteiten, zoodat hij dan ook met nadruk van de „priesters” (volksleiders) proeven van bekwaamheid in de exacte wetenschappen verlangt — en dit zal dan een maatschappij van georganiseerde vrijheid wezen, waarin „Individualisme” en „Collectiviteit” blijvend zullen zijn verzoend. Ook Auguste Comte streeft in zijn „Système de Politique Positive” (zoo heet het geschrift, dat hij in 1824 uitgaf, in samenwerking met en als leerling van Saint-Simon) naar diezelfde synthese, diezelfde verzoening in den ouden strijd tusschen collectief gezag en persoonlijke vrijheid, en, in

tegenstelling met Fourier, bouwt hij op de historie, die hem (natuurlijk) tot dezelfde conclusies brengt als „le doute absolu et l'écart absolu” het Fourier doet — de conclusies van des tijds Noodwendigheden. Zoo leert „de historie” elk geslacht wat het al weet — en Marx weer iets heel anders dan Comte!

Tusschen den Mensch en zijn geweten wenscht ook hij geen autoritair dwang, doch elks persoonlijk inzicht, dat „vrijheid van onderzoek”, vrijheid van geweten een absurditeit is, omdat alleen de wetenschappelijk gevormden en bevoegden een oordeel kunnen en mogen hebben in zake godsdienst, politiek en psychologie, zoo goed als in alle andere zaken, daar godsdienst, politiek en psychologie onderhevig zijn aan volkomen dezelfde wetten, welke in chemie, astronomie, biologie en andere „exacte wetenschappen” worden ontdekt en blootgelegd.

Want „de historie” heeft hem immers, naar we reeds zeiden, geleerd, dat elke tak van menselijke kennis drie stadiën, trappen doorloopt: de theologische of fictieve, de metaphysische of abstracte, de wetenschappelijke of positieve. In dit laatste stadium (het allerlaatste en definitieve!) beginnen de dingen dan nu te komen en ook de politiek zal voortaan een positieve wetenschap worden, nadat door Rousseau het laatste woord der metaphysici is gesproken. Deze ging uit van fantastische speculatie, de positieve politiek zal uitsluitend van de observatie uitgaan. „Elle découvre, les autres inventent.” En evenmin als de gemeene man zich een oordeel op het gebied van physica of chemie zal willen aanmatigen, evenmin zal hij het willen op het gebied van de politiek, wanneer hij maar ziet, dat de zorg van zijn „bonheur réel” in de handen berust van de éénigen, waar het veilig is: van den man van wetenschap, die niets „invente”, maar de wetten van de gemeenschap, de socio-

logie, opspoort langs experimenteelen, objectieven weg, volgens de onfeilbare natuurwetenschappelijke methode; — van den geleerde, die in Newton gelooft en in de „Ecole Polytechnique” werd gevormd. Niet gewelddadig wordt het individu de vrijheid van geweten ontrukkt in naam van oude dogma's en daarop berustende machts-usurpatie — maar het leert in den beoefenaar van de philosophie positive zijn natuurlijken geestelijken leider, priester en koning te erkennen. „Comme c'est doux d'obéir!” Zoo wordt ook hier de verzoening tusschen „Individuele vrijheid” en „Collectieve Orde” bewerkstelligd.

De aanvankelijke samenwerking tusschen Auguste Comte en Saint-Simon, hun latere — van 1824, de publicatie van hun gezamenlijk werk, dateerende — verkoeling en vijandschap kan tot op zekere hoogte dienen als illustratie van het aanvankelijke samengaan aller denkenden en zoekenden na Revolutie en Reactie in een gezamenlijk vatten van de Ontwikkelings-gedachte, in een gezamenlijk streven naar synthesen van oude antithesen — en van hun later uiteengaan, wanneer die gedachten langzaam-aan verstollen tot een nieuw dogmatisme, 't welk gedurende tientallen jaren de grootsten en besten van hun tijd meesleepen en bekoren zal, volkomen voorzien in al hun geestelijke behoeften.

In zijn leerling miste de oude Saint-Simon de rechte waardeering voor „la Faculté Sentimentale”, voor het niet te uniformiseeren persoonlijke van den mensch. Hoe groot zijn eigen waardeering voor de positieve wetenschap ook is, in zijn „Staat” zal er naast een Aristotelische Academie ook plaats voor een Platonische Academie zijn — maar Comte spreekt van „les dangereuses rêveries de Platon”, noemt Aristoteles „le père de la philosophie”, vergelijkt Montesquieu met den laatste en Rousseau met den eerste. Dit kenmerkt hun verschil wel zoo scherp mogelijk, het eeuwige verschil

tusschen de twee „kampen” en daarmee hangt ook dit ten nauwste samen, dat het Saint-Simon om den mensch en zijn geluk — „Wat doet gij voor uw armen?” is de vraag die hij in hoogste instantie den gouvernementen stelt — en Comte om de houdbaarheid der theorie, om het sociologisch dogma te doen is. Saint-Simon behoorde tot een neergaande, Comte tot een opgaande periode, de groeiende negentiende eeuw zal de glorieuse overwinning van het collectief wetenschappelijk dogmatisme over de individualistische speculatieve filosofie te zien geven. Doch die overwinning wordt niet ineens bevochten.

Houden we ons voorloopig aan de beschouwing van het tijdperk, waarin nog niet de nieuwe gedachte tot een nieuw dogmatisme is verstold, het tijdperk van den zelfinkeer, van de definitieve menschelijke bewustwording, waarin de oude vragen, losgeraakt of los gerakend van de oude oplossingen, opnieuw aan de orde zijn gesteld en altijd door nieuwe vragen doen rijzen.

En trachten we dan nu voor ons deel na te gaan, hoe dat tijdperk, dat geslacht tusschen 1800 en 1840 — en lateren, voorzoover de vraagstukken der zedelijke roeping en der redelijke verantwoordelijkheid van den mensch ook in de „positivistische” periode aan de orde blijven — tegenover die vraagstukken staat ten opzichte van het probleem van Prometheus.

Moderne Prometheus-opvattingen.

Twijfel en Vertwijfeling.

Met het optreden en toenemen van het menschelijk zelfbewustzijn als openbaring van der Eenheid zelfbewustwording, zooals we dat in een vorig hoofdstuk hebben

beproeft te schetsen, heeft zich het Prometheus-probleem als het ware verdubbeld en is naar alle zijden gecompliceerder geworden. De vraag naar de waarde van het Idealistisch Verzet tegen eenige bestaande Orde heeft, naast den zedelijken inhoud, nu ook een geestelijken inhoud gekregen, is het voorwerp van intellectueele, meer nog dan van moreele overwegingen. Na het voorgoed verdwijnen van het blinde autoriteitsinstinct, van de oude dogma's en fictie's, die „Prometheus" tot misdadiger stempelden, rijzen nu de vragen:

Handelt „Prometheus" redelijk?

Kan „Jupiter" worden ten onder gebracht, zal, moet Jupiter worden ten onder gebracht?

Wie onzer is gerechtigd als Prometheus op te treden? En tegen welke Jupiters? En krachtens welke superioriteit? En tot welk resultaat?

En deze vragen omvatten metterdaad alle vragen, alle bekommelingen van den modernen mensch, die een ander richtsnoer voor zijn leven dan opportunisme begeert, en zijn zedelijke opvattingen in overeenstemming streeft te brengen met zijn redelijke inzichten. En gelooft het met zelfbewustzijn, met zelfonderscheiding toegeruste nieuwe geslacht, waarin de Geest tot begrip van zichzelf is gekomen, nog wel langer in Prometheus en in zijn daad, dat is: in zichzelf en in zijn eigen daadwerkelijk idealisme? Voor zoover „ja" — hoe verzoent het dat geloof met zijn redelijkheid, — voor zoover „neen" — hoe leert het zonder dat geloof het leven te dragen?

Om in Prometheus te gelooven, moet men aannemen: Jupiter's schuld, Prometheus' vlekkeloosheid — de mogelijkheid van een vlekkelooze wereld zonder schuld.

Goede menschen. Goede daden. Goede resultaten.

Het zijn deze onwrikbare gesteldheden, welke zich in het

gemoed van den zeventiende-eeuwer tot onwrikbare stellingen hebben omgezet (denken we nog eens aan Milton's schildering van „De Zonde” — beeld van het scherpe verschil tusschen „goed” en „boos” op dogmatieken grondslag en zóó alleen ook een schijn van realiteit bevattend.)

Wrikt de achttiende eeuw eenmaal die dogmatieke grondslagen los, dan blijken „goed” en „boos” als bloot relatieve waarden, als namen van algemeen-menschelijke kwaliteiten, en op het „loswrikken”, het critiseeren, onderscheiden, volgt onvermijdelijk het opheffen.

Onder de vele voorbeelden, die we eerder gaven van deze dogma's loswikkende, en dus vernietigende werkzaamheid herinneren we nog eens aan de zoo vaak gewraakte, eerder-geciteerde regelen in Lessing's „Emilia Galotti”, waar de heldin in haar doodsangst een zelfbelijdenis slaakt, die het lang gehandhaafde onderscheid tusschen „kuische vrouw” en „onkuische vrouw” ten eenenmale opheft, vernietigt. Een vluchtige herinnerings-vergelijking met Corneille's Chimène, ja met Richardson's „Pamela” en „Clarissa”, toont welk een verlegging er heeft plaats gehad.

De individualistisch-pantheïstische, zelf-critische achttiende-eeuwsche litteratuur kon geen „vlekkeloze” menschen voortbrengen, evenmin als zwarte misdadigers en „vuige onverlaten” — tegenover Schiller's in dat opzicht „ouderwetsche” typeering van Franz Moor staat zijn helder begrip van Philips II.

Reeds de beste geesten van de achttiende eeuw hebben aldus het inzicht der menschelijke ontoereikendheid in de litteratuur neergelegd en zelfs hun personen een element van twijfel en zelfverwijt, voortspruitend uit dit zelf-critisch inzicht, toebedeeld — de negentiende eeuw zet, in het klaarder licht eener vollediger bewustwording, dezen arbeid onverdroten voort en geeft in haar litteratuur een bijkans

onafgebroken tableau van menschelijke ontoereikendheid te zien, waarvan de tragische werking als het ware wordt verscherpt door den twijfel en de vertwijfeling der betrokkenen. De auteur staat tegenover zijn schepselen óf harts-tochtelijk meelevend, óf afzijdig-critisch, naar den geest des tijds, waarvan zijn geest de weerspiegeling is.

De oude zelfmisleiding, het zich noemende idealisme, is daarmee voorgoed afgezakt naar den preekstoel en het Zaterdagavond-artikel, naar stadsvoogden en proosten, de vertegenwoordigers der collectiviteiten, die het Ibsen's „Brand” zoo zuur maken, het voelt zich nog steeds volkomen thuis tusschen de „practische inzichten” en is koek-en-ei met het gezonde verstand der betrokken „idealisten”. Deze behooren niet tot de sfeer, waarin denkers en kunstenaars geboren worden. En zelfs het nieuwe, vooral in den aanvang zoo trouwhartige „collectieve idealisme”, dat de negentiende eeuw heeft voortgebracht, het idealisme van de socialistische collectiviteit, 'twelk „Le Cid” in werkmansplunje aan de litteratuur heeft gegeven — want alle litteratuur van collectieve „idealen”, die collectieve belangen zijn, kent maar één enkel type van held: Le Cid — heeft het zonder waarlijk groote, critische kunstenaars en denkers moeten stellen.

Wat door Lessing en Schiller werd begonnen, wordt door Hebbel en Ibsen voortgezet. Goethe verhoudt zich, naar we zagen, ten opzichte van het onderhavige vraagstuk, geheel anders.

Hebbel's „Judith” is de voltooiing, de consequentie van „Emilia Galotti”, een consequentie, waarvan Lessing zelf wellicht, als steeds menschen van de uiterste consequenties hunner eigen waardebepalingen, teruggeschrikt zou zijn. Op dezelfde wijze is Ibsen's „Brand” de voltooiing van Lessing's „Odoardo Galotti” en van Schiller's „Vettina”.

Ibsen's „Julianus de Apostaat” is in aanleg volkomen dezelfde als Schiller's „Fiesco”.

In al deze figuren leeft een streven naar hogere doeleinden boven het klein-persoonlijke uit en allen falen ze, aan de van hunne menscheijkheid, van ons aller menscheijkheid, onafscheidelijke tekorten. Schier altijd en overal zal het besef van dat tekort in den aanvang het karakter aannemen van een besef van „zedelijken schuld” in zichzelf en in anderen. Van alle „dogmatisme” is zeker het dogma van de wilsvrijheid het taaist ingeroest. Dat dogma waarachtig prijs te geven, beduidt zelf-prijsgeving, die zelfopheffing is, daarom geeft dan ook niemand het eigenlijk prijs, zelfs de allerredelijkste alleen bij momenten; het is het dogmatisme waarin we het vaakst en zelfs zonder het te bemerken, terugvallen. Maar de houding van den kunstenaar tegenover dien „zedelijken schuld” zijner medemenschen is wel aanmerkelijk veranderd — hij voelt die immers als eigen schuld, en voor den ouden „heiligen” afschuw is dus een innig moegevoel in de plaats getreden. Doch het gevoel van „schuld” blijft zich koppelen aan het gevoel van „tekort” en brengt voor den kunstenaar en voor zijn schepselen boete, berouw en zelfverwijt noodzakelijkerwijs met zich. Duidelijk onderscheiden we de opvatting van „tekort” als „schuld” in de litteratuur en we willen die opvatting kenmerken als het

E e r s t e t h e m a .

Om Holofernes te dooden, den geweldenaar, wreeden belager van haar Volk, begeeft zich Judith naar zijn kamp — en de vrouw in haar wordt door den man overwonnen en door de rauwe grootheid van hem, die haar vijand moest zijn, geïmponeerd. Zóó voorvoelde het Emilia Galotti — dat ze niet „overweldigd” zou worden, als de flauwvallende

maagd uit de oude litteratuur, maar bekoord, verleid! Judith gaat onder in Holofernes' omhelzing — weliswaar herneemt ze zich oogenblikkelijk, ze kan den man, die zich aan haar menscheijkheid en aan haar maagdelijkheid vergreep, wel haten en uit dien haat haar daad volbrengen, maar die daad is dan de Daad, waarop ze uittoog, niet meer. Niet om haar Volk doodde ze hem, maar omdat hij haar op zoo wreede wijze aan zichzelf ontdekte — ze ruimt den getuige, de herinnering, de realiteit van haar eigen val uit den weg. Het volk juicht, als ze optreedt met het afgehouden hoofd — het volk is de collectiviteit, die resultaten weegt en geen motieven — Judith alleen voelt dat ze een nederlaag leed en van het hoogste niets heeft volbracht.

Hebbel's wezen als dichter en denker staat ons borg, dat Judith's nederlaag niet als een toevallige misstap van een toevallige vrouw moet worden aangemerkt. Wat geeft hij niet herhaaldelijk in zijn dagboeken uiting aan zijn minachting voor de „aangekleede anecdote”, met hoeveel klem stelt hij niet den eisch, dat elk drama de verhouding van mensch en wereld tegenover de alomvattende Idee tot onderwerp hebbe!

Hoe ver zijn we hier dan verwijderd van den geest der zeventiende eeuw — denken we aan Corneille's „Cinna” — die geen motieven van daden scheiden kan en niet aarzelt een gelukkig resultaat toe te juichen, zonder aanzien der beweegredenen, in een voortdurende verwarring van persoonlijke ambitie en collectief idealisme. Hoe ver ook van het schier kinderlijk geloof in de menscheijke natuur, het geloof in zuivere motieven, dat nog uit Shelley's „Prometheus” tot ons spreekt. Schemering was het voorgevoel van de achttiende eeuw, bij het licht der zelferkenning, dat voor dit nieuwe geslacht is opgegaan.

Overall dezelfde ontoereikendheid, en het inzicht van

eigen ontoereikendheid, met twijfel en vertwijfeling als gevolg.

In de figuur van Julianus den Apostaat — door Hebbel, blijkens zijn dagboek, gedroomd, door Ibsen volledig en veelzijdig uitgebeeld — komt Schiller's „Fiesco” tot volle ontplooiing. Ook in hem gaat, in de voorstelling van Ibsen, het ideaal ten onder door de eierzucht, aangewakkerd door toeval en raad, ook hij, als Fiesco, vleit en misleidt zichzelf dat hij, als eenmaal Marcus Aurelius, keizerlijke macht zal weten te vereenigen met de rechtvaardigheid, de wijsheid, de onpartijdigheid van den denker. Fiesco beleefde zijn overigens onvermijdelijken nederlaag niet, door den vroegtijdigen dood, dien hem Vettina aandeed, maar Julianus beleeft dien ondergang wel, als het geloofsfanatisme der Christenen, hun onverbiddelijk „voor ons of tegen ons” hem tot hun alverwoeder vijand maakt, totdat dan eindelijk het beroemde stervenswoord, wanneer hem de soldaat Agathon in naam van den Christus verslaat — „Overwonnen hebt Gij, o Galileeër” — dien ondergang bezegelt. Maar dit geloofsfanatisme, dit dringend „voor ons of tegen ons” is geen toeval, uit het toevallig daar-zijn van een militant Christendom geboren, het is het leven zelf, dat immer, dat elk oogenblik „voor” of „tegen” eischt en den droom van een heerschend wijze tot een illusie maakt. Of zouden we niet sceptisch mogen staan tegenover wat ons van Marcus Aurelius en andere heerschende wijzen wordt verhaald, waar we weten hoezeer de onder absolutisme zuchtende achttiende-eeuwer, het parlementarisme en de republiek heeft verheerlijkt — en hoe weinig voor het levende moderne rechtsgevoel absolutisme van parlementarisme verschilt?

Jarl Skule, in Ibsen's „Kroonpretendenten”, durft naar Haakon's kroon niet staan, schoon Haakon's koninklijke

geboorte niet bewezen is, twijfel houdt hem terug, het besef van eigen innerlijke ontoereikendheid — dezelfde ontoereikendheid, die Rosmer in zichzelf speurt, het besef waarvan hem zijn levenskracht rooft en hem met Rebecca tezamen — die ook het hoogste wilde en ook faalde — in het water drijft.

Is „Solness” niet het symbool van den mensch, die nimmer tot de hoogte van zijn eigen illusies reikt en in de poging afstort en omkomt?

Koning Kandaules — in Hebbel's „*Gyges und sein Ring*”, wil meer dan zijn voorgangers zijn, om een andere waarde gekend worden dan die in munt en zwaard en diadeem is uitgedrukt, hij wil een „gekroonde realiteit”, geen „gekroonde fictie” wezen. Datgene wat den Vorst in de collectiviteit volkomen bevredigt — we zagen het indertijd bij de vergelijking tusschen Lodewijk XIV en Napoleon. — waarvoor hij zelf in aanbidding ligt, wijst deze Koning af: „zu gelten, wie geprägte Münze gelten, und mit den Statuen, die in geweihten Tempelnischen stehn, die schnöde Unverletzlichkeit zu teilen” — maar dezelfde fiere individualist kan zijn geluk als man niet alleen dragen, hij heeft andermans oogen van noode om zijn eigen oogen te gelooven en haalt aldus Gyges over tot de misdaad, die slechts met zijn dood gezoend kan worden. „Ich brauche einen Zeugen, dasz ich nicht ein eitler Thor bin, der sich selbst belügt, wenn er sich rühmt, das schönste Weib zu küssen, und dazu wähl ich dich.”

Brand — in Ibsen's drama van dien naam — is de man die alles, zichzelf en anderen, offerde aan de zuiverheid van zijn beginsel en die zich eindelijk, ten doode toe afgefolterd, ten bloedens toe gepijnigd, terwijl hem de lawine begraaft, uit de wolken het „*Deus caritatis*” hoort toeroepen, als met de stem van zijn eigen laatgerijpte inzicht, dat hij de wetten

van het Erbarmen schond voor de wetten van de Gerechtigheid. Ook hij mag in zijn doodsuur zichzelf zeggen, wat Kandaulus in zijn doodsuur zichzelf zegt, dat hij in zijn onkunde de wereld wekte, de slapende wereld, die haar slaap zoo goed als haar werkdadigheid behoeft, zonder kracht om haar te binden, zonder geestelijk bezit genoeg om haar rijker te maken. Ook hij was tegelijkertijd „te goed en niet goed genoeg” — te goed om met de slapenden te slapen, niet goed genoeg om de ontwaakten te leiden en tot hooger heil te binden. „Herakles war der Mann, ich bin es nicht; zu stolz um ihn in Demut zu beerben, und viel zu schwach, um ihm es gleich zu thun.”

En zoo is het overal — overal wrikt het nieuwe zelfbewustzijn, als zelfonderscheiding en zelfcritiek, de oude gesteldheden los, en heft ze op — geen „goeden” zijn er meer en „boozen” afzonderlijk, maar eeuwig en algemeen is de menselijke ontoereikendheid, en het besef daarvan leeft in den mensch, als zijn twijfel en zijn vertwijfeling. Maar de gedachte aan „zedelijke schuld” is uit deze opvatting nog geenszins weggewischt. De schuld is alleen redelijker verdeeld, is aller menschen gemeengoed geworden. Het oude dogmatisme van „goed” en „boos” is dus niet zoozeer volkomen opgeheven, dan wel „her-steld”, tot een nieuwe gesteldheid geworden, waarbij „de goede” en „de booze” door „het goede” en „het booze” zijn vervangen, waarin dan elke mensch zijn evenredig aandeel heeft. En duidelijk merkbaar leeft in die opvatting ook nog de oude gedachte van Zondeval en Verzoening, van een uit volmaakten staat vervallen wezen, en daarmee de mogelijkheid tot herstel. „Herakles war der Mann...” boven het zwak-menschelijke uit, straalt nog immer de gestalte van het Volmaakte, van den Volmaakte, Herakles... of Jezus. En in dat Volmaakte kan dan de mensch, ofschoon hij tot de hoogste toppen nooit

zal reiken, aandeel hebben door zijn „goede daden”. M. a. w.: de onderscheiding „goede daden” en „slechte daden” is bij dit „eerste thema”, in dit eerste stadium van zelfbewustzijn nog ongerept gebleven.

Doch het zelfbewustzijn schrijdt immer verder en laat ook dit dieper, persoonlijker, dogmatisme niet ongerept. En dit gebeuren zien we voor ons als een

Tweede thema.

De mensch is dus ontoereikend. Hij is geboren om, als Byron's „Kain”, voor zoover hij denkt en wil, in „Gods valstrik te loopen”, zich te beladen met schuld en tot boete te sterven. Uit den mond van Brand's vrouw, die bezwijkt, nadat ze het hoogste heeft volbracht, krijgt het oude woord een nieuwen zin: „Wer Gott schaut stirbt.” Het Volmaakte schouwen = begrijpen = zijn, beduidt de opheffing der persoonlijkheid, die zich in onvolmaaktheid, beperktheid, eenzijdigheid (distinctie) handhaaft en staande houdt, het is doodsgrondslag, geen levensgrondslag. In Hebbel's „Genoveva” zegt Golo hetzelfde „... Liebe, du bist nicht Leben, du bist Tod, ja Tod...”

Maar, de eens volbrachte goede daad, het goede streven, als aandeel in het Volmaakte...? Laat ons zien.

In „Brand” ontplooit zich de nazaat van Odoardo Galotti, van Robespierre, van de Vlekkeloze Deugd, waarin de achttiende eeuw nog zonder voorbehoud geloofde, die in de achttiende eeuw in zichzelf geloofde, de man, die met zijn beginsel geen transactie duldt, zijn moeder onge troost laat sterven, omdat ze van haar rijkdom maar negen tiende verzaken kon, wiens „Alles of Niets” als een vlammenzwaard door de wereld gaat, in de eerste plaats op zijn eigen borst gericht. Daarom moet zijn kind sterven op de koude, vochtige plek, waar zijn arbeidsveld is, daarom moet zijn vrouw ten onder gaan, omdat hij zijn post niet

verlaten, haar zwakheid niet tegemoetkomen mag. Zijn gansche leven heeft hij gemeend God te volgen, en in zijn stervensuur hoont hem de stem „God is Erbarmen”. Maar had hij God in erbarmen gevolgd en om dat erbarmen de rechtvaardigheid verzaakt, het kwaad niet uitsnijdend, maar verbloemend, vergevend, niet straffend, had hij voor kind en vrouw zijn post verlaten — dan had de Stem hem toegeroepen: „God is Rechtvaardigheid” —, vóór de lawine zijn afgemat hart, verstrikt in tegenstrijdigheid, verdood in zichzelf, voor eeuwig begroef. Als eenmaal Orestes, vervolgen hem de Furiën, omdat hij, naar het eene strevend, het andere verzuimde, de eene Wet betrachtend, de tegenwet schond — en dit is het loon van wien vrouw en moeder, kind en zichzelf offerde.

Hier openbaart zich de menschelijke Ontoereikendheid niet langer als „zedelijke schuld”, maar als Noodlot. Van Kandaules kan nog worden gezegd — in den aanvang en naar den schijn althans — dat hij faalde, van Judith eveneens — maar Brand faalde in dien zin nooit en nimmer. Zijn „goede daden” zijn niettemin allemaal . . . slechte daden.

De Waarheid! Dokter Stockman (Ibsen's „Volksvijand”) stikt in de leugen, in de maatschappelijke leugens van proosten en bisschoppen, machthebbers en aandeelhouders, in de leugens van Orde en Gezag en Gemeenschapsbelang, waarin alles, wat ten hooge streeft, wordt doodgedrukt. Wie die het ziet twijfelt aan de onvermengde waarde der daad van den man, die om waarheid komt, en waarheid eischt en waarheid spreekt?

Zulk een man is Gregers Werle („De wilde Eend”). Hij klopt aan de deuren van alle huizen — waar menschen vredig en gelukkig in leugens leven — met zijn ideale schuldvordering en vindt zich ontvangen als „dertiende aan den disch”. Als Brand, overtuigd van zijn plicht, wrikt hij de waarheid

die weeke harten binnen. . . en daar worden levens verwoest en een schuldeloos kind gaat ter. onder, om de Waarheid. Wie durft staande houden dat dokter Stockman een „slechte daad” deed, toen hij „de Waarheid” uitbazuinde van de daken zijner verdorven woonplaats — wie echter durft zeggen dat Gregers Werle een „goede daad” deed, toen hij den zwakken Hjalmar Ekdal den blinddoek van de oogen rukte? Hier heeft „De Waarheid” zooveel kwaad aangericht als de leugen ooit vermocht, elders verwoest de „deugd” meer geluk, dan ooit de „ondeugd” kon. Is het niet Genoveva’s edelaardigheid, die de schuldige liefde aanwakkert in Golo’s hart, is het niet haar vlekkeloosheid, haar weigerachtigheid om de geringste zonde te begaan, die hem brengt tot zijn misdadige razernij? Was hier de som van „geluk” en „ongeluk”, van „schuld” en „boete” niet geringer geweest, als „deugd” voor „ondeugd” ware geweken?

„Goede mensen” zijn er niet — maar „goede daden” evenmin. In het stijgend licht der zelfonderscheiding is ook deze gesteldheid, dit oude dogmatisme opgeheven, vloeien „Het Volmaakte” en „Het Onvolmaakte” in elkaar over. Geen daad is „goed” of „slecht”, maar uit elke daad, als eenmaal uit die van Orestes, spruit „goed” en „kwaad” gelijkelijk, omdat geen ding op zichzelf, maar in zijn verhouding tot al het andere, als relatie en functie pas bestaat, zijn waarde en zijn beteekenis krijgt. Niet heeft de mensch door zijn „goede daad” aandeel in het Volmaakte, want de „goede daad” is er niet en „het Volmaakte” is er niet. Deze tweede schrede tot de erkenning moest noodzakelijkerwijs de eerste volgen — alle dogmatisme moet vooraf hersteld worden, zal het opgeheven kunnen worden in de Eenheid, zooals we dat eerder hebben uiteengezet.

Maar met de gedachte aan „zedelijk tekort” is nu ook

de oude droom van „Zondeval” en „Verzoening” ten onder gegaan. Herakles-Jezus, het beeld van Volmaaktheid, boven menselijke onvolmaaktheid uit, maakt plaats voor het beeld van een beschonken Prometheus, die na het avondmaal bij Bacchus in zijn werkplaats met onzekere handen zijn half voltooide schepselen voorgoed bedierf. In deze erkenning van een onherroepelijk Noodlot is voor „schuld” noch voor „boete”, voor „Zondeval” noch „Verzoening”, voor geen Herakles en voor geen Jezus plaats, maar de gedachte aan een mogelijke volmaaktheid is toch nog niet heelemaal opgegeven en opgeheven: de dronken Prometheus *b e d i e r f* zijn schepselen en zij „vielen”, zij het niet door eigen schuld. En sindsdien is hun lot, wat het Koor den stervenden Brand toeroept: „Alles opfern, nichts erreichen.”

Uit het voorafgaande, dat elke daad tot een Orestesdaad maakt, goed en slecht gelijktijdig, volgt nog niet onmiddellijk de opheffing van de laatste gesteldheid: goede resultaten. Orestes heeft zijn moeder gedood — maar hij heeft dan toch zijn vaders eer gewroken. Er is een resultaat, dat de „rechtvaardiging” kan zijn van de daad, ook van de betrekkelijk-slechte, voor wie... in goede resultaten gelooft. Doch ook dat geloof moet wijken in het licht der zelferkenning. Judith heeft Holofernes gedood, ze heeft weliswaar haar motieven vertroebeld, haar daad ontluisd — maar Bethulie is gered, dit resultaat blijft, als ter rechtvaardiging. Maar was Bethulie het offer waard? „Ich habe den ersten und letzten Mann der Erde getötet, damit du in Frieden deine Schafe weiden, du deinen Kohl pflanzen und du dein Handwerk treiben und Kinder, die dir gleichen, zeugen kannst.” Was Bethulie het offer waard? Is eenig ding het offer waard? Zal ooit de wereld, die Prometheus stichten gaat, beter zijn dan die, welke hij verwoestte

gaat? Is niet overal het „slechte”, waar het leven is, product en projectie van dat leven, dat leven-zelf?

Welke vastheid, grondslag, richtsnoer blijft er voor het geslacht, dat aldus zijn oude dogma's, zijn oude gesteldheden en stelligheden als nevelen ziet optrekken in de klaarheid van een aldoordringend Besef? Welken weg moet hij inslaan, waar „goed” tot kwaad leidt en „kwaad” tot goed, waar elke poging faalt, alle streven zich tegen zichzelf keert en alles uitmondt in misdrijf, boete en berouw? Als ten antwoord op deze bewust of onbewust alom gestelde vraag, zien we overal in de litteratuur van de negentiende eeuw den „categorischen imperatief” als grondslag van het zedelijk handelen gegeven — den trouw aan het eensgevoimde voornemen, den immanenten rechtsgrondslag van het „hier sta ik, en kan niet anders”, ongeacht de gevolgen en uitwerkselen.

In Hebbels dagboeken vinden we onder vele andere plannen en projecten van dezen eeuwig-bezigen geest een thema voor een drama: het meisje en de Duivel. Een meisje heeft den Duivel liefgekegen, toen hij haar als schuldeloos en schoon jonkman verscheen. Openbaart hij zich later aan haar als Duivel, incarnatie van het slechte, dan keert ze zich niet — als in elke middeleeuwsche duvelrij, waarin hetzelfde motief immers zoo vaak is gebruikt, ter leering en stichting! — vol walging van hem af, maar blijft haar liefde en zichzelf getrouw en wil hem volgen tot in de hel. Door die daad verwerpt ze dan meteen den Hemel. Dus daarin zou dan — want voor Hebbel is ook dit geen „geval” maar „Idee” — voor den mensch een weg tot uitkomst zijn, dat hij getrouw zij aan zichzelf en aan zijn liefde, de uitkomst ongeacht. Maar als die „hel” zich realiseert tot misdaad — zooals voor Peter Skule („De Kroonpretendenten”) die in zijn vader gelooft, die zijn vader

blindelings volgt, door hoogten en diepten heen en een heiligschenner wordt? Waar waren, waar zijn de menschen, die zich dan waarachtig aan dien immanenten rechtsgrond, dien categorischen imperatief staande houden konden en kunnen? De vurigste bewonderaars van het Bolsjewisme, de Bolsjewisten zelf kunnen het niet en zoeken hun daden te dekken met algemeen-geldige dogmatische rechtsgronden, tot met de namen van autoriteiten toe — in de betuiging, hier en daar vernomen, dat het Marxisme het Bolsjewisme volkomen dekt — in stede van zich enkel en alleen op hun eigen geweten als immanenten rechtsgrond te beroepen. Zoo verliest zich ook in die richting alles in nevelen van twijfel en vertwijfeling.

En nog niet is hier de hoogste graad van onderscheiding, van zelfonderscheiding bereikt — nog kleeft aan dit alles het oude dogmatisme van Geloof en Hoop, van zedelijken voorkeur vooral, totdat eindelijk „Schuld” en „Noodlot” worden opgeheven in een klaar besef van Noodwendigheid en dit projecteert zich in de litteratuur tot wat wij willen noemen het

Derde Thema.

Alle „zedelijke schuld” is Noodlot, en alle Noodlot is Noodwendigheid. Kandaules zondigde, omdat hij zich realiseeren wilde, omdat hij zich realiseeren moest — het leven-zelf richtte hem te gronde. Want deze mensch, die „zichzelf” zocht te wezen, kon niet zichzelf zijn. Niemand en niets kan zichzelf zijn — het afzonderlijke is niet „zichzelf”, is niet door „zichzelf,” maar het bestaat in en door andere afzonderlijke zijnswijzen en „is” niets dan ten opzichte daarvan relatie en functie, het vergewist zich dus alleen aan ander bestaan van eigen bestaan, zooals ander bestaan zich aan hem van zichzelf bewust wordt —

als de geweren-in-rotten van soldaten: het een staat door het ander en het ander door het een, maar geen van hen staat door en op zich zelf. Zelfbehoudswil is distinctie-wil en alles wat met het zelfbehoud samenhangt, is distinctiezucht. Niemand bezit wat ieder ander ook bezit, hij bezit slechts door het gevoel dat een ander niet of minder bezit. Maar niemand bezit ook, wanneer zijn bezit volkomen heimelijk is. Koning Kandaules bezat ook Rhodope niet, want dat bezit kon voor hem niet tot werkelijkheid worden, zoolang het volkomen heimelijk was, zoolang er niet iemand anders was, die Rhodope niet bezat. Die ander moest haar dus aanschouwen, want men kan niet zeggen, dat een man een vrouw niet-bezit, die hij nimmer aanschouwde. Gyges moest Rhodope zien, opdat ze Kandaules daarna pas waarlijk zou toebehooren. Het herhaalde s p r e k e n over Rhodope is reeds een poging om haar in Gyges' geest te doen leven, zoodat hij haar in den geest althans aanschouwt, maar die poging is den Lydiër toch te subtiel, daarom moet Gyges haar zien en niet bezitten, opdat Kandaules haar wel bezitte. De misdaad van Kandaules, zijn „zedelijk tekort” vloeit hier onmiddellijk voort uit de structuur van het Leven, niet uit Kandaules' boosheid of zwakheid. Zoo is ook het „zedelijk tekort” van den minnaar in „Maria Magdalena” terug te brengen tot zijn onmacht om „zichzelf te zijn.” En die „onmacht” is Noodwendigheid, de noodzaak der zelfrealisatie tot zelfbehoud. En dezelfde Noodwendigheid wil, dat menschen altijd zullen beproeven „zichzelf” te zijn, boven de grondslagen en maatstaven der collectiviteiten uit. Slagen ze er dan in, zich op te werken naar die „toppen, waar het eenzaam is,” dan haken ze toch weer naar anderen, naar een ander, om zich aan te realiseeren , om zich te vergewissen van eigen bestaan, dat

alleen aan contrast met ander bestaan realiteit van relatie ontleent.

Daarom verlangt de geweldenaar Holofernes (in Hebbel's „Judith”) somwijlen naar een ander geweldenaar tegenover zich en voelt zich eenzaam in de stilte van bang ontzag, die zijn wreedheid en koele kracht rondom hem schiepen, waarin hij is alleen, boven de collectieve zede en de collectieve waardebepalingen eigen Heer en eigen rechter. Elk realiseert zich slechts aan eigen soort, aan wat tegelijk contrast is en complement, Kandaules zou nooit een slaaf of een soldaat in zijn vrouws slaapkamer verborgen hebben, de man, wiens niet-bezitten aan zijn bezit realiteit moest geven, kon enkel de brillante Griek, kon enkel Gyges wezen! — en aan de krijgsknechten, die voor hem beven, realiseert geen Holofernes eigen waarde.

Daarom is het ook, dat Jarl Skule, om in zichzelf te kunnen gelooven, zoo verlangend uitziет naar iemand die hem zeggen kan, dat hij Hertog is, dat hij Koning is, opdat hij het zelf gelooft, opdat hij het pas waarlijk zij. En als angst en twijfel hem nijpen, vraagt hij den skald: weet jij wel altijd dat je dichter bent? Want hij weet niet steeds dat hij koning is. En hij wil den dichter bij zich houden, om zich aan hem van eigen bestaan te vergewissen, maar de skald kan niet blijven: een man sterft desnoods voor de gedachte van een ander, maar hij kan alleen leven voor zijn eigen gedachte. Dat is: voor het streven „zichzelf” te zijn, dat dan tot eigen gewisheid, tot zelfrealisatie anderen weer van noode zal hebben!

Schuld en Noodlot vloeien tezamen tot Noodwendigheid. Geen Herakles-Jezus meer als het beeld van mogelijke volmaaktheid, geen beschonken Prometheus als symbool van een volmaaktheid, die had kunnen zijn, maar het eene Leven, dat geen „volmaaktheid” van „onvolmaaktheid”

kent en waarin alles Noodwendigheid is. Judas moest zijn Meester verraden, opdat het Woord (de Gedachte) vervuld (verwezenlijkt) zou worden. Wanneer zijn schim den jongen Julianus verschijnt (in „Keizer en Galileëer”) als zijn eigen evenbeeld, met Kain, die zijn broeder sloeg, en met den Derde, onherkende, die hij zelf is, dan noemt zich die schim: „Het twaalfde Rad aan den Wereldwagen.”

Golo (in „Genoveva”) klimt op den toren, dien niemand ooit beklom zonder zich den hals te breken, wanneer het plan tot de misdaad in hem kiemt, en op dien toren biedt hij zich God ten offer aan. Maar God neemt hem niet en laat hem leven, het levensgevaarlijke doorstaan, opdat er — zooals hij zelf het zegt — „een volleerde schurk uit hem groeie.” Tot raderen aan zijn Wereldwagen heeft God schurken zoo goed als braven noodig, duister zoo goed als licht, nacht zoo goed als dag.

In dit Noodwendigheidsbesef, dat zich alom baanbreekt, worden „zedelijke schuld” en „noodlot” opgeheven — schoon niet altijd nog dat dierbaarst en diepstgeworteld gevoelsdogmatisme van een „einddoel,” tot menschenlijke harmonie, naar menschenlijken maatstaf. Dit treedt duidelijk in „Keizer en Galileëer” aan den dag als een laatste „troost”, overblijfsel van de egocentrische, anthropocentrische levensbeschouwing, welke ten slotte niemand onzer werkelijk te boven komt, omdat ze ons aller levensgrondslag is.

Goethe, we zagen het, kon dezen troost ontberen. Het in hem vrijwel ontbreken van de „moral passion” — ’t welk uit elke pagina van „Dichtung und Wahrheit” blijkt, zijn overwegend intellectualisme maakte den aanblik van ’s werelds structuur voor hem tot een zuiver genot, waarbuiten weinig te wenschen en te hopen viel. Zijn Mephisto-opvatting, zijn eerder-genoemde Lucifer-beschouwing toonen duidelijk dat hij „het Kwaad” aanvaardde

als de keerzijde van „het Goed” en op deze wijze met alle dingen vrede kon vinden.

Deze houding laat zich zoowel gevoelsverarming noemen als geestessuperioriteit — we zullen haar terugvinden bij het geslacht dat na de Romantiek opgroeit, doortrokken van den dogmatisch-wetenschappelijken geest, die in Comte zoo sterk tot uiting komt.

Goethe's tijdgenooten — Schiller, Rousseau — deelden geenszins, we zagen het, in deze geestessuperioriteit of gevoelsverarming. In hen nam het idealisme den vorm aan van zedelijken voorkeur voor het „goede,” en het dogmatisme van geloof en hoop bezat hen, door hun bestemming, sterker dan het intellectueel genot der voorkeurlooze aanschouwing.

De periode van den grooten geestelijken zelfinkeer, de opbloei van het wijsgeerig inzicht als openbaring van der Eenheid zelfherkenning in den mensch brengt ook van deze beide tegengestelde gemoedstoestanden de synthese, welke zich zichtbaar ontplooit in een temperament dat dan tegelijk vol „moral passion” is als Rousseau en vol intellectualisme als Goethe.

Zulk een temperament is Hebbel.

Hoe anders, hoeveel meer met de levende roerselen van zijn wezen verweven, is in hem het totaliteitsbesef dan in Goethe, hoeveel meer was hij erdoor bezeten. Goethe wist de Eenheid en beleefde het totaliteitsgevoel als een rust — zuiver Spinozistisch temperament als hij was.

Ook van Spinoza's wereldbeschouwing heeft men immers gezegd, dat zij een overmatig-eenzijdig accent legt op de samenvloeiing der verschijningsvormen in het Eene, dat Spinoza het andere moment van het totaliteitsprobleem — het altijd weer uit dat Eene als weggestooten worden en uiteenvallen — niet of nauwelijks heeft gerealiseerd. Zoo was

ook voor Goethe de Totaliteit het groote centrum, waarin alles tot rust vervalt — de onuitgesproken maar onmiskenbare gedachte aan eerbied-afdwingende Majesteit is duidelijk de schaduw van het oude anthropomorphe Godsbeeld, waaraan ook de uitnemenden in dien tijd zich niet licht ontworstelden! — maar voor Hebbel was de Totaliteit vooral het groote brandpunt, van waaruit alle leven en beweging voortdurend ontspringt — een opvatting, waaraan natuurlijkerwijs dat gevoel van een eerbied-afdwingende Majesteit vreemd is. Goethe's geest weerspiegelt nog het Spinozistische „God is de Rust,” Hebbels geest reeds het Hegelische „God is Proces.”

Daardoor voelt dan ook Goethe de Eenheid hoofdzakelijk in zoogeheeten „gewijde” oogenblikken, Hebbel daarentegen altijd door en in alles. Goethe gaat — het blijkt op elke bladzijde van „Wahrheit und Dichtung” — met genot en hartstocht in het afzonderlijke op, al zijn aesthetische voorschriften en uitlatingen getuigen van zijn belangstelling voor het „volle menschenleven” — Hebbels belangstelling echter is uitsluitend geconcentreerd op de verhouding van den afzonderlijken verschijningsvorm tot de Eene Idee, zooals duidelijk blijkt uit zijn definitie van wat een drama moet zijn, in het voorwoord van „Maria Magdalena.”

„Das Drama, als die Spitze aller Kunst, soll den jedesmaligen Welt- und Menschenzustand in seinem Verhältnis zur Idee, d. h. hier zu dem alles bedingenden sittlichen Zentrum, das wir im Weltorganismus schon seiner Selbsterhaltung wegen, annehmen müssen, veranschaulichen.”

Het is dan ook te begrijpen, dat Hebbel Goethe's kunst, voorzoover ze aan dien eisch niet voldeed, onmogelijk waardeeren kon en dat met name de „Wahlverwandschaften” hem antipathiek moest zijn — zoodat de gedachte zich opdringt of niet toch, alle betuigingen van

eerbied ten spijt, zijn scherpe uitlatingen tegen de „aangekleede anecdote” op het cerebrale, aprioristische karakter van het genoemde werk zijn gericht, dat toch ook immers waarlijk niet van binnen-uit is beleefd of waargemaakt.

Soortgelijke bezwaren voelde Hebbel tegenover Faust II, waarvan de afloop hem niet bevredigde, daar zijn Noodwendigheidsbesef hem had geleerd, dat het hun, die naar het Absolute streven, anders vergaat! Daarbij moest hem die afloop schier persoonlijk grieven, waar de geweldige ambities die den Faust van het eerste deel tot den vertegenwoordiger eener ontwakende menschheid, tot Hebbels eigen evenbeeld maken, in het eind worden voorgesteld als de persoonlijke dwalingen en dwaasheden van het eerste het beste individu, dat zich dan in het eind zijner dagen met „einem mit Katechismusfiguren bemalten Bretterverschlag” tevreden stelt!

Totaliteitsbesef, Noodwendigheidsbesef, voor Goethe een „inzicht”, is in Hebbel pas tot levende, zich immer-opdringende, bijkans kwellende werkelijkheid gegroeid. Zijn dagboeken loopen over van filosofische overdenkingen, die men heden misschien „Hegelisch” zou noemen, gepaard aan heftige uitlatingen tegen de abstracte filosofie, die hij waardeloos acht naast de veraanschouwelijkte filosofie, welke voor hem het ideale drama zou zijn. En soms vraagt men zich af, of zijn hardnekkig verzwijgen van den naam Hegel — hij vermeldt in zijn dagboek van het cholera-jaar 1836 Hegels overlijden aan de ziekte zelfs niet en dat van ettelijke anderen wel! — misschien niet voortkomt uit hetzelfde gevoel, waarom wellicht Goethe van Kant niet weten wilde: den afkeer van den oorspronkelijken geest om tegenover tijdgenoot en nageslacht den schijn op zich te laden, als had hij van den „beroeps-filosoof” iets te leeren gehad.

Mengt zich dit rijpe, dat is: immer en uit alles sprekende, gevoel van een onverzettelijke Noodwendigheid met een krachtig ontwikkeld zedelijk bewustzijn en zedelijken voorkeur — persoonlijk dogmatisme van „geloof, hoop en liefde” — dan kan de innerlijke verscheuring, het tragische conflict, herhaling van wat de „tragedie van Sokrates” is genoemd, niet uitblijven.

Wanhoop en smart worden onvermijdelijk het deel van hen, die, geboren met een onuitroeibaar geloof in rechtvaardigheid en waarheid, leeren inzien, dat ook leugen en onrecht onmisbare factoren uitmaken in de structuur van het Zijn, dat het onderscheid tusschen het een en het ander een menselijke onderscheiding is, welke in de totaliteit niets beduidt dan een relatie, gelijk aan die van „rood” tot „groen.” Een gevoel van machteloos wrok tegen Iemand of Iets, die den mensch aldus dupeert, hem opjaagt naar Idealen, die schimmen en schaduwen moeten blijken, hem liefde tot het eene, haat aan het andere in het hart heeft gelegd, zoodat hij daarvoor zijn geluk offert en zijn leven laat, terwijl „het eene” niet noodwendiger dan „het andere” is, die hem de illusie geeft dat dingen overwonnen kunnen worden, welke evenmin overwonnen kunnen worden als dat men van een blad papier de achterzijde wegnemen kan, om de voorzijde te behouden — brengt in heftige gemoederen een somber pessimisme, een heete opstandigheid voort. Uitnemend hebben we dit geschetst gevonden in Frensens roman „Anna Holmann”, waar de jonge held, nadat zijn dogmatisme (levensgrondslag) van een alvermogenende liefde heeft gefaald aan de verdorvenheid van zijn vijand, waanzinnig van smart aan de Hemelpoort klopt om God rekenschap te vragen van zijn scheppingswerk. Niet verwijt hij God dat hij het Booze als onverwoestelijken tegenkant van het Goede schiep en behoudt,

maar wel dat hij in het menschelijk hart legde den eeuwigen drang om het Goede te betrachten en het Booze te verwinnen, wetend dat die drang niets dan smart en wanhoop zonder eenig resultaat voor den mensch opleveren kan.

Waar een pas-verworven redelijk besef en een krachtig zedelijk bewustzijn, als Idealisme, drang naar waarheid en rechtvaardigheid elkaar in sterke gemoederen — zooals de Romantiek ze heeft opgeleverd! — ontmoeten, daar kloppen menschen aan de Hemelpoort en roepen God ter verantwoording — niet omdat de dingen zijn zooals ze zijn, maar omdat Hij den mensch tot een speelbal maakte, tot een dupe, hem verwachtingen in het hart legde, die niet vervuld kunnen worden, verschieten voortoovert, evenmin bereikbaar als de zonsondergang voor het kind dat smachtend de handen strekt — met de illusie dat ze wèl bereikbaar zijn. Dat Hij in zijn schepselen liefde en haat schiep voor datgeen waartegenover het een noch het ander voegt, daar ze Noodwendig zijn.

Noodwendigheidsbesef zonder krachtige „moral passion,” als in Goethe, bespaart voor die wanhoop, laat den mensch zijn ongerept intellectueel genot — „moral passion” zonder Noodwendigheidsbesef bespaart ze evenzeer, laat den mensch zijn ongerepte illusies — maar in Hebbel en velen zijner tijdgenooten werkt het een tegen het ander in, en voert den mensch tot de toppunten van zijn twijfel en zijn vertwijfeling, zijn opstandigheid en zijn pessimisme.

Zoo we dan in deze enkele „thema's” getracht hebben, te schetsen, wat de zelfbeinning beduidt voor dit eerste geslacht van zich-bezinnenden — want Ibsen noemden we vooral vergelijkenderwijs en ook om te doen zien, hoe dezelfde problemen blijven doorwerken, den mensch

nimmermeer loslaten, na hem eens gegrepen te hebben — dan is dit slechts om tot de voor ons onderwerp uitsluitend-belangrijke, tot de zich steeds weer opdringende vraag te komen: Kan er uit zulk een geslacht van bewusten en twijfelenden, van opstandigen, van vertwijfelden nog een Prometheus geboren worden? Een die, als Shelley's Prometheus, gelooft in de schoone daad en het schoone resultaat, de overwinning van Recht over Macht? En zoo hij nog ter wereld komt, welk een gelaat toont hij haar, welke zijn zijn roerselen?

Het antwoord op die vraag hopen we in een volgend hoofdstuk te geven.

Moderne Prometheus-Opvattingen.

Een Brutus zonder illusies. („Lorenzaccio" van
Alfred de Musset.)

...Je suis rongé d'une tristesse auprès de laquelle la nuit la plus sombre est une lumière éblouissante...".

Het is op den avond-zelf, dat de jonge Lorenzo de Medicis zijn voornemen om Alexander den tyran te dooden, aan den ouden Strozzi openbaart, die zijn huis verliet om tijding van zijn gevangen genomen zonen en dat hij geen andere woorden vindt dan deze, om zijn gemoedsstemming van Brutus vóór de daad te vertolken. Hoever weggevaren het oude geloof, de oude hoop, de oude moed, het oude (blinde) vertrouwen, dat eens althans vóór de daad het hart vervulde van den Plutarchischen Brutus, van den Shakespeareaanschen Brutus, van elken Prometheus, die Jupiter ging bestormen in zijn hemel-citadel. Een menscheid te verlossen, een zon over de wereld te doen opgaan,

voor 't naast zichzelf vrij te vechten tot een beter, waardiger bestaan — als de kunstenaar-Prometheus van Goethe — al deze oude illusies gingen in het louteringsvuur der zelfbetwijfeling, der zelfdoorgroding ten onder. En het hart van hem, die nog niet rijpte tot de kracht om zonder hoop en zonder geloof, aan „hopelooze” liefde alleen zich staande te houden, die nog niet zijn levensgrondslag leerde vinden in Begrip alleen, die zich onweerhoudbaar voelt gedrongen tot de Daad, waarin hij niet langer gelooft, ter wille van een menschheid, van wie hij niets meer verwacht, wordt verscheurd door een „tristesse, auprès laquelle la nuit la plus sombre est une lumière éblouissante...”

En als de oude Philippe Strozzi opstaat om zich naar de Pazzi te begeven, met wier hulp hij zijn zonen verlossen wil uit de handen van de Acht:

„N'avez vous dans la tête que cela, délivrer vos fils? Mettez la main sur la conscience, quelque autre pensée plus vaste, plus terrible, ne vous entraine-t-elle pas...”

En dan Philippe:

„Eh bien, oui, que l'injustice faite à ma famille, soit le signal de la liberté. Pour moi et pour tous, j'irai...”

En Lorenzo weer:

„Prends garde à toi, Philippe, tu as pensé au bonheur de l'humanité...”

Vele demonen, o Philippe, komen menschen verzoeken, deze is de gevaarlijkste. Schooner dan Gabriel de Aartsengel, hoed u voor hem. Waar hij verschijnt, daar klinken woorden als de klanken van een lier: Vrijheid, Geluk voor de Menschheid. In zijn hand houdt hij den palmtak van het martelaarschap, zijn tranen bevruchten de aarde... Hoed u voor hem...”

Het gevoel dat we in het vorige hoofdstuk beschreven als de noodzakelijke uitkomst van de botsing tusschen

inzicht en „moral passion” komt hier in zijn volle schrijnende duidelijkheid tot uiting. Een noodlottige macht moet er zijn die aan menschen verschijnt, waar ze vreedzaam zitten gebogen over hun dagelijksche taak — die Lorenzo zelf verscheen toen hij jong en rein en nederig en leergierig was, die hem afvoerde van zijn rustig pad en opjoeg naar het Onvervulbare, het Onbereikbare, over een barren weg, waar hij jeugd en reinheid en illusies achterliet, zoodat hij, ten leste niets meer geloovend en niets meer hopen, alleen nog, als een slaaf aan zijn ketens, geklonken aan het voornemen, aan de Daad, die zijn eenig doelwit, levensnoodzaak en levensgrondslag wierd, de „distinctie” zonder welke hij ondergaan zou, nederzit aan den kant van den weg, rongé d'une tristesse . . .

En den ouden man waarschuwt hij tegen den „Démon, plus beau que Gabriel.” Maar anderen hechten aan zulk een waarschuwing niet. De diepe, duurgekochte zelfdoorgron- ding, die menschen-doorgroning is, heeten ze nog immer „pessimisme” en op eigen redeloos geloof, op eigen blinde verwachting verheffen ze zich als op hun zedelijke superioriteit.

„Tu ne veux voir en moi qu'un mépriseur d'hommes: c'est me faire injure. Je sais parfaitement qu'il y en a de bons, mais à quoi servent-ils? que font-ils? comment agissent-ils? Qu'importe si la conscience soit vive, si le bras est mort? Il y a de certains cotés par où tout devient bon: un chien est un ami fidèle; on peut trouver en lui le meilleur des serviteurs, comme on peut voir aussi qu'il se roule sur les cadavres, et que la langue avec laquelle il lèche son maître, sent la charogne d'une lieue. Tout ce que j'ai à voir, moi, c'est que je suis perdu, et que les hommes n'en profiteront pas plus qu'ils ne me comprendront.”

En al dit mistroostig inzicht nog vóór de daad is gepleegd!

Het inzicht dat we in het vorige hoofdstuk aanwezen in den ganschen tijd en waarvan de achttiende eeuw de grondslagen legde, maar niet de consequenties trok: in het bloot-relatieve van „goed” en „kwaad,” van alle menschelijke onderscheidingen.

En later weer hetzelfde, op hetzelfde verwijt van „pessimisme”:

„Je ne les méprise pas, je les connais. Je suis très persuadé qu'il y en a très peu de très méchants, beaucoup de lâches et un grand nombre d'indifférents.”

Tegenover dezen jongen „cynicus” of „pessimist” staat de oude „idealist,” de republikein naar het hart van Victor Hugo, vol geloof in de menschen, in de deugd zijner partijgenooten, d. i. in eigen deugd. En als Lorenzo hem zegt:

„Prends le chemin que tu voudras, tu auras toujours affaire aux hommes,” dan antwoordt de oude Strozzi: „Je crois à l'honnêteté des républicains” — want hij behoort tot de velen, die nog steeds meenen, dat de menschelijke natuur zich verandert, zich veredelt door het najagen van een doel, door de aansluiting bij een groep, door collectieve idealen, die collectieve ambities beteekenen. Zoo wordt heden ten dage „het Proletariaat” geidealiseerd door de hedendaagsche Strozzi's, omdat het iets begeert te bezitten dat het niet bezit, zonder ooit te hebben bewezen de macht waarnaar het reikt waardiger te kunnen dragen dan anderen het doen. Maar toch is Philippe Strozzi niet geheel een vreemdeling in de zelfonderscheiding en hij heeft het er zelfs verder in gebracht dan vele moderne idealisten met hun onnoozel zelfbehagen. Op den avond dat zijn zonen zijn uitgegaan, om Salviati den beleediger van hun zuster te dooden, peinst hij, alleen gebleven, over de waarde van zichzelf en zijn leven na.

„On croit Philippe Strozzi un honnête homme, parce qu'il

fait le bien sans empêcher le mal — et maintenant, moi, père, que ne donnerais-je pas pour qu'il y eut au monde un être capable de me rendre mon fils en de punir juridiquement l'insulte faite à ma fille? Mais pourquoi empêcherait-on le mal qui m'arrive, quand je n'ai pas empêché celui qui arrive aux autres, moi qui en avais le pouvoir...?"

Maar ondanks deze vleug van zelf-erkenning, krasser dan waartoe de meesten komen, is Philippe Strozzi toch het beeld van den „idealist" die zichzelf niet kent en het leven niet kent, tegenover het troosteloze inzicht van den jongen Lorenzo.

Voor dit inzicht gaf hij het „geluk der braven," geloof in zichzelf en in anderen, gaf hij den schijn van eigen deugd en vlekkeloosheid prijs. Uit het gesprek tusschen Catherine en Marie, zijn moeder en zijn zuster, leeren we wat hij was, uit dat tusschen hem en Philippe Strozzi wat hij werd. ... Un saint amour de la vérité brillait sur ses lèvres et dans ses yeux noirs. Il lui fallait s'inquiéter de tout, dire sans cesse: „Celui là est pauvre, celui là est ruiné; comment faire?" Et cette admiration pour les grands hommes de son Plutarque...!"

Dit van zijn moeder tegen zijn zuster.

En hij van zichzelf tegen Philippe:

„Quand j'ai commencé à jouer ma rôle de Brutus moderne, je marchais dans mes habits neufs de la grande confrérie du vice comme un enfant de dix ans dans l'armurerie d'un géant de la fable. Je croyais que la corruption était une stigmata, et que les monstres seuls le portaient au front..."

Het geloof van den twintigjarige, het oude geloof van de zeventiende eeuw! Maar Lorenzo leerde beter. l'Humanité souleva sa robe et me montra, comme à un adepte digne d'elle, sa monstrueuse nudité."

Maar nog iets schrikkelijks ervoer Lorenzo. Om den

tyran te naderen, moest hij zijn vertrouwen winnen en om zijn vertrouwen te winnen moest hij veinzen verdorven, lichtzinnig en wreed te zijn als Alexander zelf. Als een masker, als een vermomming meende hij het vreemde kwaad over de eigen deugd te kunnen dragen, die deugd daaronder te kunnen dragen, die deugd daaronder ongerept bewaren. Maar ondeugd en deugd groeiden ineen. Veinzende werd Lorenzo wat hij veinsde: „Le vice a été pour moi un vêtement, maintenant il est collé à ma peau.”

Niet straffeloos verduurde Lorenzo de aanraking met het verderf. En is zijn nederlaag niet een bevestiging hiervan, dat elke mensch elke mogelijkheid van elk kwaad in zich draagt — en slechts deugdzaam kan zijn alleen zolang het kwaad hem verre blijft? Als zoo zelfs de besten ontaarden, wie is dan „Jupiter”, wie „Prometheus”?

En voor wie speelt Lorenzo de verleider, dronkaard, moordenaar, lafaard — dit laatste het zwaarste martelaarschap, maar noodig om het wantrouwen van Alexander te overstemmen — sinds hem de Démon, plus beau que Gabriel, van zijn Plutarchus, uit zijn moeders huis verdreef om Florence vrij te maken?

Voor Tebaldeo, den schilder? Hij is het type van den Renaissance-artist, voor hem bestaat alleen de kunst en zijn maitresse. Wat deert hem de tyrannie, zolang de tyran hem opdrachten geeft, wat raakt hem de corruptie? „L’art, cette fleur divine, a quelquefois besoin du fumier pour engraisser le sol qui la porte.” En als Lorenzo vraagt: „Es-tu républicain? Aimes-tu les princes?”, antwoordt hij: „Je suis artiste; j’aime ma mère et ma maitresse.”

Voor wien dan gaf Lorenzo zijn eigen vrede prijs?

Voor den ouden Mondella, den burger uit het echt-republikeinsche hout? Maar zal hij nog morren wanneer de tyran hem straks, als Bindo en zijn vriend, het praedicaat van hof-

leverancier verleent? Voor de republikeinsche aristocratie?

„J'ai bu dans les banquets patriotiques le vin qui engendre la métaphore et la proxopopée."

Voor Pierre Strozzi? Hoe deze hem haat om de daad, die hij zelf had willen plegen, die zijn naam ontluijstert, Pierre Strozzi, die zich met den eenen tyran — den Franschen Koning — tegen den anderen — den Duitschen Keizer, verbindt om zelf te schitteren op de eerste plaats. Ook hem, den ambitieuzen tyrannen-dooder, den pseudo-Brutus, kennen we uit de Renaissance. Minder dan Fiesco, die bezwijkt voor de verleiding van purper en kroon, maar althans de edelste voornemens bezat, zoekt zich Pierre Strozzi te bedienen van de Republikeinsche leus, tot eigen verheffing. Voor Philippe Strozzi, den edelen ouden filosoof? Was hij niet zaliger gestorven in zijn zoete illusiën, schoon onvervuld, schoon treurend en geknakt onder het verlies van zooveel kinderen, dan teleurgesteld en ontgoocheld, al beleefde hij Lorenzo's eerherstel, al werden zijn kinderen gewroken? Voor wie? Voor niemand. En het bitterste: Lorenzo ervaart dit niet daarna, maar hij weet het vooraf. Hij weet dat de menschen laf en kortzichtig zijn, niet verder begeeren dan eigen belang, onvatbaar voor bovenpersoonlijke idealen en verlangens, en toch...

„Mais pourquoi tueras-tu le duc, si tu as des idées pareilles?" Op die vraag van Philippe volgt dan de harts-tochtelijke ontboezeming, die ons de Daad als Lorenzo's laatste realiteit, zijn laatsten levensgrondslag openbaart. In de verwarring van „schijn" en „wezen" ging zijn illusie, ging zijn persoonlijkheid ten onder. Hij noemt zich een skelet, waarin de Daad de laatste levenssprank — „l'ombre de moi-même — ... de Daad „le seul fil qui rattache mon coeur à quelques fibres de mon coeur d'autrefois."

„Je glisse depuis deux ans sur un mur taillé à pic, et ce

meurtre est le seul brin d'herbe ou j'ai pu cramponner mes ongles."

En zoo er, behalve dien drang naar zelfverwerkelijking en de zucht, zich te rehabiliteeren — il faut que le monde sache qui je suis! — nog iets anders is dat hem tot den moord op Alexander drijft, zoo is dat het gevoel van Judith, toen ze Holofernes doodde en op hem haar eigen nederlaag wreekte.

Dit bleef van „Brutus", van „Prometheus" — en waar is de hooggestemde menschheid, jubelend om haar bevrijding, die Schiller zich droomde, die Shelley zag, in de stralende apotheose van zijn Prometheus?

Wat doen de republikeinen, als Lorenzo hun in den avond vóór den moord zijn voornemen aankondigen komt? „...Ils font des armes dans leur antichambre, en buvant du vin du Midi de temps à autre, quand ils ont le gosier sec."

En nadat de daad is volbracht en Lorenzo den ouden Philippe den sleutel komt brengen van de kamer, waar Alexander dood ligt?

„Laisse-moi t'appeler Brutus! O, mes amis, mes compatriotes..." Maar Lorenzo voelt zich, nu hij zelfs niet meer actief kan zijn, nu zijn laatste doelwit hem ontviel, „plus creux et plus vide qu'une statue de fer-blanc."

Ze staan aan het venster. Philippe opent het.

„Ne vois-tu pas un courier qui arrive? Mon Brutus! Mon grand Lorenzo! la liberté est dans le ciel; je la sens, je la respire."

Maar Lorenzo krimpt bij de woorden van den ouden prater: „Philippe, Philippe, ... point de cela, toutes ces paroles me font mal."

En wat de koerier brengt, is een proclamatie, die aan den Florentijn, „noble ou roturier, qui tuera Lorenzo de Medicis, traître à la patrie et assassin de son maître" schatten en voorrechten belooft.

Een ledepop is tot hertog uitgeroepen, eenige dozijnen jonge studenten zijn neergesabeld en de Orde is hersteld, zooals het toen heette en nog immer heet. De republikeinen zwijgen; hun „sac à paroles” is voorloopig uitgeput.

Voor Lorenzo heeft het leven voortaan geen zin en geen inhoud meer. Waartoe zal hij zich dan verstoppen, om aan de moordenaars te ontkomen?

„Cela m’amuse de les voir. La récompense est si grosse, qu’elle les rend presque courageux. Hier, un grand gaillard à jambes nues m’a suivi un gros quart d’heure au bord de l’eau sans pouvoir se déterminer à m’assommer. Le pauvre homme portait une espèce de couteau long comme une broche, il le regardait d’un air si penaud qu’il me faisait pitié; c’était peut-être un père de famille qui mourait de faim.”

Philippe Strozzi protesteert tegen dit „cynisme” — want zulk „idealisme” is onverwoestelijk — eenige seconden later is Lorenzo dood. Een man was achter de deur verborgen. En geen vijand staat bij zijn lijk en zegt zijn lof, als eenmaal bij het lijk van Brutus. De „edelhoedige vijanden” vertoeven waar al de overige illusies zijn! Het woedende volk — in zijn „nobeles verontwaardiging tegen den koningsmoorder” — heeft zich meester gemaakt van zijn lijk — en de nieuwe Hertog, de menigte toesprekend, belooft plechtig.... „de ne jamais s’écarter du conseil et du jugement des très prudentes et très judicieuses Seigneuries....”

Moderne Prometheusopvattingen.

Prometheus de Dwaas.

Met Lorenzaccio is het moderne Prometheus-probleem — het conflict tusschen eenzijdig idealisme en veelzijdig

inzicht — wel gesteld, maar geenszins opgelost, het drama eindigt in een vraagteeken, het is een vraagteeken. En het geslacht dat na De Musset, na en uit de Romantiek volwassen wordt, zal het antwoord niet geven, de synthese tusschen de eeuwige tegenstrijdigheid niet brengen, omdat het er zelf geen behoefte aan hebben zal. Philosophie ontstaat uit nood — en de nooden, want de functies, van het geslacht, waaruit wij-zelf weer geboren zijn, liggen, met zijn belangstelling, op een ander gebied. Om dit eenigszins duidelijk te schetsen, sluiten we aan bij ons hoofdstuk „Het Groote Keerpunt.”

We zagen daar, hoe het eeuwige conflict der tegen-zichzelf-gekeerde Eenheid, na den zelf-inkeer van dat Absolute in den zelf-inkeer van den mensch, onder deze bepaalde categorie, na een laatste tendentie om zich in een collectief dogmatisme op den ouden zedelijken grondslag te „vergeten” — opnieuw verschijnt onder de categorie van het conflict tusschen het collectief dogmatisme op wetenschappelijken grondslag enerzijds en de uitteraard individualistische speculatief-filosofische werkzaamheid anderzijds. We hebben gezien, hoezeer het wetenschappelijke collectivisme in zijn illusies en methoden, in zijn twijfellooze zelfverzekerdheid beantwoordt aan het oude kerkelijk-maatschappelijk dogmatisme en hoe zijn leden, juist als vroeger de leden der oude collectiviteiten, uit het positieve en uniforme der collectieve resultaten een bewijs voor de superioriteit dier resultaten en werkwijzen trachten te putten. Bossuet heeft zijn lezers de „wanorde” in het Protestantisme tegenover de eensgezindheid der Katholieken voorgehouden — Auguste Comte houdt even triomfantelijk zijn hoorders de „wanorde” onder de filosofen, van wier systemen geen twee elkaar dekken, tegenover de „orde” onder de wetenschappelijken voor, waar alle „bevoegden” tot dezelfde

uitkomsten komen. Pascal baseerde de superioriteit van het Christendom hierop, dat het op alle vragen een afdoend bescheid verschaft, Comte en Buckle en al hunne geestverwanten volgen dezelfde redeneering ten gunste van de wetenschap. We hebben reeds getracht de schijnbare superioriteit, waarop die „orde” en die „stelligheid” zouden moeten wijzen, terug te brengen tot een wezenlijke inferioriteit.

Meer en meer neemt, naarmate de negentiende eeuw vordert, de afkeer tegen de speculatieve wijsbegeerte, dat nutteloos bedrijf, 't welk geen uitkomsten biedt, in den geest der menschen toe, en dit beduidt een toenemend collectiviteitsgevoel, met alles wat erbij behoort.

Bij de bespreking der oude collectiviteiten hebben we steeds collectiviteitsgevoel zien samengaan met autoriteitsgevoel, een overmatig hechten aan „bevoegdheid” op elk gebied — daar de autoriteit altijd is de drager, de verkondiger der collectieve idealen en collectieve dogma's. Dit autoriteitsgevoel treedt in het wetenschappelijk collectivisme in minstens zoo hooge mate op als oudtijds in het kerkelijk-maatschappelijke — de plaats van den wetenschappelijk-bevoegde is heel goed te vergelijken met die van den theoloog in de vroegere perioden en het instinct strekt zich hier als steeds ver buiten de enge grenzen van de eigenlijke wetenschappelijke wereld over de gansche samenleving uit. Hoezeer deze soort „wetenschappelijkheid” samengaat met autoriteitsgevoel toont ons het voorbeeld van Duitschland vóór den oorlog. Geen land, dat zóó hoog stond in de bedoelde soort „wetenschappelijkheid”, geen land ook, waar het autoriteitsinstinct zoo sterk ontwikkeld was. Een eigenaardig licht op deze constellatie werpt ook nog het herhaaldelijk (en collectief!) optreden der Deutsche professoren van de meest-uiteenlopende faculteiten, steeds

in dienst van de bevoegde autoriteit. De eene autoriteit, de eene bevoegdheid zal immer voor de andere in de bres springen, daar alle bevoegdheden met elkander staan of vallen. Met het uniform heeft in Duitschland de professor (voor 't oogenblik althans) afgedaan.

De overwinning van het collectief-wetenschappelijke streven over het individueel-wijsgeerige streven beduidt natuurlijk niet, dat de wijsbegeerte niet meer beoefend wordt — het tegendeel is waar, ze wordt nu pas recht „beoefend,” ze ondergaat hetzelfde proces als de levende Christelijke beginselen in de kerkelijke collectiviteiten, ze wordt gedogmatiseerd.

Woorden als „Kantiaan” en „Hegelaar,” die er juist zoo ras-echt-filosofisch uitzien, zijn dus welbeschouwd eigenlijk afkomstig uit een positief-wetenschappelijke, dogmatieke, onfilosofische geestesgesteldheid, van in den grond onfilosofische naturen, die met den mond vol over de „identiteit van zijn en denken,” toch maar niet begrijpen dat men evenmin in Hegels systeem kan kruipen als in Hegels huid!

En wat deze geestesgesteldheid beteekent, realiseert men pas recht als men zich een schilder voorstelt, die zou gaan Van Goghen of Marissen of Israëlsen. Dit laat zich niet denken, maar in de wijsbegeerte, die door den aard van haar individueel-creatieve werkzaamheid de kunst zooveel nader staat dan de wetenschap, zooals reeds Sokrates heeft opgemerkt, kende de afgeloopen periode geen hooger streven dan zich zoo goed (dat is zoo geleerd) mogelijk te adapteren aan wat anderen als hun innerlijke waarheid hebben beleefd en gecreëerd, en dit wijst er wel op in welke mate de echte filosofische geest en de echte wijsbegeerte, als begeerte naar wijsheid, in het moderne wetenschappelijke dogmatisme verloren is gegaan.

Het klimmend overwicht van dien positivistischen geest na en reeds gedurende de Romantiek doet zich natuurlijk ook in de litteratuur zeer sterk gevoelen. Terwijl voor Hebbel het eenig-belangrijke, het eenig-reële is de openbaring van de Idee in Mensch en Menschheid, terwijl hij alle dingen ziet als phenomeen van dat Eene, verkondigt reeds Stendhal (o.a. in „de l'Amour") den lof van de „psychologie cérébrale" en van de „anatomie comparée" als de sleutel tot alle innerlijke raadselen. „C'est à l'anatomie comparée que nous devons demander les plus importantes révélations sur nous mêmes." Ook bij Balzac stoot men telkens op de wonderbaarlijkste fantasieën op het gebied van „causes et effets."

Hebbel schept menschen uit de synthetische Idee. Hij weet het nog niet zoozeer, maar hij gevoelt toch, hoe de eindeloze verscheidenheid van menschelijke daden en aandoeningen te herleiden zou zijn tot de werkingen van het eeuwig, elementair conflict in de tegen-zichzelf-gekoerde Eenheid. „Es ist erstaunlich, wie weit man alle menschlichen Triebe auf einen einzigen zurückführen kann", zegt hij ergens in een zijner dagboeken. Elders heet hij den dichter, den representant van de Wereldziel en eischt dien-overeenkomstig, dat een gedicht „Individuell und sogleich allgemein" zal wezen. Algemeen wil dan zeggen: vertolkend wat de dichter van de Wereldziel in zich heeft verstaan, dat is dus: 's dichters wereldbeschouwing, zijn immanent dogma. Het in dien zin wijsgeerig gedicht is dus niet egocentrisch of wel laag-subjectief — want de „lagere" subjectiviteit van de lyriek heeft Hebbel juist nimmer gewild — het is evenmin zoogenaamd-objectief, het is individualistisch, dat is: hoog-subjectief, als de wijsbegeerte zelf. En de aldus gecreëerde personen zijn dan ook pas Individuen in den waarachtigen zin des woords.

Balzac's personen daarentegen zijn de ongecontroleerde

uitkomsten van picturale waarneming, onverwerkte gevoelsimpressies en overgeleverde moraal, met veel onbewusten voorkeur en tegenzin — aan al hetwelk hij dan voortdurend een schijn van objectieve houdbaarheid op wetenschappelijken, positivistischen grondslag tracht te geven. Heeft hij, om één voorbeeld uit honderden te geven, voor de economie van zijn roman een schilder nodig, die zwijgen kan — zooals in „La Rabouilleuse” — dan zal hij aan de persoonsbeschrijving zonder mankeeren een beschouwing vastknoopen over de geschiktheid van het schildersmetier, om iemand zwijgen te leeren. Moet de zoon van een gierigaard een verkwister wezen — als in „Le Contrat de Mariage” — hij zal dit „verklaren” uit conflicten tusschen vader en zoon in de jeugd van dien laatsten, op algemeen-wetenschappelijken grondslag. Zijn werk krioelt van die uitweidingen, hij kan er niet zonder.

Het verschil tusschen Hebbel en De Balzac is duidelijk het verschil tusschen den volwassen individualist en den mensch in de collectiviteit: de eerste vindt in zichzelf, en in zichzelf alleen, bron en richtsnoer voor het scheppen van zijn karakters — de laatste moet altijd in het dogma terecht-komen, aan de wetenschap steun ontleenen; de eerste is onafhankelijk, want hij weet zich subjectief, de laatste is afhankelijk en waant zich objectief. Het verschil tusschen „immanent dogma” en zg. „objectieve waarheid”, tusschen wijsbegeerte en wetenschap, ligt ook hierin uitgedrukt.

In de hoogmoedige zelf-overschatting van den zich wanenden objectieven kunstenaar boven een ander, die „altijd over zichzelf schrijft” en geen „mensen scheppen kan”, spiegelt zich evenzeer getrouwelijk de hoogmoedige zelfoverschatting van den wetenschappelijke boven den denker, die immers nooit iets „bewijst,” en alles wat hij zegt, maar „uit zijn duim zuigt.” Boven alle „subjectiviteit”

waant zich de „objectieve kunstenaar” verheven en wat hij houdt voor zijn objectiviteit is, gelijk gezegd, een mengsel van directe, ongecontroleerde waarneming, spontane, ego-centrische voorkeur en tegenzin, onverwerkte „wetenschappelijke” noties en overgeleverde, ononderzochte moreele dogma's.

Kwam niet in den grooten Balzac zijn intuïtie als kunstenaar — waardoor hij, of hij het weet dan niet, of hij het wil dan niet, de wijsbegeerte nader staat dan de wetenschap — deze intellectueele afhankelijkheid te boven, zijn personen zouden tabellen, geen karakters zijn.

Toch bewijst de onberedeneerde, overmatige bewondering voor het zoogeheeten mensch-scheppend talent van Balzac in sommigen onzer tijdgenooten, dat deze zelf aan de ware, filosofische zelfonderscheiding nog niet toe zijn en het op zijn allerbest juist hebben gebracht tot het babbelen over „Ideeën-kunst” — dat zij ook nog niet vermogen uit eigen „immanent dogma” louter en alleen menschen te creëren, maar altijd weer steun zoeken aan het kwasi-objectieve, het collectieve dogma van moreelen en vooral van wetenschappelijken aard. En zoo duidelijk mogelijk blijkt dit uit de miskennis en de kleinachting voor dien eenen ideeën-kunstenaar bij uitnemendheid: Shaw — juist het meest van de zijde der zich-zelf-noemende ideeën-kunstenaars!

Shaw, evenals Hebbel, schept zijn menschen uit de synthetische Idee, voert hun handelingen terug op enkele elementaire drijfveeren, die hij als de werkingen van de Life-Force onderkent, krachtens eigen immanent dogma — en zoo dit bewijs noodig ware, dan zou zijn weergaloos-brillant oeuvre het leveren: dat zulk voortdurend demonstreeren van dezelfde grond-trekken nimmer tot „eentonigheid” behoeft te leiden, waar die grondtrekken zich immers voor den scherpzinnige, den denkende, op eindeloos-verscheiden

wijze in eindeloos-verschillende karakters eindeloos vertoonen!

Ook Galsworthy schept mensen uit de synthetische Idee, uit een enkel immanent dogma — al valt dat in zijn romans, door de andersgezinde en andersgetinte beschrijvingen, minder op dan in Shaw's geserreerd tooneelwerk. Elke „Preface” van Shaw is niets dan een exposé van het onderhavige „immanent dogma,” waarvan de dramatisering dan volgt in het stuk-zelf — en dit is de reden, waarom onze hedendaagsche lezers de prefaces overslaan en de hedendaagsche critici, die nog steeds niet verder zijn dan litterair positivisme, er zich van afmaken met een hooghartig gebaar en een half dozijn bêtises. Pas van een wijsgeeriger geslacht zal dezen uit de synthetische Idee scheppenden artisten een ruimer, dieper belangstelling ongetwijfeld te beurt moeten vallen.

Buckle, Taine, Renan en hun nasleep hebben zich, zooals we weten, tot woordvoerders en propagandisten van het litterair positivisme gemaakt, Zola werd er een der grootmeesters van, maar zelfs de zoo anders-gezinde, zich in vele opzichten bij den geest van Hebbel aansluitende Ibsen toont in „Spoken”, in „Peer Gynt”, in „Brand”, in „Rosmersholm” hoezeer hij onder de beking is geweest van dat alles-verklarend positivisme.

En hoezeer begrijpelijk is dit algemeene enthousiasme voor Comte en voor Darwin als we ons rekenschap geven van het fascineerende dat er wel moest uitgaan van zooveel pas-ontdekte waarheden en wetten, waarmee men zelf zóó volop tevreden is, als antwoord op alle vragen en verklaring van alle raadselen, dat men zich geen individuen, geen geslachten kan denken, die niet daardoor bevredigd worden. Hoe meer men zelf naar stelligheid dorst, d. w. z. hoe dogmatischer men is, hoe minder men tegelijk de andere

nooden van anderen begrijpen kan. Voor Auguste Comte en zijn geestverwanten zijn godsdienst en metaphysica niets dan de kinderkwaltjes van een onvolgroeid geslacht, de liefhebberij van onvolgroeide individuen, kwezels en vrouwen. Want zij kennen het verlangen naar Eenheid evenmin als het heimwee naar het Begrip; en wat zij niet begeeren is minderwaardig. De redeneering van alle dogmatici in alle tijden.

Niemand ontkomt aan de suggestie — het is een algemeene verrukking. De menschheid heeft een nieuwen sleutel in handen gekregen, op alle tot dan onwrikbaar gesloten vertrekken wordt hij beproefd en ziet, o wonder, o vreugde, alle sloten springen los, als bij tooverslag, de gesloten vertrekken, de duistere gewelven gaan wijd open en stroomen vol licht. Het gaat overal op, het klopt, het „bewijsmateriaal” golft in stroomen van alle kanten aan, het is bewezen.

Is er krasser bewijs noodig, dan dat een sleutel op alle sloten past voor een geslacht dat, toegerust met alle hoedanigheden, maar van ééne verstoken, nimmer zal beseffen, dat alle sleutels op alle sloten passen omdat Slot en Sleutel één zijn!?

In de litteratuur projecteert, we zeiden het al, het wetenschappelijk positivisme zich tot realisme en naturalisme. De „psychologie cérébrale,” de „sociologie,” de „anatomie sociale” moeten, toegepast op de menschelijke natuur, op de menschelijke hartstochten, daar evenzeer als elders, onfeilbaar brengen tot het blootleggen van die „invariables lois naturelles,” welke voor Fourier de grondslagen tot zijn phalanstères zijn geweest.

Het gansche leven wordt beheerscht door een aaneenscha- keling van „causes et effets,” en in zijn grondslagen afdoend

verklaard door „milieu,” klimaat, heriditeit, economische verhoudingen en nog veel meer van dien aard.

Wat er bij dit totaal ontbreken van zelfonderscheidend Begrip van de zoogeheten „wetenschappelijke” psychologie moet terechtkomen, blijkt nergens duidelijker dan in een boek, dat we in verband met ons speciaal onderwerp niet zwijsend voorbij kunnen gaan. We bedoelen „La foule criminelle” van Scipio Sighele, 't welk tegen het einde van de vorige eeuw ook hier te lande nogal opgang heeft gemaakt en dat geheel is gebaseerd op den uitgesproken voorkeur voor, ja, de verheerlijking van het positivisme naar Auguste Comte. Het werk behandelt het onderscheid tusschen de handelingen, in sommige, bepaalde gevallen, van den mensch als individu en die van den mensch in de collectiviteit — onderscheid waarop onze gansche onderhavige arbeid is gebaseerd — de schrijver gaat daarbij uit van de stellingen van Spencer en van Comte, „que la société humaine doit être considérée comme un seul homme, qui ait toujours existé.”

In dit met de kenmerkende pompeuse pedanterie der moderne wetenschappelijken geheeten „Spenceriaansch axioma” treedt wel duidelijk de geest naar voren van een geslacht, dat de wijsbegeerte van Plato als „rêveries inutiles et dangereuses” ter zijde heeft geschoven — van hem, die gezegd heeft, dat een „niet onderzocht leven niet levenswaard is” — en waarin dan ook alle zelfkennis en alle historisch begrip verloren ging. Hoe anders kon het Spencer — die over menschen als over „bouwsteen” pleegt te spreken! — zoo volkomen zijn ontgaan, dat alle machtige, geestelijke conflicten, waarvan de historie gewaagt, symptomen zijn van een fundamenteel, onoverkomelijk en onverzoenlijk verschil in bouw en functie tusschen Individu en Collectiviteit? In eenzijdig dogma-

tisme zich blind starend op een witteraard gebrekkige en onvolledige „objectieve kennis” van „de natuur”, vergelijkt de wetenschappelijke psycholoog den mensch naar believen en naar hartelust met bouwsteen, polypen en koraalriffen en het poovere en ontoereikende van deze „objectieve methode” springt pas recht in het oog, als er over gecompliceerde menschelijke roerselen, impulsen, daden en handelwijzen wordt gesproken, ten opzichte waarvan het „begrijpen” zich pas recht duidelijk doet kennen als „zijn”. Hoezeer Sighele nog steeds in dezelfde geestessfeer vertoeft, hoezeer het ook hem aan zelfonderscheidend Begrip ontbreekt, komt al dadelijk en zéér karakteristiek aan den dag in zijn vergelijking tusschen Schopenhauer eenerzijds, Spencer en Comte anderzijds. „Schopenhauer affirme que le monde est un macanthrope et par cette seule parole dérivée du grec, il exprima la même pensée que Comte et Spencer,” zegt hij — maar het curieuse ligt in wat voorafgaat: „En effet, la philosophie de Schopenhauer, bien qu’elle renferme des pages splendides dictées par une méthode positive, est cependant théorique et à priori, tandis que celles de Spencer et de Comte sont basées sur l’observation et sur l’expérience. Le point de départ est donc différent, mais le but atteint est le même.” Hoe zuiver vertoont zich hier het beeld van den bevangen geest, die een simpele waarheid rakelings voorbijgaat en toch niet vermag op te merken, door zijn anderen bouw, in verband met zijn andere functie: het „apriorisme” van Schopenhauer en de „observation et expérience” van Comte en Spencer brengen in dezelfde periode tot dezelfde uitkomsten en nóg begrijpt degeen die het opmerkt niet, dat alle „observation et expérience” niets kan zijn, nooit iets anders is dan de zelfprojectie van het zoekende Ik, dat alleen vermag te zien wat het al weet en niets dan eigen spiegelbeeld, eigen immanente waarheden.

terugvindt in „de verschijnselen”, in de zoogenaamd objectieve ervaring, waarvan hij dus ook niets leert dan die eigen immanente waarheden te formuleeren! Ware het anders, hoe zouden — niet ééns maar steeds — „apriorisme” eenerzijds en „observation et expérience” anderzijds tot dezelfde uitkomsten kunnen voeren?

Op het „axioma” van Spencer bouwt Sighele voort, maar hij weet toch al wel, dat het niet altijd opgaat in zijn volle rigorisme — dat collectiviteiten niet steeds zóó getrouw de eigenschappen der samenstellende individuen spiegelen, als Comte en Spencer het hebben gezegd, daarom keert hij nog eens tot de (volkomen ontoereikende en onlogische) vergelijking met de bouwsteen terug en verklaart dat „non seulement l'homogénéité, mais aussi l'union organique est nécessaire entre les unités, afin que l'agrégat qu'elles forment reproduise leurs caractères.”

En deze homogeniteit, deze „union organique” vooral, zou dan bestaan tusschen . . . de leden eener familie of de individuen „qui appartiennent à la même classe de la société.” Zulk een „agrégat” moet een „organische eenheid” heeten! Ziedaar nog eens weer de oude maatschappelijke distinctie, de oude indeeling in kunstmatige groepen, als „werkelijkheid” voorgesteld, welke steeds door het Begrip — reeds door het onvoldragen begrip van het Humanisme — zijn en worden als onwerkelijk verworpen, plaats maken moeten voor de groote, diepe fundamenteele verschillen tusschen Geest en Geest, tusschen „Platonisch” en „Aristotelisch” temperament, tusschen „Man of Fact” en „Man of Idea”, tusschen „Eenheidzoeker” en „Eenheidschuwer”, „La foule est, en effet, un agrégat d'hommes hétérogène par excellence, puis qu'il est composé d'individus de tous les âges, des deux sexes, de toutes les classes et de toutes les conditions sociales, de tous les degrés de moralité et de culture.”

Men ziet het, geen van de groote, reële, intellectuele en zedelijke onderscheidingen tusschen menschen en menschen wordt ook maar genoemd, wordt ook maar gevoeld. Want „moralité” en „culture” zijn hier, zoo goed als elders „intelligence”, „bon sens”, „crime”, „coupable”, „innocent”, uitsluitend in de plat-conventionele, praktisch-juridische beteekenis genomen, zonder een spoor van critisch (zelf-critisch) onderzoek naar den zin en de draagwijdte dier woorden, welke toch de grondslagen vormen voor het gansche werk! Inderdaad, men kan niet zeggen, dat de wetenschappelijke psychologie zich aan „rêveries dange-reuses et inutiles” heeft schuldig gemaakt.

Bedenklijker nog is, dat zelfs de onmiddellijke objecten van het onderzoek-zelf — de impulsen van de massa — niet eens worden „in factoren ontbonden”: noch „l’amour de la patrie” — „qui depuis les 300 des Thermopiles aux derniers martyrs de l’indépendance italienne, forme, pour ainsi dire, dans l’histoire une route sacrée” — noch de „crime politique”, waarmee simpel-weg alle revolutionnaire gewelddaden worden aangeduid, heeft de „psycholoog” in hun wezenlijke beteekenis geanalyseerd. Ze staan als „goede” en „slechte” massa-impulsen tegenover elkaar, als in het brein van den eerste den besten „maatschappelijke steunpilaar”.

Waar derhalve de redelijke onderscheidingen, die het pure begrip creëert, zoo volkomen ontbreken, waar, naarmate er van gecompliceerder uitingen en impulsen sprake is, minder hulp kan worden verwacht, van „les lois fatales d’arithmétique psychologique” — en de natuurwetenschappelijke objecten — polypen, koraalriffen en steenen — dan tegelijkertijd ook minder doordachte, werkelijke, zuivere analogieën bieden — daar moet de psycholoog, om de fictie van zijn „objectiviteit” overeind te houden, wel zijn toevlucht nemen

tot de ondoordachte en onwerkelijke analogie: de steeds netelige metafoor!

We moeten hier wel onderscheid maken tusschen de argumentatieve en de illustratieve metafoor. De laatste is eenvoudig een verhelderende toelichting op wat uit het zuivere begrip is ontvouwd en gedemonstreerd, als hulp aan den lezer, of als versiering bedoeld en ten slotte dan ook volstrekt niet onmisbaar. De groote filosofen hebben nooit bezwaren gehad tegen de illustratieve metafoor: Spinoza maakt er telkens gebruik van „tot een voorbeeld” en Kant geeft zelfs ergens een soort van verontschuldiging, dat het karakter van zijn werk ze niet steeds en nooit in ruime mate gedooft!

De argumentatieve metafoor echter moet dienst doen om iets te „bewijzen”, dat uit het begrip niet bewezen kan worden en niet bewezen is — ze is de misleidende, niets-zeggende, schoonklinkende gelijkenis, die men, zooveel men wil, van den kansel en in de politieke vergadering kan gaan hooren en Sighele, die immers nooit iets „à priori” beweert, maar alles fundeert op „expérience et observation”, maakt er een overvloedig gebruik van, ’twelk de ontoereikendheid van de „méthode positive” in het gebied der menschelijke roerselen en impulsen duidelijk ineens weer in het licht stelt.

En aldus kan hij dan, vastgebonden aan het dogma van Spencer als een geit aan zijn paaltje, niet bij machte zich daaromheen vrijer te bewegen dan het hem toegemeten touw gedooft, ondanks flitsen van inzicht, niet verder komen dan het „vormloos vermoeden” van een simpele waarheid — die hij telkens rakelings passeert, die hem telkens rakelings passeert — dat elke collectiviteit in wezen is „une foule criminelle” (juist omdat geenszins op deze eenvoudige wijze „les caractères de l’agrégat sont déterminés par les caractères des unités qui le composent”) en

dat zulk een „foule” volstrekt niet in grooten getale vereenigd behoeft te zijn, om door „imitatie-zucht”, „suggestie” en „psychische besmetting” krachtens spitsvondige kans- en andere berekeningen, tot misdrijven te komen, — maar dat ze dit reeds uitnemend kan en doet in de personen van hare vertegenwoordigers, gelijk ons Versailles met onmiskenbare duidelijkheid leert. Te denken, dat deze gansche barbaarsche santekraam, deze heele „arithmétique psychologique” gemist had kunnen worden bij een fundamenteel inzicht in de fundamenteele inferioriteit en potentieele misdadigheid van elke collectiviteit.

Doch hetzelfde „positief-wetenschappelijke” instinct, hetwelk we in een vorig hoofdstuk als in den grond „maatschappelijk” hebben trachten aan te toonen en dat dan ook, naar we reeds zagen en nog duidelijker zullen zien, voortdurend grondslag tracht te worden van min of meer omvattende organisaties, staat uitteraard, bij Sighele zoo goed als bij Spencer, dit inzicht en daarmee het besef van de fundamenteele tweespalt tusschen Individu en Collectiviteit in den weg. En de „gebonden” intelligentie verschaft ook hier de formule aan het immanent instinct: Sighele heeft wel opgemerkt, dat de groote gedachten van hervormers en wijsgeeren door de „foule” van hun tijd verworpen worden, maar hij heeft er dit uitsluitel op gevonden, dat het juist recht goed is, wanneer pas langzamerhand de groote gedachten gemeengoed worden en de (door hem-zelf gecursiveerde!) allerlaatste zin van zijn werk leert ons, dat „le despotisme de la majorité se réduit au despotisme des idées géniales, quand l'application en est opportune et mûre” — nadat hij ook reeds in den aanvang heeft beweerd, dat „Le fond des idées que nous méprisons aujourd'hui comme trop communes, parce qu'elles courent sur toutes les

bouches, est donc formé des intuitions — autrefois miraculeuses et maintenant vieilles des philosophes de l'antiquité; et les lieux communs des discours les plus ordinaires ont commencé leur carrière comme étincelles brillantes d'originalité."

Ware van dit alles ook maar iets werkelijk waar, de vijandschap tusschen redelijk Individu en redelooze Collectiviteit zou inderdaad een fictie wezen, doch het zelfonderscheidend Begrip voert ook hier tot andere uitkomsten; niets van de „idées géniales” der groote denkers en hervormers blijft er na het proces van verstarring en dogmatiseering, 't welk we in den breede omschreven, in de menigte over dan hun doode formule, hun spotvorm en tegendeel, waarvan de collectiviteiten zich wel bedienen moeten, daar ze zelf niet tot creëren bij machte zijn. Want alle creatie is zelfherkenning, zelfonderscheiding van het absolute, dat zich juist in de collectiviteiten vergeet. En wanneer dan ook die „idées géniales” door hun „duisterheid” of door hun ongeschiktheid om tot „idées utiles” te worden verwerkt, aan dat proces ontsnappen, dan kunnen ze ook nooit tot gemeenplaatsen worden — zooals de aphorismen van den „duisteren” Heraklitus en de uitspraken van Plato wel bewijzen.

Maar welk een chaos in een geest, die „la foule” demonstreert als licht tot misdrijven geneigd en uitteraard inferior — en tegelijkertijd (pour les besoins de la cause!) de „majorité” bij uitstek aangewezen acht om de geniale gedachten der groote denkers en hervormers ongeschonden te bewaren en op het geschikte oogenblik toe te passen! Deze „chaos” heerscht overal, waar het onderscheidend regelend Begrip, het „cogitare” in de opvatting van Augustinus ontbreekt — en menig „wetenschappelijk” werk dankt zijn „geleerd” aanzien uitsluitend aan den chaos in

het brein van zijn maker. Want perfectioneeren is simplifiëren, of het vulkachels dan wel gedachten betreft.

Inmiddels is Sighele's slot-uitspraak — door hem zelf, blijkens den nadruk, dien hij erop legt, terecht als fundamenteel gevoeld — ook voor ons het kardinale punt van de gansche bewijsvoering en van den geestestoestand, door die bewijsvoering weerspiegeld. Zij is de erkenning, de verheerlijking van de collectiviteit, ingeschapen door de democratische, min of meer „socialistische” gezindheden van den tijd, de spitsvondige, vernuftige redding van het essentieele in het Spenceriaansche dogma — 'twelk als „wetenschappelijke grondslag” van die gezindheden nog dienst moet doen, zelfs waar toch reeds een begin van vermoeden omtrent het fundamenteel verschil tusschen „individueelen mensch” en „mensch in de collectiviteit” voorhanden is!

Ze formuleert tegelijkertijd — die slot-uitspraak — de opvatting der wetenschappelijken van het Prometheus-probleem, hun beoordeeling van Prometheus, die is en moet zijn een veroordeeling, bij deze algeheele miskenning der werkzaamheid van het persoonlijke, creatieve intellect, van de werkzame, tegenstrevende persoonlijkheid.

In zulk een systeem is het levende individu even volkomen uitgeschakeld als in een systeem, dat op Openbaring en Absolutisme berust. Het „Soyons Soumis” van Bossuet is vervangen door Comte's „Que c'est doux d'obéir”, 'twelk met eindelooze variaties in alle mogelijke moderne collectiviteiten dienst zal doen.

Voor de dragers van het oude, nationale, kerkelijk-maatschappelijk dogmatisme was Prometheus een misdadiger, die zich vergreep aan de goddelijke wetten in hunne aardsche vertegenwoordigers — voor de dragers van het moderne internationaal-wetenschappelijke dogmatisme is Prometheus een dwaas, die — en dat nog wel zonder eenige

officieele bevoegdheid! — de hand wil uitsteken naar de „invariables lois naturelles”, waardoor immers ook de mensch en zijn leven zoo onwrikbaar worden beheerscht!

Moderne Prometheus-opvattingen.

Prometheus de Dwaas.

(Vervolg.)

We hebben echter gezien, dat in een periode van overwegend wetenschappelijke gezindheid de menschheid niet zoo maar louter „voor de wetenschap” leeft, maar dat al zijn overwegingen en inzichten, plannen en projecten het kenmerk van zijn wetenschappelijke gezindheid dragen. Zal hij in zulk een periode streven naar het vormen van een nieuwe collectiviteit, dan zal dat er ook een op wetenschappelijken grondslag wezen. Zoo is het dan ook met de door de negentiende eeuw voortgebrachte nieuwe collectiviteit, de socialistische collectiviteit, inderdaad gesteld. De „Internationale” draagt in al haar geledingen de kenmerken van het internationaal wetenschappelijk collectivisme en stemt in haar wezen en doeleinden volkomen overeen met de oude kerkelijk-maatschappelijke collectiviteiten. Het eigenaardige en misleidende is hier echter, dat haar leden verstrooid zijn over de bestaande nationale collectiviteiten en ten opzichte daarvan in de minderheid en in de oppositie verkeerend, in schijn de rol van „Prometheus” spelen. Louter in schijn — naar we hopen aan te toonen, maar die schijn wel zóó bedrieglijk, dat schier niemand aan de van het Prometheus-beeld uitgaande suggesties en attracties ontkomen is.

Zoo ontstaan dus, parallel aan elkander, de twee nieuwe collectiviteiten, welke de negentiende eeuw heeft voortge-

bracht, de niet-strijdbare wetenschappelijke, die de vroegere kerkelijke vervangt, de strijdbare Internationale, die de vroegere nationale vervangt, gemeenschappelijk uit de in een voorafgaande periode gecreëerde wijsgeerige gedachten, krachtens precies hetzelfde proces van verstelling en stremming, waardoor eenmaal de Middeleeuwsche kerk uit de oorspronkelijk-Christelijke gedachte ontstond. De professor is in die constellatie de theoloog, de wetenschap is de theologie van de negentiende eeuw — de kerkelijke theologie en haar verkondigers tellen dan immers nauwelijks meer mee...

In het vorig hoofdstuk hebben we de progrès-gedachte van Comte trachten te doen zien als de verstarring van Hegel's Proces-gedachte. Voor Hegel is het Proces, is de Beweging eindeloos, eeuwig, het Leven zelf, voor Comte is al het aan eigen tijd voorafgegane een proces, een ontwikkelingsgang met de filosofie positive als definitief resultaat en besluit.

Volkomen op dezelfde wijze heeft Marx uit Hegel's „Widerspruchslogik” zijn dogma van den klassenstrijd afgeleid — eveneens met dien verstande, dat voor Hegel de „Widerspruch” de grondslag, het wezen, de inhoud des levens is, eeuwig en eindeloos als het leven zelf, terwijl Marx, juist als Comte in zijn categorie, de opheffing van die Widerspruch van bepaalde handelingen door bepaalde klassen volgens bepaalde lijnen in het uitzicht stelt. Deze beperking van de Proces-gedachte daar, en van de Widerspruch-gedachte hier, is er dus welbeschouwd evenzeer de vernietiging van, als de Middeleeuwsche dogma's en voorstellingen het waren van de Christelijke onderscheidingen, gedachten en symbolen.

Aldus is het ontstaan van de modern-socialistische organisatie, de Marxistische collectiviteit een merkwaardige

bevestiging van wat we van het begin af over ontstaan en wezen van collectiviteiten hebben aangetoond. In hun onmiskienbaar streven naar religieuze vervoering en metafysische verdieping vertoonen de systemen van Saint-Simon, Fourier en Proudhon, naast de elementen van wetenschappelijk dogmatisme, evenzeer de elementen van primitief Christelijk gevoel, doch ontdaan van den redeloosgeworden verstervingswil. De geest van het Saint-Simonisme is door een der beroemdste Saint-Simonisten, namelijk Heine, in allen eenvoud aldus geschetst:

„Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.“

Overal klinkt duidelijk het verlangen naar rechtvaardigheid, broederlijkheid, algemeene menschenliefde, maar ook naar levensvreugde in volle vrijheid. De mogelijke verzoening van wat zoo lang vijandig aan elkaar is geweest, Christelijk ideaal en Grieksch ideaal, Deugd en Vreugd, oefent op de scheppende geesten van de Romantiek, Heine, George Sand, Chopin, De Musset een machtige bekoring uit — maar ditzelfde verhevene en rechtvaardige staat, als alle zuiver idealisme, het verkrijgen van bepaalde materiele resultaten en voordeelen in den weg. Deze worden door haat, niet door liefde verkregen, want ze moeten anderen ontworpen worden, deze worden niet door droomende enkelingen, maar door een actieve, van haat bezielde massa bereikt.

Karl Marx komt de eer toe, die hatende actieve massa te hebben gevormd, hij kan derhalve de Luther of wellicht eerder nog de Calvijn van het socialisme worden genoemd.

En zooals we indertijd zeiden, dat de Reformatie niet met het optreden van Luther begint, maar daarmee eindigt, zoo kunnen we nu zeggen dat het Socialisme in den ideëelen zin niet begint, maar eindigt op het tijdstip van het beroemde

Marxistische manifest, den machtigen oproep aan de Proletariërs aller Landen. De zoogenaamde voorloopers, Hieronymus van Praag, Johannes Huss en hun eenzame geestverwanten waren inderdaad de eenige dragers der zuivere reformatie-idealen, de zoogenaamde voorloopers, Saint-Simon en Fourier waren de eenige dragers der zuivere individualistisch-socialistische idealen. Met Luther was het uit, met Marx is het uit. Elke poging om in een organisatie idealen te verwerkelijken, doodt die idealen en maakt ze tot hun spotvorm en tegendeel: collectieve belangen.

Zal die collectiviteit zich vormen en consolideeren, zal ze het individu geheel en al absorbeeren, dan geldt ook voor haar de vaker geciteerde uitspraak van Nietzsche, dat een Volk (= collectiviteit) niet kan leven en blijven leven, zonder te „waardeeren” en wel anders te waardeeren dan de „buurman” waardeert.

De behoefte ontstaat dus aan een scherpe grens (distinctie) tusschen eigen en andere collectiviteiten, hier te meer, waar geen landsgrenzen, rasgrenzen die rol van merkteken vervullen kunnen.

Er is bovendien behoefte aan een leer, een dogma, waardoor het gemeenschappelijk streven dien schijn van bovenpersoonlijke noodzakelijkheid en belangeloosheid verkrijgt, die den belanghebbende doet vergeten, dat hij slechts opkomt voor zijn belang (zooals de ficties van het Heilig Recht en de Heilige Orde den maatschappelijken steunpilaar doen vergeten dat hij opkomt voor zijn geldkast) en die den niet-belanghebbende meelokt in de strijdende gederen. Doch dit steunende dogma, die leer kan niet uit de versmadelijke „Christelijke ideologie” afkomstig zijn, noch uit de moraal-filosofie, die immers evenzeer voor den „wetenschappelijke” een „overwonnen standpunt” is, ze moet van wetenschappelijke herkomst wezen, slechts daarvoor zijn

de moderne koppen en kopstukken toegankelijk. En de zoo geliefkoosde ontwikkelingsgedachte mag er allerm minst aan ontbreken.

Dat noodzakelijk grensbepalend dogma is de fictie van den klassestrijd.

Die leer, welke het streven naar de vervulling van bepaalde stoffelijke eischen en oogmerken een schijn van bovenpersoonlijke noodwendigheid verleen moet, is het Historisch Materialisme.

Beide produceerde de geest van Marx; krachtens zijn bouw en functie, beide zijn geboren uit de eeuwige nimmerfalende instincten van den machtigen organisator, niet uit het scheppend Begrip van den dialecticus. Hoezeer de behoefte aan — en derhalve het ontstaan van — zulk een algemeene leer, die voor de leden van een organisatie de persoonlijke, innerlijke waarheid der volslagen individuen uit het dan verstreken tijdperk vervangen moet — samenhangt met het ontstaan eener organisatie, blijkt uit voortbrengselen als de „Christelijke Topografie” van Cosmas Indicopleustes, in het midden van de zesde eeuw, als een „wetenschappelijke” objectieve bevestiging van kerkelijke dogma’s gegeven, en uit de met hetzelfde oogmerk geschreven, aan dezelfde behoefte beantwoordende „Politique tirée de la Sainte-Ecriture” van Bossuet. Op deze „bewijsvoeringen” konden zich de getrouwe Katholieken in de polemiek met geleerde ketters beroepen — juist zooals zich de socialist van de leer van Marx bedient, en zich daarbij nog verbeeldt, dat hij „objectief” en „wetenschappelijk” is boven den gevoels-socialist, als had hij ooit het gemeenschappelijk dogma aan zijn persoonlijk inzicht en zijn persoonlijk bevinden getoetst en gecontroleerd!

Dit wil niet zeggen, dat het „Historisch Materialisme” niet „houdbaar” zou zijn — de gedachtekracht en de

scherpzinnigheid van een man als Marx staan ons borg, dat we in zijn systeem-van-wereldbeschouwing een in-zich-zelf sluitend geheel bezitten. Maar zulk een geheel is ook Bossuet's „Politique tirée de la Sainte-Ecriture” en Cosmas' „Topografie”. Noch tegen het eene, noch tegen het andere stelsel kan men redelijkerwijs argumenteeren — daar ze, als alle theologische systemen, aprioristisch en dogmatisch zijn, inkleedingen van immanente instincten en hartstochten. Men aanvaardt ze, of men verwerpt ze, zonder meer. Hoezeer dit waar is, toonde ons de geschiedenis van Lamennais, die naar zijn eigen vierboekig „bewijs” voor de onbetwistbare superioriteit en autoriteit van de Katholieke kerk niet meer omkeek toen hij ontdekte, dat hij zijn democratische sentimenten slechts per abuis voor Roomsche sentimenten had aangezien, in de algemeene geestelijke verwarring dier periode, welke we eerder hebben geschetst.

Het historisch materialisme wordt dus de theologie van het Socialisme en evenals de oude theologie, is het ook een Janus met twee aangezichten. We zeiden het eerder, niet voor den geloovige, maar voor den ongeloovige, voor de polemiek en de apologie werden vanouds de theologische subtiliteiten ten toon gespreid, van den geloovige eischte men niets dan rechtzinnigheid, geen andere „bevoegdheid” dan die bij het prevelen der belijdenis-formule blijkt. Den twijfelende, den spotter, sloeg men met geleerdheid en spitsvondigheid om de ooren en op den mond. Zoowel Pascal als Bossuet hebben „bewezen” dat de eenvoudigste Katholiek, krachtens de zuiverheid van zijn „lumières naturelles” superieur is boven den geleerdsten ongeloovige! Zoo vervangt ook het „onvervalscht proletarisch sentiment” in het socialisme de subtiële en pompeuse ingewikkeldheden, waarmee de wetenschappelijke Marxist zichzelf en anderen leert goochelen, voornamelijk ten behoeve van propaganda

en polemiek tegen andersgezinden, en die hij, als goed lid van een gezonde collectiviteit, aanneemt en napraat op het gezag van den Meester, de Autoriteit.

Wat de fictie van den klassestrijd betreft, deze dekt volkomen de oude fictie van het nationalisme. In tijden van individualistisch-pantheistische bezinning worden, tegenover de diepe fundamenteele overeenkomsten en de diepe fundamenteele verschillen tusschen mensch en mensch, de onbeteekenende bijkomstige verschillen tusschen volk en volk nauwelijks van eenig belang geacht. Alle geestelijke stroomingen, alle neigingen en conflicten, alles wat machtig en waarachtig is, wordt dan als „internationaal” gevoeld. We toonden dat aan bij de bespreking van Renaissance en achttiende-eeuw, die dan ook beide cosmopolitisch voelen. Doch diezelfde onbeteekenende nationale verschillen worden tot geweldige werkelijkheden opgeblazen in tijden van collectief dogmatisme op nationalen grondslag. Eenerzijds werkt hier een geslotenheid voor wat werkelijk tusschen mensch en mensch overeenkomt en verschil uitmaakt, anderzijds het collectieve distinctie-instinct, dat steeds streeft naar zoo scherp mogelijke verschillen tusschen eigen en andermans collectiviteit, om de redelooze en willekeurige splitsing in nationale collectiviteiten een natuurlijk, redelijk, noodwendig aanzien te geven. Bij al dat praten over „onzen volksaard” hebben willekeur en fantasie — en vooral „les besoins de la cause” — zóózeer vrij spel, dat men, telde men de in verschillende geschriften opgesomde „Hollandsche karaktertrekken” bijeen, tot de conclusie zou komen, dat de Hollander (en de Engelschman en de Franschman en elk ander „man”) alle mogelijke menschelijke eigenschappen bezit, wat ook inderdaad zoo is, maar wat degenen, die over een bijzonderen Hollandschen Volksaard oreeën, juist niet bedoelen! Reeds een opper-

vlakke vergelijking tusschen de belangrijke producten der moderne Europeesche letterkunde toont, dat de „nationale verschillen” bij de groote eeuwige-menschelijke drijfveeren en conflicten als een kaarsje zijn bij de zon. Op dat kaarsje echter staren al degenen zich blind, die voor het zonlicht van het redelijk inzicht gesloten zijn.

Dezelfde drang nu om de in nog hooger mate ongegronde, de volkomen fictieve verdeling in klassen en de tot beperkte doeleinden ondernomen „klassestrijd” als een (wetenschappelijk-vastgestelde) realiteit en noodwendigheid voor te stellen, inspireert den socialist zijn fantasieën over een speciaal „proletarisch rechtsgevoel”, een proletarisch bewustzijn, ja, een complete „proletarische psyche”, en, evenals de „volksaard”-fantasten, borduurt hij op zijn fictie alles wat het oogenblik eischt en wat den flauwsten schijn van aannemelijkheid vertoont. Als den ouden theologen, is het dezen modernen theologen slechts om „rechtzinnige” conclusies, niet om zuivere bewijsvoeringen te doen.

Tot in de kleinste bijzonderheden laat zich de overeenkomst tusschen de oude nationale en de moderne internationale collectiviteit uit deze beide hoofdpunten doortrekken. We zeiden indertijd, dat de „verstarring” van gedachte tot dogma zich o. a. aan ons voordoet als een verwarring van middel en doel: de primitief-Christelijke gemeenschap is een vereeniging van menschen, die al tezamen en elk voor zich een individueele heiliging beoogen, zij is een middel; de Middeleeuwsche Kerk kent geen streven meer dan eigen verheerlijking en eigen instandhouding, zij heeft zichzelf ten doel en offert daaraan de individueele heiliging het eerst en het grift op. Juist zoo „De Partij”. Terwijl het oorspronkelijke, het gevoels-socialisme een gemeenschap van goed-willende individuen wilde zijn, die zoowel naar individueele volmaking als naar hervorming der onrecht-

vaardige maatschappelijke verhoudingen streefden, werd „De Partij” haar eigen doel en werd aan de macht en grootheid van „De Partij” datgene het eerst en het grifst opgeofferd, waarvoor ze heet te zijn gesticht: vrijheid en rechtvaardigheid. Met welk een snijdend sarcasme vertoont Ibsen in „De Volksvijand”, in „De Bond der Jongeren”, in „De Steunpilaren” den sociaal-democratischen journalist, die voor „De Partij” de hoogste, de edelste belangen zonder aarzelen vertreedt en ziet vertreden.

Evenals de Kerk, slaat „De Partij” een al te grooten persoonlijk ijver, een al te fellen drang naar individueele volmaking, eerder met wantrouwen dan met welgevallen gade. „Pas trop de zèle” was het parool van de Katholieke Restauratie — het is evenzeer het parool van de socialistische collectiviteit. De jonge seminarist, van wien Stendhal vertelt in zijn „Le Rouge et le Noir”, die het hoogste cijfer in dogmatiek (en wil men het nog rechtzinniger?) behaalt, wordt met een zeker wantrouwen aangezien.

Een nieuw moment in de vorming der „Eerste Internationale Collectiviteit” is de drang naar wetenschappelijkheid. Lieden voor wie „Marx” niets dan een idool is en „Hegel” niets dan een klank, hebben niettemin de constante behoefte, Marx als „leerling van Hegel” den volke te presenteerden — en dit maakt een te zonderlinger indruk, als men weet dat heel Europa — reactie en revolutie — zich in den tijd, waarin Marx opgroeide, leerling van Hegel kon noemen en dat b.v. in Toergenjef’s „Vaders en Zonen” en de „vaders” en de „zonen” met onaantastbare Hegelische argumenten komen aandragen! Zoo kan men ook wel zeggen dat Bossuet een leerling van Jezus Christus was — maar er is met dat al bitter weinig overeenkomst tusschen het Evangelie van Jezus Christus en het Evangelie van Bossuet. Trouwens, we zagen het, dat geheele „leerling”-schap is een

term zonder inhoud, hier letterlijk slechts „pour épater le bourgeois.”

Zou men nu willen vragen, hoe dan de geestdrift van zoovele groote menschen, de algemeene geestdrift gedurende een zekere periode voor het Socialisme te verklaren is, dan ligt het antwoord opgesloten in een vergelijking tusschen de positie der nieuwe socialistische collectiviteit te midden van de bestaande nationale collectiviteiten en de positie van de Kerk gedurende de Fransche Revolutie. We hebben over dit laatste indertijd reeds gesproken. De Kerk was onttroond, ontluisterd, in beklagenswaardigen toestand gebracht onder de ijzeren dictatuur van een fel-anticlericale meerderheid. Uit de kelders en holen, waarin priesters — als vroeger de vervolgte eerste Christenen in catacomben! — heimelijk en schuw de mis bedienden voor een troepje getrouwen, waarvan de aanblik een heugenis aan Christelijk communisme en Christelijke armoede wakker moest roepen, steeg klagelijk de kreet van „gewetensvrijheid” op, en verteederde tot tranen toe de Hugo's en de Lamennais, de Vigny's en de Chateaubriand's. Pas toen het bleek, dat de Kerk allermint „gewetensvrijheid” bedoelde, maar vrijheid om tot macht te komen, pas toen duidelijk werd, welk een gruwzaam misbruik de herstelde Kerk van die macht tegenover andersdenkenden maakte, genazen de poëten van hun misplaatste verteederling en gaven zich aan den opnieuw ontluikenden revolutie-geest. Zoo was het steeds. Reeds Pierre Bayle in zijn „Commentaire philosophique sur ces paroles de J. C. „Contrain-les d'entrer” spreekt over de absurde tegenstelling tusschen den eisch der Engelsche Katholieken voor gewetensvrijheid en de feroce onverdraagzaamheid der Fransche Katholieken. Maar dit geldt van elke collectiviteit — steeds zegt ze „Recht” en bedoelt ze „Macht”.

Volkomen op deze wijze hebben zich alle groote geesten

en zuivere gemoederen van de tweede helft der negentiende eeuw — Wagner en Ibsen, Strindberg, Anatole France, Galsworthy en Shaw — voor het verdrukte, recht-en-vrijheid-vragende socialisme verteederd, en allen zijn ze genezen, toen ze het fundamenteele onderscheid leerden vatten tusschen de rechtmatigheid der eischen (ook de eisch der Katholieken was op zichzelf rechtmatig) en de gemoedstoestand van hen die ze stelden, en die geen rechtvaardigheid en geen vrijheid en geen redelijkheid, maar macht beoogden, en wraak, en vergelding en vooral de glorie van „De Partij”, die tegelijk hun eigen glorie beduidde, zonder recht te weten waartoe.

En in dit verband is de vergissing dubbel verklaarbaar, omdat het moderne socialisme heet te zijn voortgekomen uit het oude gevoelssocialisme. Inderdaad is het er uit voortgekomen, zooals de Kerk uit het Geloof — door van het geloof te vervreemden en tot het tegendeel ervan te worden.

Het verschil tusschen het oude gevoelssocialisme en het moderne „wetenschappelijke socialisme” ligt opgesloten in het verschil tusschen de individualistisch-pantheistische formule „Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap” en de collectivistische formule „Proletariërs aller landen, vereenigt U”, op den basis van klasse-antagonisme.

De overgang van het een tot het ander beteekent niet minder dan de overgang van een rechtseisch tot een machts-eisch, van den wijden droom eener betere en gelukkiger menschheid, waartoe de persoonlijke volmaking een niet geringe factor zal moeten zijn — naar het plan eener veranderde productie en daarmee samenhangende „economische verhouding”, waarvan het tot stand komen „historisch-noodzakelijk” heet, waaraan dus het individu door zijn persoonlijke gedragingen niets verhaasten en niets vertragen kan, maar die, niettemin — zonderlinge tegenstrijdigheid —

door de strijdbare massa bevochten moet worden ten voordeele van een bepaalde groep, hun eigen groep.

Dat dit hemelsbreede onderscheid inmiddels toch maar niet werd en wordt opgemerkt, is uit vele opzichten verklaarbaar, en in het algemeen reeds uit de onfilosofische, positief-wetenschappelijke gezindheid van den tijd. Het geschil tusschen Saint-Simon en Auguste Comte, kan, zeiden we, ruim opgevat, gelden als een symbool van het verschil tusschen de oude romantisch-filosofische en de nieuwe positivistische periode: Saint-Simon eischte ook voor Plato een tempel in zijn toekomststaat, maar Comte, smadelijk gewagend van Plato's „*rêveries dangereuses et inutiles*” wilde slechts Aristoteles zijn tempel gunnen. En de geest van Comte overwon en het geslacht dat na 1840 opkwam, haalde den Plato-tempel omver, boven de poort waarvan het „*K e n U Z e l v e*” is gegrift. Inderdaad ging de zelfkennis verloren, dat is: de waarachtige menschenkennis, die zelfbetwijfeling en zelfonderscheiding is, en in plaats daarvan trad als immer zelfverzekerdheid en zelfoverschatting, de intellectuele zelfverzekerdheid van den wetenschappelijke, de zedelijke zelfoverschatting van den socialist, de zelfverzekerde zelfoverschatting van den wetenschappelijken socialist.

Is het dan te verwonderen, dat in zulk een tijd het onderscheid tusschen partij-liefde (als patriotisme een vorm van eigenliefde en wel een zóó naakte, dat bij de groote botsing de oude, verkapte, verpoëtiseerde vorm glorieus overwon!) en menschenliefde, tusschen machts-eischen en rechts-eischen niet werd gevoeld?

Is het verder te verwonderen, dat nog minder werd gevoeld het, ook wel moeilijker te vatten, onderscheid tusschen de zedelijke waarde van de gestelde eischen en de zedelijke onwaarde van de eischers?

En als om voor dit aan zuiver Begrip zoo misdeelde geslacht de verwarring nog te vermeederen, waren er dan de tot propagandistische doeleinden opzettelijk, dan wel in zelfmisleiding en opwinding argeloos-weg aan de „overwinning van het Proletariaat” vastgeknoopte rooskleurige utopieën, ontleend aan de oude ideologie en terminologie van het individualistische gevoels-socialisme en daarmee dan ook volkomen in harmonie. Want al is het op zich zelf niet redelijk, de menschelijke volmaking te verwachten — daar het onvolmaakte, in den letterlijken zin, het gebrokene juist „het leven” in stand houdt —het is wel redelijk, eenmaal de mogelijkheid verondersteld, aan de vervulling ervan de heerlijkste verwachtingen vast te knopen, doch het gansche corps van collectivistisch-socialistische theologen is er met alle vernuft en subtiliteit nog nimmer in geslaagd het verband tusschen de verwerkelijking van alle Marxistische eischen en idealen en de vermeederen van menschelijk geluk, de verhooging van het algemeen zedelijk gehalte bloot te leggen. En het eigenaardige is, dat het echte partij-socialisme dit alles ook eigenlijk niet meer bedoelt en tegelijkertijd zelf niet weet, dat ze het eigenlijk niet bedoelt, zoodat het de utopieën van het oude socialisme met zich meesleept als iets, dat in zijn eigen organisme absoluut niet meer past, zonder het zelf te merken.

Dit alles zijn de geestesvruchten van een geslacht, dat van Plato niet meer wilde weten, en we herinneren in dit verband aan onze vergelijking in het eerste gedeelte van dit werk tusschen Morus' „Utopia” en Plato's „Staat”. Plato onderstelde tot zijn oogmerk een geslacht van filosofen, maar koestert zelfs van die menschen nog gematigder verwachtingen dan Morus koestert van zijn onnoozele Utopiërs, die zich alleen in uiterlijke dingen, in „productiewijzen” en maatschappij-inrichting van gewone lieden onder-

scheiden. Niet de wijze zelfonderscheiding en zelfbetwijfeling van Plato, maar de primitieve, haast zeide we: barbaarsche zelfverblindings van Morus is de geest van het „collectivistisch” socialisme, zelfverblindings en haat, noodzakelijk tot het bereiken van bepaalde oogmerken, maar die tegelijkertijd een andere geaardheid, dat is: een andere menschensoort vereischen, in wie dan van het oude idealisme niets dan de termen meer over zijn, zonder dat zij-zelf het beseffen.

Uit al die begripsverwarringen ontstond het troebele beeld van den Proletarischen Held, die een Prometheus schijnt, omdat hij door de constellatie van „De Partij” in en tegenover de nationale collectiviteiten, een onderliggend rechtsbeginsel schijnt te vertegenwoordigen, maar die geenszins een Prometheus is, omdat hij ook tot een collectiviteit behoort, collectieve idealen spiegelt, die als altijd collectieve belangen zijn, en die zich in niets onderscheidt van de tienduizenden, de honderdduizenden andere partij-genooten. Daarom zijn alle Proletarische Helden hetzelfde, zeggen ze allemaal precies hetzelfde en gedragen zich allemaal op volkomen dezelfde wijze. De Proletarische Held heeft niets van de grootheid en de generositeit van den ouden Prometheus, hij is niet groot en niet genereus, maar ambitieus en hoogmoedig, als elke „uitverkorene”, zijn gevoel reikt niet voorbij zijn persoonlijke verbittering, en zijn verstand niet verder dan het partij-program, dat zijn catechismus is. Hij heeft niets van den eindeloozen weemoed, de zelfbetwijfeling, de sombere menschverachting, die de terugslag der menschenliefde is, van den modernen Prometheus. Weemoedig is hij niet, want hij is „bewust”, zelfbetwijfeling is hem vreemd, want hij is het zout der aarde, zijn menschverachting beperkt zich tot den bourgeois, uitsluitend op grond van het onrecht, hem door dezen aangedaan en is geenszins de terugslag van menschenliefde, twijfel kent hij niet

want in zijn catechismus staat precies hoe alles is en hoe alles worden zal. Zoo vertoont hij zich, zonder variatie, altijd en overal, de Held van alle collectiviteiten, de Cid in werkmanskleeren. Al heeft men dat niet fundamenteel erkend, men heeft het toch wel gevoeld en in de litteratuur bleven de Proletarische Helden tot het mindere werk van de mindere geesten beperkt.

Zoo goed als patriottisme en partijgevoel, het algemeene instinct voor de Eenvormigheid, de vaak bedriegelijke spotvorm en het volkomen tegendeel is van het zeldzame instinct voor de Eenheid, de rechtvaardigheid en menschenliefde, zoo goed is de Proletarische Held, het leege cliché der uniformiteit, waarvoor men naar believen elken proletariër, tienduizend zoo goed als tien kan laten poseeren, het tegendeel en de spotvorm van den zeldzamen Prometheus.

Evenmin dus als eenige andere collectiviteit heeft de Internationale Collectiviteit Prometheus begrepen en voortgebracht. Want men wordt niet tot Prometheus door zijn tekorten en niet door zijn toevallige positie, niet door de rol, die men te spelen krijgt, maar door zijn persoonlijke gaven en zijn persoonlijke inzichten.

Dit aan te toonen was de uitsluitende bedoeling van dezen zijsprong naar het socialisme, keeren we thans terug tot de hoofdlijn van ons betoog.

Het positivisme projecteert zich, naar we zagen, in de litteratuur als min of meer wetenschappelijk realisme, dat onder bepaalde vormen „naturalisme” heet. Men merke op, dat we thans „realisme” weer bezigen in de gangbare technisch-litteraire beteekenis, niet in die, waarin we Plato en Spinoza, Ibsen en Shaw realisten noemden, zoekers en minnaars van het werkelijke, het ware tegenover de inbeeldingen en ficties van het zoogenaamde idealisme. Het rea-

lisme in de gangbare opvatting is juist van dat andere realisme wel zoo ver mogelijk verwijderd en het zou moeilijk vallen iemand op te sporen met minder zin voor die werkelijkheid dan bijvoorbeeld Zola.

Zooals de wetenschappelijke de natuur onderzoekt en aanvaardt zonder haar te beoordeelen, zoo wil de moderne realist het leven bekijken en aanvaarden zonder het te beoordeelen of te verwerpen, gelijk de oude moraliseerende litteratuur dat deed. Evenmin wil hij, zooals de filosofeerende Romantiek het poogde, het gansche leven uit één Idee zich doen ontplooiën — van dien eenheidsdrang is hij juist, zagen we, geheel en al vervreemd. Dit zonder voorbehoud aanvaarden van het gansche leven is de groote eisch en de trots van Flaubert.

De natuurvorschcr minacht geen dieren, omdat ze „vies”, „giftig” en „verscheurend” zijn — allen tezamen vormen ze de voorwerpen van zijn onpartijdig onderzoek en onbewogen belangstelling, zoo is voor den realist de menschenwereld een schouwtooneel, waar hij „helden” en „verraders” met dezelfde belangstelling hun rollen ziet spelen en met hetzelfde applaus beloont.

In een effen gemoedsrust ziet hij onder tientallen gedaanten, in tallooze vormen zich de strijd tusschen Jupiter en Prometheus afspelen en hij glimlacht, want hij meent het ijdele en nuttelooze van dien strijd te hebben doorzien. „Jupiter” en „Prometheus” zijn voor hem twee verschijningsvormen — wier contrast de belangwekkendheid van het schouwspel, dat Leven heet, voor hem verhoogt, zij zijn de acteurs en spelen zich in 't zweet, hij is de toeschouwer, en kijkt toe.

In zijn Prometheus-figuur, zijn Lorenzaccio heeft De Musset de eeuwige zedelijke tekorten van de allerbesten, de lauwe onverschilligheid van de middelmaat met name-

loozen weemoed gepeild. Zich met zijn held vereenzelvigend heeft hij de wrange zelfbetwijfeling, de bittere teleurstelling in anderen als op de tong geproefd, hij heeft er onder geleden. Maar de kunstenaar uit een geslacht van belangstellende toeschouwers is gevrijwaard voor dat leed, hij vereenzelvigt zich niet meer met zijn helden, hij deelt hun driften niet langer en wanneer hij die felle driften, het heete fanatisme, dat zich te pletter loopt en waarop anderen zich te pletter loopen, aan eigen gemoedsrust toetst, dan is hij geneigd om in zijn rustig aanvaarden van het gansche leven een onbetwistbaar bewijs van zijn superioriteit te zien. Want elk volgend geslacht ziet wel wat het heeft gewonnen, maar niet wat het heeft verloren, en allermint een geslacht, dat met progrès-gedachten is gevoed. Het woord van Heraklitus: „Een en dezelfde is de weg opwaarts en nederwaarts” is door en voor den wijze, niet door en voor den „wetenschappelijke” gesproken. Deze heeft voor speculatieve filosofie geen geduld en geen oor en geen zin, ze schijnt hem nutteloos — wat ze ook is — en overbodig en in dat opzicht mag degene, dien we thans bedoelen, Anatole France, een rechtgeaarde zoon van zijn tijd worden genaamd. Zijn altijd waakzame belangstelling, over het gansche bonte en bezige leven verdeeld, begrijpt het rusteloos zoeken naar de eene Idee, naar de alomvattende formule niet, hij wil leven, gadeslaan en genieten — voor Sokrates was „een niet onderzocht leven niet levenswaard”, hij echter heeft met nadruk het „Ken U zelve” afgewezen (in „Le petit Pierre”).

Bij den aanblik der anderen, die verblind van fanatisme, opgesloten in hun sombere kluis, waar ze bouwen aan holle metaphysische systemen, het heerlijke en belangwekkende leven ongenoten en ongezien langs zich heen laten gaan, voelt hij een blijde verruiming, een zachte geringschatting ook, maar zonder felheid en zonder ergernis, eerder met

een zeker mild medelijden om hun blindheid en hun gemis, en een zekere dankbaarheid, omdat ze immers bijdragen tot zijn leering en zijn amusement. En hij glimlacht — de glimlach van den Humor.

Anders dan de bijtende, agressieve, militante satire van Voltaire is de humor van Anatole France, in een sfeer van zacht-lachende, schier ontroerde geringschatting. Vaak heeft men den stijl van Anatole France met dien van Voltaire vergeleken en niet ten onrechte — maar wij voor ons zien toch een inniger overeenkomst met den stijl van Pierre Bayle. Beiden hebben ze die „douceur”, dat fluweelig-ingehoudene, d.w.z. France bijna altijd, Bayle niet steeds — waarnaast de stijl van Voltaire zich droger en schrijnender vertoont. In Bayle's „Nouvelles de la République des Lettres” kan men volzinnen vinden, die door Anatole France zoo in hun geheel konden zijn overgenomen. Beiden is het agressieve van Voltaire vreemd — Bayle omdat hij aan actief optreden tegen bestaande instellingen nog niet toe — Anatole France omdat hij het „te boven” is.

Voor den aldus ingestelden „humorist” verschijnt Prometheus noodzakelijkerwijs als een dwaas, Prometheus, die het leven forceeren wil; die aan 's levens harmonische tegenwegende volheid in een blind fanatisme, dat eens voor al sommige dingen als „goed”, andere als „kwaad” heeft bestempeld, een deel van zijn fundamenteele elementen meent te kunnen onttrekken, die stomp en hardnekkig de veelzijdige ontplooiingen van den menschelijken geest aan zijn eigen dogma toetst en verwerpt — die inmiddels, zonder het te bemerken, steeds het „goede” willend, steeds het „booze” baart, omdat goed en boos in elke daad, in elke handeling onafscheidelijk zijn vergroeid, als de voor- en achterzijde van hetzelfde blad papier, daar ze slechts zienswijzen en relaties zijn — die bloed vergiet, om bloed te

wreken, onrecht begaat, om onrecht te straffen, uittrekt om Apostel en Wreker te zijn, en terugkeert als misdadiger. Maar een vonnis verdient die misdadiger niet — slechts een zachtzinnig medelijden om zijn verblindings en zijn teleurstelling, om zijn leven, dat ongenoten bleef en in nutteloos pogen werd verdaan.

Zoo ziet de Humor, zoo ziet Anatole France Prometheus vereenzelvigd met Orestes — maar hij zendt geen Furiën op hem af. Hij zendt op niemand Furiën af, hij wil niet meer dan belangstellend toeschouwer wezen. In het theater des levens zit hij op zijn stalles-plaats en suist er boven zijn hoofd de rotte appel van een verontwaardigd schellinkjesklant naar den Verrader, dan kijkt hij even naar boven en glimlacht weer, zachtzinnig. Als dien naieven schellinkjesklant — zóó ziet hij Prometheus.

Zóó ziet hij Evariste Gamelin, den jongen schilder, den Revolutieheld in „Les Dieux ont soif” — die den lijdenden en gekwelden Orestes afbeeldt met zijn eigen trekken, als in een duister voorgevoel van alles, waartoe zijn lotsbestemming hem drijven zal.

Duidelijk laten zich in betrekking tot deze figuur weer de drie kardinale vragen stellen, die we in ons hoofdstuk „Twijfel en Vertwijfeling” naar voren hebben gebracht:

Is de man goed?

Is de daad goed?

Is het resultaat goed?

Judith (in Hebbel's drama) toog uit tot een Prometheusdaad: Jupiter-Holofernes wilde ze dooden, om haar volk te verlossen — en ze faalde, omdat ze zich in haar dieper vrouwelijk gevoel door hem overweldigen liet — ze doodde, maar niet voor anderen, ze doodde tot eigen genoegdoening. Voor de niet-onderscheidende collectiviteit blijft de daad waardevol, voor het zelf-onderscheidende individu is de daad

waardeloos geworden, door de vertroebeling van het motief. Zoo zullen altijd in menschen hun schoone impulsen worden vertroebeld door hartstochten en ijdelheid, d.i. door den distinctie-wil, door den levens-wil, die hen nooit verlaat. Wel hun, zoo ze dit, als Judith, als De Musset's Lorenzaccio, van zichzelf weten en erkennen, wee hun, zoo ze het, als Pierre Strozzi, als Evariste Gamelin, als Paphnuce (in „Thaïs") niet weten, niet vermoeden en hun eigen hartstochten, liefde, wraak, jaloezie, botvieren onder den dekmantel van hun Katholieke of Jacobijnsche of Germaansche Deugd. Reeds Pierre Bayle in zijn eerder-geciteerd „Commentaire Philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: „Contrain-les d'entrer" geeft als „troisième réfutation du sens littéral": „la raison qu'il bouleverse les bornes qui séparent la justice d'avec l'injustice et qu'il confond le vice avec la vertu". En hij wist over den geloofsijver van „messieurs les convertisseurs" mee te praten. Het woord „convertisseur" vergelijkt hij elders met het woord „tyran", dat evenmin op zich zelf een ongunstige beteekenis heeft en evenzeer die beteekenis moest krijgen door de zedelijke ontoereikendheid van den mensch, altijd blijkend als hem macht over anderen wordt gegeven. Altijd heeft een inquisiteur meer op zich durven nemen dan een moordenaar — de dieren in de natuur verslinden elkaar, de wilde volkeren beoorlogen elkaar, maar duizendmaal bloeddorstiger en wreeder is hij, die meent te zijn geroepen tot rechter en beul over anderen. „Il se crée lui-même une vérité conforme à ses passions et donne à sa jalousie gratuitement une couleur Jacobine..." „Il est vertueux, il sera terrible." Werd het niet en wordt het niet in den oorlog, in de revolutie bevestigd?

Evariste Gamelin, de Revolutionnaire Rechter, heeft een meisje lief, een geslepen coquette, die hem bij den neus om

den tuin leidt en voor wier „misbruikte deugd” zich de onnoozele exalteert als een goed discipel van Jean Jacques Rousseau. Zij, Elodie, laat hem gemakshalve maar denken, dat ze door een uitgeweken aristocraat is „verleid”, omdat haar vroeger vriendje, een procureursklerk, nog rondloopt in Parijs. In haar voluptueuse volbloedigheid, haar gemakkelijke teederheid, haar gewetenloosheid en ondoordachtheid verbeeldt ze het grillige, gestadig-wisselende leven — de roode bloem, die ze haar minnaar-van-het-oogenblik uit haar venster pleegt toe te werpen, de woorden, altijd dezelfde, „adieu ma vie, adieu, mon âme” — zij verbeelden de wisselende gunst van het grillige Volk, dat driemaal, als op den achtergrond, ten tooneele verschijnt; eerst zich vergapend aan de executie van Damiens, den koningsmoordenaar, dan zich vergapend aan de executie van den Koning, eindelijk zich vergapend aan de executie van Gamelin, 's Konings Rechter... c'étaient les mêmes femmes qui insultaient naguère les conspirateurs et les aristocrates envoyés par Gamelin. Doch voor Evariste, als zijn geestverwanten, Robespierre, Trubert, Marat, voortreffelijke menschen, maar „sans beaucoup d'idées et sans aucune imagination” is Elodie het onschuldige slachtoffer der vuige lusten van een gevluchten aristocraat — en wanneer die aristocraat — een jonkman, die Elodie nooit zelfs zag — hem in handen valt en er een gedroogde roode bloem op hem gevonden wordt — dan is het Gamelins stem waardoor, zonder schijn van bewijs, de jonge man tot de guillotine wordt verwezen. Onder het kleed van den rechter wreekt zich de minnaar op zijn gewaanden medeminnaar. Precies hetzelfde bij Paphnuce, den „pilaar-heilige” uit „Thaïs”. Niet omdat hij Thaïs' ziel wil redden, maar omdat hij haar aan Nicias niet gunt, voert hij haar naar een klooster — niet om haar te purifieeren, maar om zijn razende jaloezie op haar te koelen, spuwt hij

haar in het gezicht, niet uit vromen ijver, maar uit woesten haat en felle passie vergrijpt hij zich aan het schoone Eros-beeld, en stookt als Savonarola het later, wellicht op z ij n voorbeeld, in Florence zou doen, een brandstapel van de heerlijkste weefsels, de kostelijkste kunstschaten. Vinden we niet denzelfden grenzeloozen hoogmoed zonder zelfbetwijfeling, die den Christen, Paphnuce, doet schimpen en smalen in een gezelschap van argumenteerende, waarheidszoekende filosofen, als een klein caricatuurtje terug in het straatmeisje Athenais, dat nauwelijks lezen en schrijven kan, maar in al haar zieligheid een geleerde berispt, omdat hij niet bidt!

En dit zijn nog maar de eerlijke zelfmisleidingen, de dwalingen, van wie naar deugd tenminste streven. Want Evariste is een goed mensch — van zijn kuischheid, zachtzinnigheid, hoe meelijdend hij van kind af voor armen en kinderen en dieren, wat een braaf zoon hij voor zijn moeder was, doet Anatole France die moeder uitvoerig gewagen. En als hij dan zelfs „donne à ses passions une couleur Jacobine” hoe zal zich dan de massa gedragen, als haar de „Heilige Opstandigheid” is gepreekt en ze „de macht gegrepen” heeft? Daar vertoonen zich de volupteit, de wraak, de geldzucht — de rechter, die uit perversiteit „ce qu'on doit peut-être taire, mais ce qu'on ne peut pas nier” een mooie vrouw veroordeelt, de gewezen slager, die als jury-lid een wrok om een schop op een van zijn oude klanten wreekt, de koude wellusteling, die koelbloedig het meisje neemt, dat zoo haar minnaar hoopt te redden en met een beroep op zijn deugd den minnaar veroordeelt, de arme drommels, die voor vijf francs hun vrienden en verwanten verklappen. Beaucoup d'enfants dénoncent leurs parents, dont ils convoient l'héritage.” Doch blijven we maar bij de leiders, bij de eerlijken, de voortreffelijken, de mannen uit één stuk.

Zij zijn het, de zuigelingen in de zelfbetwijfeling, die het lot der menschheid in handen nemen, en op een blad papier de Toekomst traceeren, die zeggen hoe het worden zal, het met alles spottende, aan alles ontsnappende, zelfs voor de scherpst-onderscheidenden onontwarbaar-gecompliceerde Leven.

„En 1893 les étudiants en peinture recouvriront de leurs ébauches les toiles de Boucher” laat de Humorist den Profeet van 1793 voorspellen, wél is het woord vervuld, voorwaar! Zoo wist de hartstochtelijke protestant Jurieu in 1687 volkomen zeker, want hij bewees het uit de Schrift „... que la persécution des Réforméz en France ne pouvoit durer plus de trois ans et demie, que la Réformation seroit établie par autorité royale et que la France renonceroit au Papisme et le Royaume se convertiroit...”, eveneens voorspellend wat hij hoopte, zonder eenig inzicht in de kansen op vervulling. Hoe rijk is onze eigen tijd aan dergelijke profeten en profetieën!

En zij zijn het, dezelfde, die „goûtent la joie profonde d'un croyant qui sait le mot qui sauve et le mot qui perd” (in Thais hetzelfde: „Paphnuce savait discerner les songes que Dieu envoie de ceux qui sont produits par des mauvais anges”) zij zijn het „qui tracent la ligne mince, inflexible, en dehors de laquelle il n'est, à gauche et à droite, qu'erreur, crime et scélératesse.”

Dit zijn de menschen. En hun daden?

Liberté, Egalité, Fraternité — de idylle van „La Nouvelle Héloïse.” We zeiden het indertijd reeds: geen woord uit Rousseau's „Contrat social” of het is gedurende de revolutie geciteerd, de heele revolutie stond in dat teeken, Robespierre aanbad in hem den grooten Meester en ook Gamelin „fait ses invocations aux mânes de Jean-Jacques”. Zijn droom van geluk in een blijde wereld van goede menschen te verwezen-

lijken, dat is het doel. En het middel: „*Contrain-les d'entrer*”, de oude vreeselijke leus van het militante katholicisme, maar met dat onderscheid, dat er nu althans de illusie is van een machtig rechtsgevoel, door de machtige rechtvaardigheid der eischen, terwijl toen louter machtsbegeerte — de machtswil van de reeds gevormde oude organisatie, die zichzelf ten doel heeft — inspireerde tot geweld; met dat onderscheid, dat die van nu zich wrekers kunnen voelen, en die van toen slechts overweldigers.

„*Comme ils croyaient posséder la vérité, la sagesse, le souverain bien, ils attribuaient à leurs adversaires l'erreur et le mal.*”

„*Contrain-les d'entrer.*” Dwingt ze tot de Deugd of doodt ze. Maar waar is de deugd? Wie zijn de vrienden, wie de vijanden van de Republiek?

In den aanvang lijkt het licht genoeg, schijnt de wereld verdeeld in twee kampen, wit en zwart, het verdrukte Volk, de verdrukkende Aristocratie. Roei de eene uit en het andere is gered, is bevrijd, is beveiligd en geheiligd. Maar met iederen stap compliceert zich de vraag: wie zijn de slechten, wie de goeden, wie de vrienden, wie de vijanden van de Republiek? De grenzen vervagen, de kleuren vertroebelen, meer en meer vloeien „goed” en „kwaad” ineen, leggen hun aanvankelijke eenvoudigheid af, vertoonen zich in al hun onontwarbare neteligheid — en de geplaagde Gamelin heeft ten slotte geen steun meer dan zijn „*ligne mince, inflexible*” de lijn tusschen goed en boos, zoo denkbeeldig als de evenaar! „*Robespierre distingue les nuances délicates, imperceptibles, qui séparent le mal du bien, le vice de la vertu, que sans lui on eût confondu, au dommage de la patrie et de la liberté, il enseigne comment on sert l'étranger par exagération et par faiblesse, en persécutant les cultes au nom de la raison, et en résistant au nom de la religion aux lois de la*

République. Non moins que les scélérats qui immolèrent Le Peltier et Marat, ceux qui leur décernent des honneurs divins pour compromettre leur mémoire servent l'Etranger. Les prêtres fanatiques méritent la mort; mais il y a une manière Contre-révolutionnaire de combattre le fanatisme, il y a des abjurations criminelles. Modéré, on perd la République; violent, on la perd....

....Ce ne sont plus seulement les aristocrates, les fédéralistes, les scélérats de la faction d'Orléans, les ennemis déclarés de la patrie qu'il faut frapper. Le conspirateur, l'agent de l'étranger est un Protée, il prend toutes les formes. Il revêt l'apparence d'un patriote, d'un révolutionnaire, d'un ennemi des rois, il affecte l'audace d'un coeur qui ne bat que pour la liberté, il enfle la voix et fait trembler les ennemis de la République: c'est Danton; sa violence cache mal son odieux modératisme et sa corruption apparaît enfin. Le conspirateur, l'agent de l'étranger, c'est ce bègue éloquent qui mit à son chapeau la première cocarde des révolutionnaires, c'est ce pamphlétaire qui, dans son civisme ironique et cruel, s'appelait lui-même „le procureur de la lanterne", c'est Camille Desmoulins: il s'est décelé en défendant les généraux traîtres et en réclamant les mesures criminelles d'une clémence intempestive. C'est Philippeaux, c'est Hérault, c'est le méprisable Lacroix. Le conspirateur, l'agent de l'étranger, c'est ce père Duchesne qui avilit la liberté par sa basse démagogie et de qui les immondes calomnies rendirent Antoinette elle-même intéressante. C'est Chaumette, qu'on vit pourtant doux, populaire, modéré, bonhomme et vertueux dans l'administration de la Commerce, mais il était athée. Les conspirateurs, les agents de l'étranger ce sont tous ces sans culottes en bonnet rouge, en carmagnole, en sabots, qui ont follement renchéri de patriotisme sur les Jacobins. Le conspirateur, l'agent de l'étranger, c'est

Anacharsis Cloots, l'orateur du genre humain, condamné à mort par toutes les monarchies du monde, mais on devait tout craindre de lui, il était Prussien...."

Tevergeefs verweren ze zich met hun dogmatische distincties tusschen „goed" en „boos" tegen het alles-opheffende, alles-weerleggende leven, voet voor voet wijken ze terug, tot hun terrein zich beperkt tot de „ligne mince" — die een volkomen fictie is. De noodlottige tegenstrijdigheid, de dubbelzijdigheid, veelzijdigheid in alles, van alles wat ze aangrijpen, die ze ten slotte verbijstert, zoodat ze half-waanzinnig rond zich houwen, spoedig genoeg ook tot eigen zelfbehoud, veroordeelen om niet zelf te worden veroordeeld als „modéré", die tegenstrijdigheid heeft elk van hen, zonder het te weten, reeds uitgesproken in zijn ambtseed, toen hij beloofde „d'étouffer dans son âme, au nom sacré de l'humanité toute faiblesse humaine."

Gamelin is zijn eed getrouw. Geen enkele faiblesse — geen medelijden met onwetendheid, geen verteedering voor schoonheid, geen aarzeling tegenover onnoozelheid — laat hij zijn hart van Rechtvaardig Rechter binnentreden. Want dit zijn alle faiblesses — maar wat rest er de menschheid zonder haar faiblesses? — en de dag komt, dat hij, „les yeux fixés sur le buste de Brutus, qui dominait le tribunal", den man van zijn eenige zuster, dien zij hartstochtelijk liefheeft, als aristocraat ter dood veroordeelt.

Dan wendt zich het volk uit een grillig instinct, dat elken dag iets anders begeert, van den „Kain" af — maar waarom? Deed hij niet zijn plicht? Hield hij niet zijn eed? „Je ne suis point parricide," zegt hij tot zichzelf, „au contraire, c'est par piété filiale que j'ai versé le sang impur." Het is volkomen waar, hij hield den eed, dien anderen hem oplegden, had hij dien niet gehouden, hij zou schuldig zijn geweest tegen de publieke zaak.

Zóó belaadde zich Orestes met schuld, omdat hij zijn moeder doodde — had hij zijn vaders eer niet aldus gewroken, hij had zich evenzeer met schuld beladen. Wel voelde Gamelin, wie hij was en wat hem wachtte, toen hij zijn Orestes op het doek zijn eigen trekken gaf.

Het is niet aan dien humorist vol douceur, Anatole France, om op Orestes, die Prometheus wilde zijn, de furiën van zijn verontwaardiging af te zenden. Integendeel: „quiconque eût accepté de se mettre à sa place eût agi comme lui.”

Het is slechts door een toeval, dat anderen niet tot zulk een taak gedreven worden, niet Trubert, die leeft en sterft als ijverig en vlekkeloos ambtenaar, zooals elke collectiviteit ze kent en eert — niet le père Longuemare, wiens fanatisme zich nu alleen als een zachtzinnige, kinderlijke dwaasheid vertoont, doch in wien een Paphnuce steekt, een der door de Kerk zoo vereerde strijdbare Heiligen — want evenals die is Robespierre met zijn „âme-de-procureur” en zijn erfenis van honderdvijftig francs, is Gamelin ten slotte de zoo hooggeprezen man-uit-één-stuk, trouw aan het eigen beginsel tot in den dood, en dien men alleen niet als zoodanig eert en prijst, omdat men alleen idealisme eert en prijst, dat in eigen kraam te pas komt, wèl een generaal, die door bloed waadt om een stad te veroveren, niet een revolutionnaire die door duizendmaal minder bloed waadt om de wereld gelukkig te maken. Maar Orestes-Gamelin wordt bestookt door de furiën van het zelfverwijt. Want, en dit is nog weer een zijde van menschelijke ontoereikendheid, hij kan zijn eigen daad niet dragen. Tegen de oude instincten van menscheijkheid en mededoogen, die juist in hem, als in alle revolutionairen, zoo sterk ontwikkeld zijn, legt zijn exaltatie van redder der republiek, legt zijn plichtsgevoel als rechter het af. Wat hij op zich nam uit liefde tot de menschheid, kan hij juist uit liefde tot de menschheid niet volbrengen — elke

veldheer vergiet duizendvoudig het bloed dat hij vergoot, en keert tevreden en met een goed geweten naar vrouw en kroost terug, maar den man, die juist door mededoogen tot verzet gedreven werd, hem wordt ten slotte het mededoogen weer te machtig, hij wanhoopt niet, maar hij bezwijkt, het blijkt uit de woorden, waarmee hij een spelend kind omhelst: „Enfant, tu grandiras libre, heureux et tu le devras à l'infame Gamelin.” Maar deze gedachte „J'ai embrassé cet enfant, peut-être ferai je guillotiner la mère” — doet hem in afgrijzen en vertwijfeling wegijlen. En dat gevoel van afgrijzen en vertwijfeling is dan de wrekende Furie voor den mensch, die boven zijn simpele menschelijkheid wilde uitstijgen, en zijn „faiblesses humaines”, het beste bezit van den ontoereikende, van den onwetende, den in donker dolende, roekeloos afzwoer om Prometheus te worden!

Dit zijn de daden. En de resultaten, waarin Gamelin op de schavotkar nog gelooft?

Toen Judith Holofernes gedood had en terugkeerde tot haar bevrijde volk, in kille verslagenheid, ontdaan van haar exaltatie — zag ze plotseling de daad in een ander licht dan vóór het volbrengen.

„Heb ik dan daarvoor den machtigsten, den schoonsten man op aarde gedood, opdat gij in vrede uw kool zoudt planten, gij uw schapen weiden, gij uw kinderen kweeken?”

Inderdaad, het laat zich vragen, weegt het bleeke, kleurlooze geluk van de koolplantende, schapenweidende, kinderskweekende massa, op tegen de vrije machtsuitoefening van den enkelen groote, den geweldige, tegen zijn recht om ten koste van allen en alles zich uit te leven? Wie zijn ze, ten behoeve waarvan die schitterende bloem van schoonheid en geest en beschaving, die tot zijn vollen groei de misère van millioenen als een obscure mesthoop behoefde, afgebroken en vertreden werd? Het Volk, het soevereine Volk

van Rousseau, de puur-geboren werkman, zooals Zola hem vertoont in „Travail”, de Nobele Proletariër van de socialistische propaganda-litteratuur!

Hoe ziet de Humor dat Souvereine Volk, dien braven werkman, dien nobelen proletariër? Hoe en waar...?

Is het de slager, die zich wreekt voor den „coup de pied”, dien hem Fortuné gaf, toen hij hem bedroog met zijn waren? Of is het het oude vrouwtje met de Limousine-sche kap, dat Evariste aanspreekt, op den avond dat Marat is vermoord, om hem schuchter te vragen of „ce monsieur Mara, qui avait été assassiné, n'était pas monsieur le curé Mara, de Saint Pierre-de Quéryroix...” het zieltje, dat even weinig zin voor verhoudingen heeft als... de rechters van het revolutionnaire tribunaal zelf, die juist zoo'n oud vrouwtje ter dood veroordeelen, omdat ze, midden in Parijs, niet begrepen heeft, dat er Revolutie is gekomen, die de „culte van het fanatisme” heeft vernietigd en met haar heiligenbeekjes bleef venten, zooals ze veertig jaar achtereen had gedaan.

Is het Jean Blaise, de vader van Elodie, die zijn dubbele rol speelt en zich aan twee partijen verrijkt? Is het de boerendeerne, die Gamelin vraagt haar beminde te schilderen, die ergens ver weg dient als soldaat en dien hij nooit heeft gezien? Is het madame veuve Gamelin, die van de Revolutie niets begrijpt dan dat het eten zoo duur is en van het ambt van haar zoon niets dan dat het zoo deftig staat, een zoon in de jury? Is het Elodie, voor wie niets bestaat buiten de liefde, buiten de passie? Zijn het de citoyens Rémacle en Dupont, die elkaar in het haar vliegen voor den rijksdaalder, waarvoor ze Brotteaux, die hun niets misdeed, verraden hebben? Is het het meisje Athenais, dat „vive la Reine” roept om met haar weldoener te sterven? Is het rechter Renaudin, die Julie eerst neemt en dan hoonend haar laat voelen, dat

het offer vergeefs is gebracht? Is het Desmahis, de schilder — te vergelijken met den jongen schilder in „Lorenzaccio” — die alleen voor zijn kunst en voor de liefde leeft...? Waar is voor den Humorist het Souvereine Volk, dat gered en bevrijd en beveiligd en geheiligd zal worden? Het valt uiteen in menschen met hun „goed” dat soms kwaad en hun „kwaad” dat soms „goed” is, wortelend in het leven, een onverbrekelijk deel daarvan uitmakend, en meestentijds als het leven-zelf „absurde et féroce”. Dwaas, die zich van de massa illusies maakt, dubbele dwaas, die zich in blinden hoogmoed tegen het onwrikbare leven keert om het gewelddadig zijn elementen te ontrukken en in die nuttelooze pogingen zijn leven verdoet en vergooit. Opperste dwaas Prometheus, die zich laat vastketenen aan een rots, waar hem de winden teisteren, waar hem een adelaar de lever ontvreest, terwijl het zoete leven lacht in bloeiende dalen — en die niet merkt, dat de Jupiter tegen wien hij kampt, de grondsteen is van zijn eigen bestaan, niet anders dan daarmee te zamen te vernietigen, de Emanatie van zijn eigen wezen tot in eeuwigheid.

Onvolprezen gelukkig daarentegen hij, die dit alles weet, die op geen ongegronde illusies bouwt, wiens geest van prangend fanatisme, van blinde eenzijdigheid bevrijd, frank en onbevangen over de wereld schouwt, in een zachte superieure onverschilligheid, die het leven geniet, de dagen plukt en voor Prometheus, den Dwaas, niets dan een glimlach van minachtend medelijden over heeft.

Prometheus en de Glimlach om Prometheus — het zijn de telkens weerkeerende gestalten in het werk, in den geest van den humorist — de glimlach van Nicias, van Bergeret, van Brotteaux, de glimlach van Anatole France, de glimlach in de superioriteit, die alle eenzijdig drijven te boven kwam.

„Le citoyen Brotteaux faisait de la recherche du plaisir la fin unique de sa vie.”

Ziedaar het credo van den epicurist. Door de Revolutie van schatrijk straatarm geworden, vervolgt hij zijn levensoogmerk, la recherche du plaisir, op zijn dakkamertje met eenzelfde blijmoedige kalmte als vroeger in zijn kasteel en zijn park. Toen waren het zeldzame meubels, schilderijen, weefsels, toen waren het joyeuse feesten en mooie vrouwen — nu het lichtspel op den bronsglanzenden hals van een meisje uit het volk, dat hem het urenlang wachten in de file voor den bakkerswinkel verzoet, de flesch goedkoope wijn, die hij toch nog te koelen zet in de dakgoot, en dan vooral zijn Lucretius, die hij altijd bij zich draagt, „dans la poche béante de sa redingote puce” — maar boven alles de eeuwig leerzame aanblik van het bonte en bezige leven.

Gamelin is de sombere optimist, Brotteaux is de vroolijke pessimist, gelooft niets, hoopt niets, verwacht niets, maar wordt ook niemands dupe, rijkdom heeft hij genoten, maar is hij baas gebleven, zoodat hij nu armoe blijmoedig lijden kan. In een volksoploop ziet hij een levende schilderij, die hem het verlies van zijn Breughels vergoedt, in een straatgevecht een scène uit een burleske operette en terwijl Evariste Gamelin zich beurtelings verteedert voor „het Volk” en vloekt op de aristocratie, zich opwindt, zich exalteert, hoopt en gelooft, vreest en beeft, Jean Jacques napratend zonder het te weten — glimlacht Brotteaux.

Om in zijn onderhoud te voorzien snijdt en kleurt hij cartonnen marionetten. Ja, Brotteaux maakt ook mensen, hij óók is in dien zin een ... Prometheus. Maar wel verre van het levenwekkende Vuur voor zijn schepselen van den hemel te stelen, laat hij ze in hun cartonnen levenloosheid en hun cartonnen onschuld. „Je ne leur ai pas donné la pensée, car je suis un Dieu bon.” Is het niet beter een stomme

marionet te zijn dan een levend en lijdend schepsel in een wereld, waar „l'unique fin des êtres semble de devenir la pâture d'autres êtres destinés à la même fin”? Daarom heeft Brotteaux dan ook geen „objection essentielle à faire contre la guillotine”. Alles wat den mensch natuurlijk is, al zijn hartstochten, driften en begeerten, accepteert hij, alleen niet zijn stekeblinde pretentie, en de eenige naam, die Brotteaux buiten zich zelf brengt, zoodat hij dan nauwelijks meer glimlacht, is: Jean Jacques Rousseau.

„Il parlait de Jean-Jacques comme d'un plat coquin, par contre il mettait Voltaire au rang des hommes divins.” Geen doctrine, geen dogma dunkt hem, heeft ooit zooveel onheil aangericht als de maniakale waan dat de mensch „goed” geboren is. Het heele horribele bloed-régime om menschen met geweld „deugdzaam” te maken, is daaraan ontvloed, daarop geënt. „Rousseau était un Jean-fesse, qui prétendait tirer sa morale de la nature et qui les tirait en réalité des principes de Calvin.” En verder „J'aime mieux nos simples théophages, qui ne savent ni ce qu'ils disent ni ce qu'ils font.”

Maar hij is de eerste om zelfs dien voorkeur, die neiging „de croire que les révolutionnaires étaient plus méchants et plus sots que les autres hommes” tegen te gaan, beseffend dat hij daarmee „tombait dans l'idéologie”. En zoo leest hij zijn Lucretius, kibbelt zachtaardiglijk met le père Longuemare — de „Barnabite” — de simpele priester, die in alles berust en alleen uitbarst, als een revolutionnair tribunaal geen verschil blijkt te weten tusschen Barnabiten en Capucinen, want daarin culmineert voor hem de gansche wereld — feller met Evariste Gamelin, in wien hij een vijand van schoonheid en vreugde voelt, — en hij snijdt zijn marionetten, plukt van de dagen, wat ze zijn armoe en zijn waakzaam oog te bieden hebben, accepteert den dood, zooals hij het leven accepteerde, en wanneer hij, gezeten tusschen den sim-

pelen priester en het simpele prostituétje naar de guillotine rijdt, — „Zoo,” bedoelt de Humorist, „arrangeert het Leven de dingen, dat Gijlieden zoudt willen in regels en plannen dringen! — zegt hij nog tot den Barnabite: „Mon révérend Père, ce dont j'enrage, c'est que je ne vous persuaderai pas. Nous allons dormir tous deux notre dernier sommeil, et je ne pourrai pas vous tirer par la manche et vous réveiller pour vous dire: „Vous voyez: vous n'avez plus ni sentiment ni connaissance, vous êtes inanimé. Ce qui suit la vie est comme ce qui la précède.”

En zoo, zonder de ijdele hoop, de ijdele zelfbegoocheling der zwakken, uitsluitend gedragen door de levenswijsheid, die hij bekrachtigde aan zijn Lucretius en aan de Natuur, het „Sic ubi non erimus . . .” op de lippen, in een „attitude tranquille” gaat hij den dood tegemoet, het beeld van de geesteshoogheid, dat alle ijdel streven, alle hopeloos pogen te boven is en zonder illusies Leven en Dood aanvaardt.

Toen, tegen het eind van de vorige eeuw, het wetenschappelijke enthousiasme, dat de wereld omvatten wilde, verengde tot een wetenschappelijke zelfgenoegzaamheid, die, zich al meer specialiseerend, al minder begeerde te omvatten, dan wel zich „wijdde” aan een „practijk” van vlieg-machines en kanonnen, warenhuizen en wereldtentoonstellingen, toen de wijde progressie-gedachte was verschrompeld tot een uitsluitend materialistisch behagen in uitsluitend peuterig-materialistische vorderingen als steeds grootere verkeerssnelheid en steeds zich verscherpend technisch vernuft, alles of slechts zichzelf, of geldgewin ten doel hebbend — toen de bekoring van het Socialisme op het gemoed verbleekte en daarmee de greep van het Marxisme om het verstand verslapte, toen werd „Brotteaux” natuurlijkerwijs de held van het opgroeiend geslacht, en de Humor, de supe-

rieure, hooge gelijkmoedigheid, in alles waaronder het geslacht van Hebbel en De Musset had geleden, de glimlach over eenzijdig idealisme en onrijpe illusies, scheen de eenige waardige geesteshouding voor het opwassend intellect.

En zelfs de nieuwe stroom van wijsgeerige belangstelling — die we thans meebelevan — vloeiide in zijn aanvang daarmee te zamen, verleende die geesteshouding zijn steun en zijn theoretische rechtvaardiging: nadat Hegel bij zijn leven revolutionairen en reactionairen aan een steun voor hun instincten had geholpen, hielp hij na zijn dood nog de superieure onverschilligheid van het superieure intellect aan een dogma: „Alles dat is, is redelijk” — het goede en het kwade, het recht en het onrecht, de honger en de verzadiging, de leugen en de waarheid, Jupiter en Prometheus. Alles redelijk, want onvervreemdbaar deel van het onwrikbare, het onaantastbare, het in zichzelf zich ontplooiende en verwerkeliijkende leven. Dwaas, wie meent, daaraan door ingrijpen te kunnen veranderen.

Op zijn beurt werd Prometheus naar het Paradijs der Dwazen verbannen.

En daarmee scheen het laatste woord in het Prometheus-probleem gesproken.

Moderne Prometheus-opvattingen.

„Mais Brotteaux était inconséquent...”

„Le citoyen Brotteaux faisait de la recherche du plaisir la fin unique de sa vie.”

„Je n'ai pas d'objection essentielle à faire contre la guillotine — répliqua le vieux Brotteaux, la nature, ma seule maîtresse et ma seule institutrice, ne m'avertit en effet d'aucune manière que la vie d'un homme ait quelque prix; elle enseigne au contraire, de toutes sortes de manières,

qu'elle n'en a aucun. L'unique fin des êtres semble de devenir la pâture d'autres êtres destinés à la même fin. Le meurtre est de droit naturel, en conséquence la peine de mort est légitime à la condition qu'on ne l'exerce ni par vertu ni par justice, mais par nécessité ou pour en tirer quelque profit. Cependant, il faut que j'aie des instincts pervers, car je répugne à voir couler le sang, et c'est une dépravation que toute ma philosophie n'est pas encore parvenue à corriger."

„Brotteaux s'était donné pour loi de ne jamais contrarier le sentiment populaire, surtout quand il se montrait absurde et féroce, „parce qu'alors disait il, la voix du peuple était la voix de Dieu". Mais Brotteaux était inconséquent, il déclara que cet homme, qu'il fût capucin on ne le fût point, n'avait pu dérober la citoyenne, dont il ne s'était pas approché un seul moment."

En deze „inconsequentie" is niet zonder gevaar, want „la foule conclut que celui qui défendait le voleur était son complice..." Ook is het niet de eenige inconsequentie van den ouden epicurist, den „amateur de spectacles", zooals hij zich zelven noemt!

„(Brotteaux)... ne pensait pas que la vie fût tout à fait mauvaise. Il admirait la nature en plusieurs de ses parties, spécialement dans la mécanique céleste et dans l'astronomie physique..."

Maar wanneer hij het meisje Athenais uit de handen van het verwoede volk heeft gered, zooals hij Longuemare redde, die van diefstal werd beschuldigd, wanneer hij haar een nachtverblijf heeft verschaft in zijn mansarde, zooals hij Longuemare, den suspecten priester, met voortdurend gevaar voor eigen veiligheid herbergt onder zijn dak, en wanneer ze dan duidelijk toont, dat ze is „prête à obliger son bienfaiteur de toutes les manières" — waarom laat hij

dan het kind, dat er lief uitziet en hem sympathiek is, onge-rept vertrekken? Brotteaux était bien inconséquent...

En wanneer Brotteaux zoo goed weet, dat een menschen-leven geen duit waard is, dat menschen en dieren en alles in de natuur louter bestaat om elkanders aas te worden, waar-om kan hij dan de gedachte niet verdragen, dat le père Longueraare in den gemeenschappelijken kerker verblijf houdt op rot stroo, tusschen ongedierte en boeven, waarom laat hij hem op de pistole komen en betaalt zelf zijn onder-houd met wat hij ontvangt voor het maken van haarwerkjes, die de ter dood veroordeelden hun verwanten nalaten willen? Waarom? Hij valt van de ééne in de andere inconsequentie, le vieux „amateur de spectacles”!

Trachten we ons een consequenten Brotteaux voor te stellen, dien de kunstenaar Anatole France zich inmiddels instinctief wél heeft gewacht ons aan te bieden, een Brot-teaux, voor wien inderdaad de natuur zou zijn „la seule maitresse et la seule institutrice” — die inderdaad getrouwd zou wezen aan de wet, „de ne jamais contrarier le sentiment populaire,” — een Brotteaux, die een onschuldig priester voor zijn oogen door het woedende volk zou laten mishan-delen, een opgejaagd kind nachtverblijf weigeren, of wel haar dat nachtverblijf doen betalen met wat ze toch elken man verkoopen moet, die geld kan geven, een Brotteaux, die zijn lotgenooten zou laten stikken temidden van vuil en ruw volk, omdat immers „la vie d'un homme n'a aucun prix” — zulk een consequente Brotteaux zou — we zeggen niet volkomen „onsympathiek”, maar volkomen o n b e - l a n g r i j k wezen.

Inderdaad, zoo vaak in de litteratuur is beproefd het beeld te geven van den man die „boven de massa” verheven is, geen dupe van haar „idealen”, geen slachtoffer van haar illusies, en die zich als zoodanig consequent gedroeg, dan

was het resultaat: mislukking, volkomen insipide onbelangrijkheid.

Een typisch voorbeeld daarvan is Friedrich Schlegel's „Lucinde”, 't welk in het Duitschland van ruim honderd jaar geleden zulk een schandaal maakte en dat een eigenaardige zijde van individualisme vertoont: den Lof van den ongebreidelden Willekeur. Al is dus de grondslag geheel anders, de „levenshouding” van Julius en Lucinde is overeenkomstig aan de levenshouding van Brotteaux — ook zij stellen zich buiten de menschheid, buiten haar wanen en haar getob, niet door een beter inzicht in het bedrieglijke en doellooze daarvan, maar door een gevoel van eigen superioriteit — ze zijn daarbij consequent en het resultaat is: platte, onmoozele verveling, leegheid en onbelangrijkheid, een enghartig, egocentrisch opgaan in zichzelf en in elkaar, een matelooze ijdele zelfverheerlijking en verheerlijking van hun nog ongeborn kind. — „Würdest du für deine Tochter, wenn es eine Tochter wäre, lieber das Porträt oder die Landschaft wählen?” — een voortdurend constateeren hoe bijzonder ze toch wel zijn en op hoe bijzondere manier ze elkaar toch wel liefhebben.

Oscar Wilde heeft helden gegeven, die aan Schlegels „Julius” doen denken — hij is, in den Lof van den Willekeur, verder dan de Duitsche romanticus gegaan, de Lof van den Willekeur werd de lof van het Kwade, van den slechte, die zich boven den gemeenen man en den gemeenen maat verheven, Uebermensch waant in zijn brutaal egoïsme, en wiens superioriteit staat en valt met het geld, waarvoor hij zich de kleederen en boeken en parfums en kunstvoorwerpen, de ruimte en den tijd koopt, die nagenoeg de eenige componenten van zijn zoogenaamde „verfijning” zijn. En ook de helden van Wilde zijn consequent — en ook zij zijn, losgemaakt van het brillante bijwerk, insipide, onbelangrijk.

Anderen, tijdgenooten en nakomers, sterkere en zwakkere talenten zijn in de verheerlijking van den absoluten Willekeur, van den consequenten epicurist, geenszins beter geslaagd.

Brotteaux echter is belangrijk, levend en wezenlijk, omdat hij inconsequent is, want die inconsequentie is het essentieele, eeuwige, noodwendige van zijn wezen. En dit laat zich langs den weg van de zuivere dialectiek uit de grondslagen des levens verklaren.

De Redelijkheid in den mensch is de projectie, de neerslag, het symptoom der zelfonderscheiding van het Absolute — we hebben dat van den aanvang af aangetoond. Maar tegelijk toonden we aan, dat de Redelijkheid pas het tweede, het definitieve moment dier zelfonderscheiding en wel het moment der zelfopheffing is, wanneer van alle onderscheidingen het relatieve en functioneele is gebleken. Het eerste moment, 't welk daaraan voorafgaat, is het vervangen der redelooze en zedelooze dogma's — die overal zijn, waar het leven is, daar „dogmatisme” slechts een ander woord is voor zelfbehoudsinstinct — door redelijke en zedelijke waarden, waarvan dan door den als instrument in het Proces gebezigten mensch niet onmiddellijk het louter-relatieve en bloot-functioneele kan worden ingezien. Van de Eenheid uit: de zelfherkenning gaat aan de zelfopheffing vooraf; van den mensch uit: de rechtvaardigheid gaat aan de redelijkheid vooraf. Dogma's laten zich niet „opheffen”, slechts redelijke en zedelijke onderscheidingen, en die worden door den rechtvaardige gesteld, uit de dogma's hersteld, her-vormd. Vandaar dat de „rechtvaardige” in tijden van individualistisch verzet tegen collectieve dogma's zich voordoet als her-vormer — vandaar dat de „rechtvaardige” en de „wijze” altijd gelijktijdig optreden, de eerste om het eerste moment der zelfherkenning van het Absolute, de laatste om het tweede,

definitieve moment daarvan tot vervulling te brengen. Jezus en Philo — Luther en Erasmus — Hamlet en Don Quichotte, ze vormen paarsgewijze het onderling tegenstrijdige en toch saamkomende, waarvan de hoogste symboliek ligt in het beeld van God den Vader en God den Zoon, de Zoon, die in een dogmatische collectiviteit verschijnt om de redeloze en zedeloze dogma's te vervangen door redelijke en zedelijke onderscheidingen, welke in den voorkeurloozen Vader, in het Al-zijn, waarin de bijzondere dingen niet-zijn, tot dat Al-zijn, tot dat Niet-zijn worden opgeheven, daarin opgaande, daarin ondergaan. Zoo hooren ook Brotteaux en Gamelin te zamen — in hun vijandschap en hun tegenstrijdigheid zijn ze het eeuwige tweelingpaar, Hamlet en Don Quichotte.

Nimmer zal dus de mensch tot het tweede moment, tot de redelijkheid kunnen komen, zonder door het eerste moment, de rechtvaardigheid te zijn heengegaan — dit is zijn natuurlijke ontwikkelingsgang, projectie van den logischen zelfontwikkelingsgang van het Absolute — en daarom, al laat zich een Don Quichotte zonder Hamlettisme denken — hij blijft dan in het „eerste” moment, gaat daarin op (= onder) — een Hamlet zonder Don Quichottisme laat zich niet denken.

Zoo dan zijn wezen van Hamlet hem leert, dat „nothing is either good or bad, but thinking makes it so”, en daarmee het nuttelooze, eenzijdige en kortzichtige van de daad — zijn oude wezen van Don Quichotte zal altijd en immer een bron van „inconsequenties” wezen. Als hij niet vooraf een „rechtvaardige” is geweest, voordat hij een „redelijke” werd — dan is zijn redelijkheid de ware redelijkheid niet. De vrucht doorloopt haar ontwikkelingsstadium, van knop tot bloem, van vruchtbeginsel tot rijpe vrucht en behoudt de „litteekens” van haar vorige staten — een vrucht, die niet vooraf knop en bloem en vruchtbeginsel zou zijn geweest,

is een wassen vrucht, zooals burgerjuffrouwen ze onder stolpen bewaren, levenloos, onbelangrijk, o n e c h t.

De inconsequentie, de onwijsheid van den redelijke, van den wijze, is het merkteeken der echtheid, de toetssteen van zijn wijsheid — ze is het getuigenschrift, dat hij „de voorafgaande klasse met goed gevolg doorliep” en vraagt men dengene, die zich voor redelijk, voor wijs uitgeeft, naar het „kleed van kemelshaar, dat hij versleet in de woestijn,” dan kan hij niets beters doen dan wijzen op zijn inconsequenties!

Daarom zijn alle grooten, alle wijzen der aarde „inconsequent” geweest — als teeken dat hun wijsheid „echt” is.

Shakespeare heeft in „Hamlet” den Brutus getoond, in een „symbolisch” gesprekje met Polonius, dien hij dooden zal:

Polonius: (I) was accounted a good actor.

Hamlet: What did you enact?

Polonius: I did enact Julius Caesar, I was killed o’ the Capitol; Brutus killed me.”

Wie was „inconsequenter” dan Plato, die, als „redelijke” zoo goed wist, hoe het den „rechtvaardige” zal en moet vergaan en tegelijk als „rechtvaardige” droomde van een Staat, waar de rechtvaardige heerschen zou? Die er zich als „redelijke” volkomen rekenschap van gaf, dat de meester wekt, maar niet leert en dat geen opvoeding van „slechte” menschen goede menschen maakt en zich tegelijk als „rechtvaardige,” wiegde op de zoete illusie, dat een goed voorbeeld goede menschen kweekt?

Spinoza was inconsequent — als „wijze” kon hij over de menschelijke natuur geen illusies hebben, als „rechtvaardige”, als „idealist” had hij de naïeveteit, welke zich over elke slechtheid, elk verraad verbaast. Lessing was inconsequent — wie wist beter dan hij, dat de „Goeze’s” niet te overtuigen zijn en wie gaf zich met al zijn eerlijk vuur, af

zijn verheven hartstocht aan den eenen „anti-Goeze” voor, en den anderen na? En hoevelen zijn er niet, die hun leven belangeloos besteden om anderen er van te overtuigen, dat niemand overtuigd worden kan, wier gansche leven één inconsequentie, één logenstraffing van hun wijsheid is.

Altijd zal de wijze, als hem zijn redelijkheid ontglipt, terugvallen tot zijn vorigen staat en instinctief zal hij dan rechtvaardig wezen.

Wie kent niet het beeld van den zachtaardigen cynicus, van den theoreticus-zonder-moraal, die in het gewone leven de braafste en meest nauwgezette aller menschen is? Redelijkheid voerde hem tot het verwerpen aller dogmatieke zederegels, maar uit zijn „vorigen staat” bleef hem de rechtvaardigheid jegens anderen bij.

En naast de „inconsequentie” van dezen cynicus bestaat de even bekende „inconsequentie” van wie hard voor zichzelf en zacht voor anderen is. In de aanschouwing van het Absolute — bron van alle redelijkheid, bewust of onbewust — leerde hij de armzalige onvolmaaktheid van den mensch tegenover de onbegrensde, grandioze mogelijkheden (eigenlijk: onmogelijkheden) van volmaking peilen. Aan dat Absolute toetst en proeft het redelijke in hem eigen kleinheid en legt zichzelf den allerhoogsten maatstaf aan, in voortdurende zelfverwerping — aan de eeuwige menschelijke onvolmaaktheid toetst en proeft het zachtmoedige in hem het streven der anderen en vergeeft hen, waar ze falen. De literatuur vertoont voortdurend het beeld van den nauwgezetten moraal-looze en van den zachtaardigen zelfverguizer! En daarnevens dat van den „vroolijken pessimist” — die door de Rede noodzakelijkerwijs tot „pessimistisch” inzicht kwam, maar die krachtens diezelfde Redelijkheid niet meer zoo sterk kan lijden onder het kleine leed, dat anderen neerslachtig maakt en daarom blijmoedig is. Zulk een „blijmoedige pessimist” is, naar eigen getuigenis, Anatole France!

Zoo zijn het de inconsequenties, die Brotteaux belangrijk, echt, geloofwaardig maken — een „consequente” Brotteaux zou zich tot dien „echten” verhouden als de wassen vrucht tot de natuurlijke.

Zeldzaam zijn de „inconsequente” Brotteaux', overvloedig daarentegen de consequente; de platte gemakzucht, het vulgaire egoïsme, de triviale gevoelsarmoe, zich vermommend als geesteshoogheid en zich verschansend achter „Nietzsche” en „Hegel”, zooals in vroeger tijden (en nog) andere gemakzucht, ander egoïsme en andere gevoelsarmoe achter Petrus en Paulus!

Allerminst is Brotteaux de onpartijdige toeschouwer, de „amateur de spectacles”, waarvoor hij zoo trouwhartig poseert, met een schier kinderlijk zelfbehagen, waarvoor hij zich zoo voortdurend uitgeeft, die hij zoo graag zou willen zijn.

Van Rousseau zegt hij: „il prétendait tirer sa morale de la nature et il la tirait en réalité des principes de Calvin” — maar van hem kan worden gezegd, dat hij, en met volkomen dezelfde pretentie, „tire sa morale” uit . . . I Corinthe XIII.

Wat onderscheidt hem van Evariste Gamelin? Zijn „apologie” voor zijn eigen goede daad is vernuftig genoeg, maar, als alles wat „vernuftig” is, zwak onder de analyse. Niet uit „liefde” voor den priester herbergt hij hem, niet uit liefde tot de menschheid „car je ne suis pas aussi simple que Don Juan, pour croire, comme lui, que l'humanité a des droits et ce préjugé dans un esprit aussi libre que le sien, m'afflige. Je le fais par cet égoïsme qui inspire à l'homme tous les actes de générosité et de dévouement en le faisant se reconnaître dans tous les misérables. . . je le fais par désœuvrement. . . je le fais par orgueil. . . je le fais, enfin, par esprit de système, et pour vous montrer de quoi un athée est capable”.

Het laatste motief doet de deur der inconsequenties dicht!

„De quoi un athée est capable... dus is er toch grootheid en schoonheid in de daad, die even tevoren als louter „egoïsme” werd gekarakteriseerd? Of moet de „athée” den priester er zoo noodig van overtuigen, dat de „athée” in staat is tot... egoïsme? En dan „par esprit de système” uit den mond van hem, die niet moede wordt den spot te drijven met de systemen der metaphysici en die tegelijkertijd handelt in strijd met zijn in dien zin zoo volkomen systeemlooze „maitresse et institutrice”: de Natuur!

Wat onderscheidt Brotteaux in zijn handelwijzen van Gamelin? Is het „égoïsme qui inspire à l'homme ses actes de générosité et de dévouement” iets meer dan een ander woord voor wat Gamelin dreef tot zijn rol van revolutie-Prometheus? Laat Brotteaux in volle gerustheid zijn kiescheid tegenover Athenais toeschrijven aan den goeden smaak van den aestheet — rechtvaardigheidsdrang is ten slotte óók goede smaak, de aesthetiek van de ziel, de zin voor goede verhoudingen. En zoo Brotteaux zich gechoqueerd voelt bij de gedachte, dat de oude man van het jonge kind, dat hem gastvrijheid vroeg, tot belooning zou nemen één moment van volupteit — zoo voelt Gamelin zich gechoqueerd bij de gedachte, dat een hovelingenkliek het bloed van een volk zuigt voor één moment van levensvreugd — gechoqueerd in denzelfden zin voor verhouding, die soms zich als ethisch gevoel, soms zich als aesthetisch gevoel voordoet.

Wat onderscheidt Brotteaux van Gamelin?

Dit, dat Gamelin zijn deel op zich neemt, zijn smaad en zijn schande, die niet zijn schuld, maar zijn noodlot zijn, daarin althans den Zoon nabijkomend, wiens deel hij volbrengen, wiens weg hij volgen wilde, daarmee zoenend zijn zedelijke val, zijn intellectuele nederlaag, zijn armzaligheid en ontoereikendheid — terwijl Brotteaux evengoed in-

grijpt als Gamelin, maar heimelijk en onovertuigd, zich vleierend, dat hij de Wijsheid is, de Vader zelf.

Hoogmoedig was Gamelin, die Prometheus wilde zijn — ingrijpen in het onwrikbare, onaantastbare, overmachtige Leven — hoogmoediger is Brotteaux, die meende, dat hij zonder ingrijpen leven kon, dat het eenig mensch gegeven is, als „onpartijdig toeschouwer” zich buiten het leven te stellen en aldus boven eigen menscheijkheid uit te stijgen. Want, inconsequent zijnde, greep hij in en diende het „goede” — ware hij consequent gebleven, hij had eveneens ingegrepen en het „kwade” gediend.

En hiermee naderen we de fundamenteele dwaling van den Humorist, de weeke steê in zijn zoo voortreffelijk-schijnende redeneering.

Het is de oude dwaling, de oude inbeelding, dat er voor den mensch in het leven drie mogelijkheden zijn, dat hij bij de eeuwige worsteling tusschen Jupiter en Prometheus onpartijdig kan blijven, glimlachend toezien, terwijl een Hercules zich aftobt met het reinigen van een Augiasstal, glimlachend, daar hij immers weet, dat die stal niet te reinigen is, omdat het leven zelf voortdurend het vuil produceert, waarvan Hercules-Prometheus gruwet — die het niettemin zelf helpt produceeren!

Heraklitus moet het zich hebben ingebeeld, toen hij „het bikkelen met de straatjongens op de stoepen” verkoos boven aandeel in het stadsbestuur, en Sokrates geloofde in de derde mogelijkheid, toen hij, na zijn korte, maar duidelijke ervaringen als raadsheer, geen openbare waardigheden meer vervullen wilde, maar hem genas de drank, die hem van het gansche leven genas, van dien waan meteen — in het Evangelie vinden we de oude taaie illusie weerlegd. Wie niet met mij is, die is tegen mij. Want dit is geen uitdaging en geen eisch, doch de

vaststelling van een fundamenteele waarheid — relatief en wankel ten opzichte van wat „voor” en wat „tegen” kan heeten — onwrikbaar en absoluut ten opzichte van de illusie eener derde mogelijkheid. Het „In twijfel onthoud U” is een misleiding, een niet te vervullen raad. Onthouding is onmogelijk en wie „blanco” stemt oefent op den uitslag hetzelfde resultaat als hij die „voor” of „tegen” stemt, hij schuift alleen zijn rechtmatig aandeel in de gemeenschappelijke aansprakelijkheid het toeval op den hals en vleit zich bovendien met een wijsheid, met een onpartijdigheid, die niet meer is dan schijn!

Al het sarcasme, dat de Humorist legt in de alleenspraak van Robespierre, valt aldus op hem zelf terug. De „*ligne mince inflexible*” is een fictie, zeer zeker, „goed” en „kwaad” vallen niet door zulk een lijn te scheiden, het kwaad dat tegelijk „goed” is en het goed dat tegelijk „kwaad” is, golven en vloeien daar overheen ineen — maar vleit zich niet de Humorist evenzeer met een „*ligne mince, inflexible*”, de derde mogelijkheid, vanwaar hij naar links en naar rechts eenzijdigheid, verblinding, fanatisme aanschouwt, nuttelooze strijd, verkwiste energie, Prometheus die zich het hoofd te pletter loopt tegen een Jupiter, die de emanatie van zijn eigen levenswil is, de andere zijde van zijn eigen Ik — en „Jupiter”, die het voortgaan der wereld wil keeren in halsstarrig conservatisme, als iemand, die zijn duim drukt op het spongat van een vat gistenden wijn . . .

Galsworthy, de Engelsche schrijver, de naaste geestverwant van Anatole France, dien wij kennen, heeft de metafoor van de „*ligne mince, inflexible*” schier letterlijk in een van zijn boeken gebezigd — en er is iets zeer treffends en verrassends in die coincidentie.

In de voorrede van „*The Island Pharisees*” beschrijft hij op inderdaad voortreffelijke, geestige wijze hoe de „Cosmic

Spirit, who was very much an artist" tot oogmerken van eigen zelfontplooiing de menschen verdeelde in twee partijen, waarvan de eene — negentig op honderd — luidkeels staande houdt „All things that are, are right" en de andere tien even luidkeels: „All things that are, are wrong." „Each party has invented for the other the hardest names that it can think of: Philistines, Bourgeois, Mrs. Grundy — Rebels, Anarchists, Ne'er-do-weels. So we go on! And so, as each of us is born to go his journey, he finds himself in time ranged on one side or on the other, and joins the choruses of nameslingers."

„But now and then — ah! very seldom — we find ourselves so near that thing which has no breadth, the middle line; that we can watch them both, and positively smile to see the fun . . .

To see the fun!

Het was waarlijk niet alleen het „intellectueel snobbisme" van een in aanleg bot-materialistisch geslacht, dat uit Hegel juist precies de rechtvaardiging van eigen zedelijke onverschilligheid wist te plukken, 't welk zich achter den Humor, de wijze onpartijdigheid, als achter de hoogste geesteshouding verschanste — het was ook, en vooral, de zoekensmoede, Galsworthy-zelf, die van elk levensverschijnsel het redelijke en noodwendige als werking van dien „Cosmic Spirit" leerde zien en daarmee van elk verzet het onredelijke en nuttelooze, dat bovendien nog in zijn consequenties steeds minstens ten halve misdadig is, die leerde de krachten waardeeren, welke in de „slechtheid" hun oorsprong vinden, de grootheid van „Jupiter", zijn rust en zelfverzekerdheid, tegenover den twijfel en de kleinmoedigheid van den modernen Prometheus, al beseft hij in andere momenten wel weer, dat de ware grootheid juist in de zelfbetwijfeling is — om toch altijd opnieuw zich door „Jupiter" geïmponeerd te

voelen — hij was het die in de afmattende aanschouwing van de eeuwige tegenstrijdigheid, in alles werkend, alles uiteenscheurend als een splijtzwam, zich in slaap trachtte te sussen op de illusie van onpartijdigheid.

Doch naarmate het wijsgeerig inzicht en het zedelijk zelfbewustzijn vorderden, begon er over het onhoudbare dier illusie, over het kinderachtige, het argeloos-aanmatigende van de Brotteaux-pretentie een klaarder licht op te gaan — en de moderne mensch leerde inzien, dat hij niet onpartijdig kan wezen, niet onpartijdig wil wezen, en dat hem dus de pose van de onpartijdigheid niet voegt — een pose, omdat hij in zijn diepste hart zijn afkeer van bloedvergieten niet als „dépravatie” en zijn élan naar rechtvaardigheid en edelmoedigheid niet als laakbare zwakheid voelt, maar als zijn best bezit — en dat hij beter doet in nederigheid den profetenmantel van zich te werpen, die zijn afhankelijkheid en erbarmelijkheid zoo kwalijk kleedt, en zichzelf te aanvaarden zooals hij is.

En wat nog geen geslacht was opgelegd, werd ons geslacht opgelegd: te moeten leven met het dubbele besef, dat de tegenstrevende daad nutteloos en onvermijdelijk, ijdel en onontkoombaar, misdadig en noodwendig is — alles te moeten doorzien en zich aan niets te kunnen onttrekken.

Toen bleek het laatste woord in het Prometheus-probleem toch nog niet gesproken en dreef de nood tot het scheppen van een nieuwe formule.

Het was toen Anatole France-zelf, die de nieuwe formule gaf, als signaal van een nieuw-aangebroken tijdperk — en wel in zijn veelbesproken, veelbelasterd boek „La Révolte des Anges”.

Tusschen „Les Dieux ont soif” en „La Révolte des Anges”, zoo kort na elkaar verschenen, ligt een wente-

ling en Anatole France heeft die wenteling meegemaakt, kon ze meemaken, omdat hij nimmer meer dan ten halve het litterair positivisme toebehoorde. In zijn uitgesproken geringschatting voor de metaphysici en hunne systemen sluit hij bij den geest en de werkzaamheid van Auguste Conte aan, in zijn voortdurende neiging naar zelfbespiegeling en zelfdoorgronding toont hij zich dien geest ontwassen — met dien trek heeft hij deel aan de moderne gedachte.

De groepeerings der symbolische figuren in „La Révolte des Anges” is overeenkomstig aan die in „Thais” en in „Les Dieux ont soif” — al is wat daar op het eerste plan werd gebracht, hier op het tweede gehouden en omgekeerd — maar nooit eerder werden de gangbare opvattingen en waardebeoordelingen zoo volkomen omgezet als hier, nooit eerder de God van het Joodsch-Christelijk monotheïsme zóó volkomen en openlijk vereenzelvigd met Kwaad, Duisternis, lafheid, heerschzucht, ijdelheid, die zich uitsluitend handhaaft door aanhoudend vrees te zaaien. „Iahveh (of: Ialdabaoth) se montrait contraire à tout ce que je trouvais désirable et bon: la liberté, la curiosité, le doute. Iahveh sentit qu’il n’était pas capable de gagner les cœurs des hommes libres et des esprits polis, et il usa de ruse. . . Il proclama que les hommes, ayant tous commis un crime envers lui, un crime héréditaire, en portaient la peine dans leur vie présente et dans leur vie future. . . et l’astucieux Iahveh fit connaître qu’il avait envoyé son propre fils sur la terre pour racheter de son sang la dette des hommes. Il n’est pas croyable que la peine rachète la faute et il est moins croyable encore que l’innocent puisse payer pour le coupable. Les souffrances d’un innocent ne compensent rien et ne font qu’ajouter un mal à un mal . . . Cependant, (cette fable) pouvait toucher des intelligences débiles qui, partout, se trouvent en foule épaisse. . . il se trouva de malheureux êtres

pour adorer Iahveh et son fils expiateur... Nous devons nous attendre à cette folie..."

„Le long et sec docteur de Genève, maniaque froidement furieux, plein de l'esprit de l'antique Iahveh..."

Daartegenover is de zoo lang gevloekte en verdoemde Satan even openlijk en volkomen vereenzelvigd met goedheid, generositeit, met het Licht van liefde, het Licht van leven, het Licht van kennis en kunst.

Byron heeft deze zelfde waardeverwisseling beproefd — aarzelend en schroomvallig, want nog vol van dogmatiek-Christelijke suggesties, atavismen en vooral: angsten — Lucifer (in „Caïn”) toonde hij als de redelijkheid en het hooge koele mededoogen, God als een vreeszaaiende tyran, idool van lafaards en slaven, die zich verlustigt in kruiperige gebeden en bloedige offers, menschen verlokt tot zonde door hun onervarenheid en ze daarna tot in eeuwigheid straft. Ook hij heeft met schamperheid de leer van het Zoenende Bloed afgewezen. Anatole France zelf is in Thais — de verheerlijking van de Slang, de verguizing van Iahveh als beeld van bruto en redeloos geweld — en in „Les Dieux ont soif” — „Je trouve singulier que les Français, qui ne souffrent plus de roi mortel, s'obstinent à en garder un immortel, beaucoup plus tyrannique et féroce. Car qu'est ce que la Bastille et même la chambre ardente, auprès de l'Enfer? L'humanité copie ses dieux sur ses tyrans, et vous, qui rejetez l'original, vous gardez la copie” — reeds een heele schrede op dien weg gegaan, maar hier is consequent en medoogenloos de lijn tot het einde toe doorgetrokken. God (als „Iahveh”, als „Ialdabaoth”) is Jupiter — een Jupiter zonder grootheid, een theologiseerende en twistzieke en leugenachtige Jupiter — Satan is Prometheus geworden. Daartoe moest het komen — toen in en door deïsme en pantheïsme het oude monotheïsme in zijn waren lagen aard was ontmas-

kerd en de besten onder de menschen, nadat „un quaker américain au moyen d'un cerf-volant, lui vola son tonnerre”, d.w.z. in en door het positivisme, voorgoed genazen van de Vreeze des Heeren in den ouden, platten zin. Toen moest zich wel de afkeer van „Jupiter”, van de tyrannie, die steeds redeloos is en moet zijn, uitstrekken gaan tot „le vieux démiurge d'Israel,” die „loin d'avoir créé l'univers, n'en soupçonnait pas même la structure” — en de sympathie voor „Prometheus”, het lichtbrengende Verzet, moest Lucifer omvatten, „brillant d'intelligence et d'audace”, wiens groot hart, „gonflait de toutes les vertus qui naissent de l'orgueil: la franchise, le courage, la constance dans l'épreuve, l'espoir obstiné.”

Deze consequentie is dus niet meer dan het logisch einde van den eens voor lang ingeslagen weg — maar voor ons oogmerk is hier het belangrijke, dat in het gadeslaan en beschrijven van dien strijd de humorist in Anatole France zoo volkomen op den achtergrond treedt en dat hij in spontane menschelekheid zijn sympathie voor Lucifer-Prometheus belijdt, nadat hij, als Brotteaux, in superieure onverschilligheid de rol heeft gespeeld van den man, die alles doorziet, alles aanvaardt en glimlacht over alles. In dit nieuwe revolutie-verhaal wordt voor het eerst niet langer in meedoogenlooze onpartijdigheid de fanaticus met het verdwaasde hoofd en de bebloede handen gedemonstreerd, en de glimlach van Brotteaux is teruggeweken naar het tweede plan en speelt over een bont en meesterlijk-beschreven toneel van menscheleke dwaasheid, valscheheid, kortzichtigheid en list.

Dit „actuele” karakter van het boek — dat zoo klaarblijkelijk tegen het valsche pathos, de vooze schijnheiligheid van het politieke en litteraire clericalisme en chauvinisme in Frankrijk was gericht — doet het nog duidelijker

in twee helften uiteenvallen — in het eene gebied verscherpte zich de glimlach van Brotteaux tot een wrangen lach van bittere ergernis, omdat het hier tijdgenooten geldt met hun platte ambities, hun schaamteloze cupiditeit, hun politieke corruptie, achter „Vaderland” en „Kerk” vermoord — in het andere gebied is de glimlach verdwenen in de ernstige aandacht, waarmee de mensch het schouwspel der eeuwige worsteling tusschen Macht en Recht, Jupiter en Prometheus, gadeslaat, worsteling, die ook hem omvat en waaraan hij zich niet onttrekken kan — en de Ironie, die tevoren voor geen enkel ding terugweek, geeft zich hier in de erkenning van eigen onmacht en ijdele zelfoverschatting nederig gewonnen.

En zelfs de Fransche Revolutie komt er dan in „Le récit du jardinier, au cours duquel on verra se dérouler les destinées du monde en un discours aussi large et magnifique dans ses vues que le „Discours sur l'histoire naturelle” de Bossuet est étroit et triste dans les siennes” — beter af dan in „Les Dieux ont soif”. Wel heet het nog: „De tous les vices qui peuvent perdre un homme d'Etat, la vertu est le plus funeste; elle pousse au crime” — maar er volgt een raad, een vertroosting op: „Pour travailler utilement au bonheur des hommes, il faut être supérieur à toute morale” — die op zichzelf als elke raad wel ondenkbaar en onvervulbaar is, maar die juist daardoor verraadt, dat de „humorist” met zijn puur scepticisme gebroken heeft. En verder is het „Tandis que la liberté naissait dans la tempête...” evenzeer ten opzichte van den geest van „Les Dieux” een inconsequentie.

Wat verwacht, wat hoopt nu de man, die heeft geleerd, dat hij tegen de eigen rede in toch altijd verwachten en hopen moet, omdat wie niet vóór is, tegen is, en wie niet tegen, vóór — in den strijd tusschen Ialdabaoth en Lucifer, tus-

schen Jupiter en Prometheus? Het antwoord op die vraag brengt de nieuwe formule in het Prometheus-probleem — en daarin ligt derhalve voor ons het zwaartepunt van het boek — in „Le Rêve sublime de Satan”.

In zijn verborgen tuin aan den Ganges zijn de boodschappers der opstandige engelen hem komen waarschuwen „Prince, ton armée l'attend. Viens la conduire à la Victoire.” En hij belooft ze zijn antwoord voor den volgenden dag.

Maar in den nacht komt tot hem de droom. En in den droom overwint hij de Hemelsche Heirscharen en zijn generositeit verloochent zich ook in de overwinning niet. Anders dan Ialdabaoth met zijn wellust in bloedige wraak op alles dat onder ligt, geeft hij Michael zijn degen terug met de woorden „Portez-la pour la défense de la paix et des lois” en verlangt van de opperhoofden der „phalanges célestes” niets anders dan een eed van trouw, waarin alle oude wrok vergeten is.

Maar dan...

Et Satan se fit couronner Dieu.

Dan ziet hij, steeds in den droom, langzamerhand zijn eigen bederf, zijn eigen ondergang zich afspelen.

„Il se plaisait aux louanges et aux actions de grâce, il aimait à entendre vanter sa sagesse et sa puissance. Il écoutait avec joie les cantiques des chérubins qui célébraient ses bienfaits et il ne prenait point de plaisir à entendre la flûte de Nectaire parce qu'elle célébrait la nature, accordait à l'insecte et au brin d'herbe sa part de puissance et d'amour et conseillait la joie et la liberté... Il condamnait l'intelligence et haïssait la curiosité. Lui même refusait de plus rien apprendre, de peur qu'en acquérant une science nouvelle il laissât voir qu'il ne les avait pas eu toutes d'emblée. Il se plaisait dans le mystère et, croyant diminué s'il était compris, il affectait d'être inintelligible. Une

épaisse théologie enfumait son cerveau. Ainsi les siècles passaient comme des secondes..."

En terwijl in het bezit, in de uitoefening van de Macht zijn eigen zuiverheid verloren gaat „...il plonge ses regards au plus profond de l'abîme et vit Ialdabaoth dans la Géhenne où il l'avait précipité après y avoir été lui-même longtemps enchaîné... et le nouveau dieu observant l'adversaire, vit sur le visage douloureux, passer l'intelligence et la bonté. Maintenant Ialdabaoth contemplait la terre et, la voyant plongée dans le mal et la souffrance, nourrissait dans son cœur une pensée bienveillante..."

Dan ontwaakt Satan, „baigné d'une sueur glaciale". En tot de boodschappers, om hem heen geschaard, zegt hij:

„Compagnons, ne conquérons pas le ciel. C'est assez de le pouvoir. La guerre engendre la guerre et la victoire, la défaite.

Dieu vaincu deviendra Satan, Satan vainqueur deviendra Dieu.

Nous avons été vaincus parce que nous n'avons pas compris que la victoire est Esprit et que c'est en nous et en nous seul qu'il faut attaquer et détruire Ialdabaoth." En met deze woorden eindigt het boek — en wel mochten we in wat geschiedde tusschen de conclusie in „Les Dieux ont soif" en deze nieuwe conclusie een wenteling, een omwenteling constateeren.

Van de hooge onpartijdigheid, het glimlachend scepticisme is thans afgezien in het besef, dat dit alles ijdele pretentie is en zelfbedrog en dat geen mensch zich aan de eenzijdigheid onttrekt, al leert zijn eigen rede hem het dwaze der eenzijdigheid. Van de scheiding tusschen Recht en Onrecht, Licht en Duister wordt het bloot-functioneele en louter relatieve ingezien, en niettemin wordt ze aanvaard, omdat ze moet worden aanvaard. Recht en Licht berusten bij Prometheus-Satan, On-

recht en Duister bij Jupiter-Iahveh. Moeten we dus strijden voor Prometheus-Satan tegen Jupiter-Iahveh? Neen, laat ons geen hemelen, geen citadellen, geen Bastille's bestormen, want Prometheus mag niet overwinnen, wij mogen niet overwinnen met Prometheus. In den triomf kiemt de corruptie, in de macht de tyrannie, in het dogmatische „ja” de zelf-affirmatie, de stellende levenswil, de dood aan alle idealisme, dat altijd „neen” zegt, dat zelf-negatie, en opheffende doodswil is. Qui perd gagne, qui gagne perd — wie openlijke triomfen bevecht, zal in zijn overwinning ondergaan.

En zoo heeft dan ook die waarheid, welke de geschiedenis, naar we van den aanvang af aantoonen, zoo duidelijk en voortdurend demonstreert, maar die de menschheid niet kon zien, voordat haar letterlijk de oogen zouden zijn opengegaan, haar uitdrukking gevonden. En wat Plato al aanriep, wat Ibsen al uitroept (aan het slot van den Volksvijand: „slechts in eenzaamheid is de ware deugd”), wat Voltaire reeds als uitkomst biedt, wanneer elke weg ten verderve blijkt te voeren en elke stap een misstap, als slotwoord van „Candide”: „Il faut cultiver notre jardin” — dat is nu ook het bescheid van den bekeerden scepticus, die van de fictie, de pretentie der onpartijdigheid heeft afgezien en voelt partij te moeten, want onweerhoudbaar te willen kiezen.

„Il faut en nous et en nous seul attaquer et détruire Ialdabaoth.”

Zóó aanvaardt en vervult de mensch zijn eigen dwaasheid, die hij dwaasheid weet, als het hem toegewezen deel.

En daarmee scheen dan eindelijk toch het laatste woord in het Prometheus-probleem gesproken — en het was een woord, dat velen te bevredigender en te houdbaarder scheen, omdat ze het van alle handelend ingrijpen scheen te ontslaan.

Moderne Prometheus-Opvattingen.

The Inn of Tranquillity.

En nog is het niet voldoende.

Op hoe veelvuldig verschillende wijze zagen we den mensch, als instrument, zijn functie vervullen ten opzichte van het proces der zelfontplooiing van het Absolute in het toch zoo beperkte gebied, 't welk we ons tot veld van onderzoek kozen: het probleem van Jupiter en Prometheus, van Collectiviteit en Individu, van Macht en Recht, waarin we zoo talloze zedelijke en redelijke bekommelingen als stralen zagen tezamen komen.

In zelfconservatisme, schuwend de zelfaanschouwing, die zelfopheffing is, ontvlood het Absolute zichzelf — menschelijk conservatisme, onbewuste zelf-affirmatie, zich ontplooiend in velerlei instincten, als dogmatisme, uniformiteitsgevoel, collectiviteitsgevoel, autoriteitsgevoel, was er de zichtbare neerslag van, welken we te symboliseeren zochten in Jupiter-verheerlijking.

In zelfonderscheiding, schuwend de zelfvergetelheid, die zelfverstarring is, streefde het Absolute naar zichzelf terug — menschelijke twijfel, onbewuste zelf-negatie, zich ontplooiend in talloze instincten als onderscheiding en critiek, opstandigheid en verdraagzaamheid, verzet en zelfverloochening (het revolutionnaire temperament in zijn volledigheid) was er de zichtbare neerslag van — en we symboliseerden dezen in Prometheus-verheerlijking.

En elk geslacht volgde in zijn hoogste oogenblikken zijn ingevingen en bouwde op zijn instincten als op algemeen-geldige, onomstootelijke waarheden en knoopte aan zijn illusies alle verwachtingen vast en verbond aan de verwezenlijking van eigen onweerhoudbaar drijven, aan de ver-

vulling van eigen hoop en eigen geloof en eigen liefde, de inlossing van alle nooden, de bereiking van alle doeleinden, tot een eenig en onvergankelijk heil voor elkeen en maakte aldus zichzelf tot den „maatstaf aller dingen". Langen tijd bleven zelfs die individuen, die het verst gingen in de onderscheidende critiek op anderen, als zuigelingen in de zelfonderscheiding en ook in de meest „verlichte" perioden, blonk er boven het donker moeras van begripsverwarring, dat onpeilbaar is, niet meer dan een flauwe gloor, waarin niet meer dan de meest elementaire onderscheidingen werden onderkend. Elk bouwde op zijn eigen „gelijk" en het „ongelijk" van zijn tegenstander.

Toen kwam het oogenblik der definitieve zelfopenbaring van het Absolute in den geest van den West-Europeaan onder bepaalde categorieën en deed zich o.a. ook kennen als de emancipatie van het Ik — dat zichzelf als schepper en beheerscher van eigen wereld leerde begrijpen, maar tegelijkertijd ook het niet meer dan betrekkelijk-werkelijke en betrekkelijk-houdbare van die „wereld" en haar inhoud aan voorstellingen en meeningen en ervaringen en begrippen erkende en ervoer. De groote suggestie van een absolute, te veroveren, voor eeuwig vast te leggen Waarheid, de machtige illusie van een verheven, ver-verwijderd, maar niettemin te bereiken Doel, de kinderlijke waan van eigen „gelijk" tegenover anders „ongelijk", het werd alles in het licht van het relativiteits-begrip aan het wankelen gebracht en uit den aanminnigen geest van den zoeten dreamer Shelley verrees voor het laatst het beeld van den triumpheerenden, vlekkeloozen Prometheus, van een bevrijde, gelukkige wereld onder zijn beheer, van een verslagen Jupiter, het voorgoed overwonnen en ten onder gebrachte Kwaad. Wel werd reeds toen, ook door Schiller, dat kwaad als een ziekte, als een ongeluk, meer dan als boosheid en schuld opgevat — maar de ziekte

kon en zou genezen, de booze zweer aan het lichaam der menschheid ontsneden worden.

Deze hoop slonk ineen, dit geloof verdween, toen de mensch de structuur van het Absolute leven — het Absolute Leven in hem zijn eigen structuur — onder bepaalde categorieën had leeren verstaan. Jupiter verscheen als het eeuwig beeld van e i g e n „slechtheid”, die niets dan levenswil, zelf-affirmatie, distinctie-drang is — de kampende Prometheus als de eigen zelfnegatie en de worsteling dier beide de eenige inhoud van het eeuwige leven.

Verwarring, vertwijfeling, verbittering kiemden in het hart van een geslacht, dat deze levensstructuur ten halve, maar niet ten volle begreep — het waande zich gedupeerd door een duivelsche Macht, opgehitst tegen zijn eigen spiegelbeeld, tegen zijns eigen wezens eeuwige emanatie, toegerust met de warmste aandriften, een rechtsgevoel zoo gloeiend en hecht, zoo onverwrikbaar ingeworteld als de levensdrang zelf, een heete liefde tot het echte, het goede, het werkelijke, een heeten haat tegen het valsche, het slechte, het verwrongene — we peilden die liefde en dien haat in Schiller en in Swift, in Rousseau, in Shelley, in Hebbel — en dit alles gedoemd zich te pletter te loopen tegen een rots van onverzettelijke Noodwendigheid, in een arbeid als die van Sisyphus, nutteloos, hopeloos, want tegen de onverwoestbare fundamenten van het Leven, tegen eigen zelf-affirmatie gericht en toch niet na te laten, impulsen en drangen, waarvan het ijdele werd ingezien en waaraan toch moest worden gehoorzaamd. Speelbal van een wreede godheid, die zich vermaakt met menschelijk streven, dat de godheid ijdel weet, voelde zich de mensch, verstooten en verlaten, gedupeerd, afgemarteld in ontgoocheling, die geen verlossing bracht.

Het Positivisme scheen dan die verlossing te zullen brengen — dat nieuwe, na de definitieve zelfopenbaring in de

eene categorie, noodzakelijkerwijs tot een andere categorie overgegangene moment van der Eenheid zelfontvlinding, wel weer opnieuw in de menschen optredend als collectiviteitsgevoel, autoriteitsgevoel, egocentrisch dogmatisme, doch niet door hen — niet door de Eenheid in hen — als zoodanig herkend. Het nieuwe geslacht, neerziend op de vertwijfelingen en de benauwenissen van een voorafgaand geslacht, waaraan het zich zelve voelde ontheven, waande zich, als steeds een volgend boven een voorgaand geslacht, eindeloos superieur. Het meende in hooge gelatenheid en verheven inzicht vrede te nemen met het leven, het schamperde hooghartig tegen de droomen van het geloof, de speculaties van de wijsbegeerte, de pogingen van het idealisme, veilig geborgen in eigen nieuwe bezigheid, opgaand daarin als een kind in nieuw speelgoed en in werkelijkheid niet door eigen „superioriteit”, maar door de in hem zich voltrekkende zelfvergetelheid van het Absolute van zoeken en twijfelen, droomen en speculeeren bevrijd. Hun rust was de rust die te allen tijde de dogmatischen smaakten, omdat in hen het Absolute niet naar de vervulling van zichzelf streeft. Smaadlijk lachend om de illusies van anderen — zooals eenmaal een Bossuet om de verdeeldheid der Protestanten — leefden zij in de illusie, dat wie het leven op zijn wijze doorziet, daarmee het leven te boven is!

Ikarus-Brotteaux bond zich vleugels aan, en zocht zich boven het simpele menschenleven, met zijn dwaling en zijn dwaasheid te verheffen, zwevend op de fictie van een „derde mogelijkheid”, die der glimlachende onpartijdigheid — maar in de opgaande zon der vernieuwde zelfherkenning van het Absolute, smolten hem de vleugels — dat wil zeggen: die nieuwe zelfonderscheiding van het Absolute, bij het verloop van het moment der zelfvergetelheid in het positivisme, bij het opnieuw ontwaken van zedelijke en redelijke belang-

stelling, stak opnieuw het licht der zelfonderscheiding aan in het menselijk gemoed — Ikarus-Brotteaux stortte ter aarde, en ging zich verootmoedigen. In weer ontwakende redelijkheid leerde het menschdom toen in zijn beste tegenwoordigers eigen redeloosheid in redelijkheid aanvaarden als een onafwendbare noodzakelijkheid. Voortaan wetend alleen te kunnen kiezen tusschen „Jupiter” en „Prometheus” tusschen „Hercules” en de vuile koeien in den stal, tusschen Recht en Onrecht, Waarheid en Leugen, zonder derde mogelijkheid, koos de redelijke Prometheus, stemde hij voor Hercules — geleerd hebbende, dat „blanco” niet baat en dat „tegen” is, wie niet „voor” is, koos hij Licht tegen Donker, Waarheid tegen Leugen — ter zelfder tijd Jupiter, Donker, Leugen, als gelijkwaardige, gelijkgerechtigde levensfundamenten- herkenkend, aldus bereid te strijden tegen eigen spiegelbeeld, tegen de eeuwige emanatie van eigen-ik, tegen het onoverwinnelijke, het onuitroeibare, door hem-zelf als zoodanig herkend!

Zóó, naarmate hem zijn oude illusies ontvielen, erlangde hij de kracht om zonder die illusies te leven, zooals de bloem haar steunbladen niet eerder verliest dan op het oogenblik, dat zij ze missen kan.

Van zijn ijdel en waan der vereenzelviging met de Rede, in het zich onthouden van oordeel en van de daad, der vereenzelviging met God-den-Vader had de mensch leeren afzien, en zijn gewaande onpartijdigheid, die hij eenmaal aanmerkte als het blijk zijner geesteshoogheid, leerde hij, tot zelfonderscheiding ontwaakt, als gevoelsarmoede verstaan. Zich tot eenzijdigheid door zijn mensch-zijn verwezen wetend, opnieuw beseffend, dat het alles-zijn slechts in het niet-zijn te verwezenlijken is, wilde hij voortaan streven naar vereenzelviging met God-den-Zoon, met de eenzijdige Dwaasheid, die „Goed” boven „Kwaad” den voorkeur geeft, en alleen in enkele

oogenblikken de Rede mede-wezen, welke Goed en Kwaad zonder voorkeur in zich op te nemen vermag.

En nog was het niet genoeg.

Satan in zijn tuin aan den Ganges ziet van zijn Prometheus-droomen af — want het nachtelijk visioen toonde hem in den spiegel van de toekomst het bloedig en bezoedeld beeld van den schuldigen en wroegenden Orestes. Tot het aanvaarden van de Dwaasheid bereid, omdat aan de Dwaasheid geen ontkomt, meende hij zich aan de misdadigheid te kunnen onttrekken, door ter elfder ure nog af te zien van de daad. En dit was de nieuwe dwaling, want met het aanvaarden van de dwaasheid heeft de mensch zijn menschelijk deel nog maar ten halve op zich genomen — ook de misdaad, ook de bezoedeling moet hij op zich nemen. En zoo licht als het hem valt, de „verheven dwaasheid” als zijn deel te erkennen, zoo zwaar valt die erkenning ten opzichte van de bezoedeling.

Tolstoj meende de bezoedeling te ontvlieden door de daadwerkelijke Revolutie uit den weg te gaan. In de eerste hoofdstukken bespraken we dit streven en de onmogelijkheid van zijn verwezenlijking. Of laadt de man, die onrecht lijdelijk duldt, om zijn eigen handen schoon te houden, minder schuld op zich, dan die zich de handen met bloed bevlekt in het wreken en straffen van het onrecht en het kwaad? Toont hem niet de spiegel der zelfonderscheiding het eigen gelaat zoo goed als dat des anderen onder de trekken van Orestes? Ijdele waan — aan de handen der strijdbare Macabeeën — we denken nog eens terug aan Korolenko's vertelling, eerder besproken — kleeft het bloed der aanvallers, aan de handen der vreedzame Esseeërs kleeft het bloed der schuldeloos gevallen. Niemand ontkomt aan den Schuld.

Anatole France wordt nimmer moede den nadruk te leggen op de misdaden in naam van deugd en moraal bedreven,

hij hamert voortdurend op hetzelfde aambeeld — in „La Révolte” — in „Les Dieux”, in „Jérôme Coignard” — altijd weer moet Jean Jacques en zijn misdadig optimisme het ontgelden —; komt hij eindelijk de wankelc illusie der onpartijdigheid te boven, dan deinst hij toch weer voor de bezoe-
deling terug.

Een straffer zedemeester, gloeiend van „moral passion” — wit-gloeiend, zoodat hij onnoozelen en oppervlakkigen „koud” schijnt — toegerust met een alles-klievende intelligentie, met een genadeloozen werkelijkheidszin, moest opstaan, om zichzelf en anderen te leeren begrijpen, dat er evenmin als „wijsheid”, „schuldeloosheid” voor den mensch is weggelegd — opstaan, om de Erfzonde te prediken als een formidabele werkelijkheid, de Erfzonde in haar moderne gedaante van gemeenschappelijke aansprakelijkheid in den gemeenschappelijken schuld — deze welkdoener en zedemeester van het huidige geslacht is Shaw.

Sinds de dagen van het spectatoriale Christendom, sinds de dagen, dat het monster, door Milton gedroomd als „de Zonde” de wacht hield voor het paradijs der zelfonderscheiding en der zelferkenning, hebben zedemeesters van meer of minder kracht het inzicht dier gemeenschappelijke aansprakelijkheid voorbereid. Thackeray kon er zich niet aan verza-
digen het maatschappelijk Christendom in zijn schijn-deugd, schijn-nederigheid, schijn-fatsoen te ontmaskeren en met de allerergste pretenties der Hooggeborenen den draak te steken. Maar hoe schijnen deze zachte klopjes tegen het „gepleisterd graf” der maatschappelijke samenleving kinderspel bij de mokerslagen van Shaw, die geen steen overeind laat! Ware het anders, men had den schrijver van „Vanity Fair” „cynisch” en „paradoxaal” genoemd, zoo goed als den schrijver van Mrs. Warren, in wiens gansche oeuvre geen enkele uiting van cynisme, geen enkele paradox te beken-

nen valt. Maar kan „de maatschappij” wel anders reageeren op den man, die haar als een gekkenhuis in een vuilnisbelt demonstreert, dan met de beschuldiging dat hij cynisch is en vuil en op den koop toe nog paradoxaal?

„Vanity Fair” en zijn langdradige tegenhanger „the Newcomes” zijn ten slotte toch maar étalages van onnoozele pekelzonden — ijdelheid, die zich uitgeeft voor onafhankelijkheid en edelmoedigheid, snobbisme, dat schijnen wil, wat het niet is, ambitie, die geluk prijsgeeft voor rang en staat. Lord Steyne maakt het inderdaad te erg — maar Lord Kew, zijn jeugd doorbrengend met drinken, dobbelen, duelleeren, doet niet anders dan wat den „edelman” toekomt en hij is daarbij nog affable voor zijn minderen, zoo zachtzinnig en beleefd, en trouwt op zijn tijd met een passende partij uit zijn eigen stand. Wat wil men meer. En het complete ideaal is Colonel Newcome — door Thackeray zelf herhaaldelijk met het beroemde spectatoriale type Sir Roger de Coverley vergeleken! — de man wiens hart één goudklomp is. Dat hij fortuin maakt als koloniaal officier doet aan die voortreffelijkheid niets af. Inderdaad, — Eigendom, politiek en economie, een zedelijke aansprakelijkheid, die dieper gaat dan het materieel welzijn van de allernaaste omgeving en vooral: maatschappelijk parasitisme, behoort tot het vele, dat de goede Thackeray al moraliseerend met omzichtigheid en schroom steeds zorgvuldig uit den weg is gegaan!

De eigenlijke „voorloopers” van Shaw zijn in Rusland te zoeken, in de strooming van revolutionnaire litteratuur, ontsprongen met de Dekabristen, uit Poesjkin en Lermontof. Felle critiek tegenover de maatschappelijke toestanden en de maatschappelijke leugens, getemperd door die bespiegende redelijkheid, het Russisch Hamlettisme, 't welk in Toergenjef zijn hoogste uitdrukking vindt — het is trou-

wens Toergenief zelf, die in een rede bij de onthulling van een standbeeld voor Poesjkin zijn landgenooten „Hamlets” heeft genoemd — getemperd dan door die redelijkheid tot een besef, dat niet alleen bepaalde klassen en groepen „schuldig” zijn, maar elkeen, voor zoover hij van de toestanden profiteert of er in berust en aan de leugens meedoet — dit complex van krachten en inzichten heeft den Rus al vroegtijdig — in de jaren ongeveer dat Thackeray zich verteederde voor zijn edelaardigen kolonel — de formule in den mond gegeven, die de gansche moraal en de gansche inhoud is van Gogol's „Dooide Zielen” — „O, wat een boosaardig beest is toch een fatsoenlijk mensch!”

Precies ditzelfde demonstreert Shaw, zonder haat en zonder afgrijzen, want zijn „contented pessimism” kent haat en afgrijzen niet — gestuwd door een „moral passion”, een werkelijkheidszin, die als radium door de verwarde problemen van onze gecompliceerde moderne samenleving straalt en er zonder verpoezen, zonder schroom, het duistere en verborgene van blootlegt. Naast elkaar staan als overal de „slechte mensch” — de huisjesmelker Sartorius, wiens „respectabel” uiterlijk de hoon is aan gangbare maatschappelijke waardebepalingen — en de „goede mensch” — de eerlijke, fatsoenlijke kerel, de „gentleman” Dr. Trench — in „Widowers Houses” ter vergelijking. Voor Addison en zijn gelijkgezinde tijdgenooten gaapte er een afgrond tusschen den „slechten mensch” en den „goeden mensch” — waarmee volstrekt nog niet eens gezegd is dat deze goede lieden in een huisjesmelker een „slecht mensch” zouden hebben gezien — voor Thackeray is de kloof al veel smaller, het onderscheid aanmerkelijk geringer, al vraagt hij niet, hoe de edele kolonel aan zijn geld kwam — maar Shaw demonstreert „slechte mensen” en „goede mensen”

meedoogenloos als gelijken, als dief en diefjesmaat — in den gemeenschappelijken vloek van de moderne Erfzonde.

Wanneer Trench verloofd is met Blanche Sartorius en de herkomst blijkt van haar vaders fortuin, dan wijst de jonge gentleman met afschuw en verontwaardiging dat stinkende geld, waaraan het bloed en de tranen der armen kleven, van zich af. Maar waar zal nu dokter Trench van leven, waarvan zal hij Blanche onderhouden, vraagt de aanstaande schoonvader, die werkelijk een teerhartig vader is — want Shaw geeft den „brave” wat hem toekomt: zijn eerlijk deel in het Kwaad, maar hij geeft ook den „slechte” wat hem toekomt: zijn eerlijk deel in het Goed — en de jonge gentleman antwoordt fier: van het werk mijner handen en van mijn klein bescheiden fortuintje! Weet de jonge gentleman dan wel waaruit dat bescheiden fortuintje bestaat? Neen, dat weet hij zoomin als andere jonge gentlemen het weten, en daarover bekommert hij zich even weinig als . . . kolonel Newcome en Sir Roger de Coverley. Het fortuintje van den jongen gentleman blijkt een hypotheek op de Londensche sloppen van den huisjesmelker Sartorius — en een prachtige belegging is het ook, ze geeft zeven procent! Sloppen in achterbuurten zijn voordeelijker bezit dan heerenhuizen in Park Lane, zegt Sartorius, die het weten kan!

Dokter Trench is echter maar een klein hypotheek-houdertje, de voornaamste hypotheek-houdster is zijn hoogadellijke tante, Lady Roxdale. Ze is zeker een Tory, leest de Morning-Post en is, als elke andere Lady Roxdale van haar set, protectrice van Zondagsscholen en Zendinggenootschappen. Haar tuinen en kassen zijn prachtig in orde, ze heeft haar lievelingspaarden en lievelingshonden en staat bekend voor haar „echt-Engelsche” „fastidiousness”. Onzedelijkheid wordt in háár huis niet geduld en geen onvertogen woord wordt er gehoord. Haar zoons zijn perfecte gentlemen,

ze studeeren — kan het anders? — in Oxford. Ze hebben waarschijnlijk, behalve hun aandeel in het aandeel op Mr. Sartorius, hun privé-aandeelen in de etablissementen van mevrouw Warren — maar wee den „chap”, die een los woord over hun zusters zou durven zeggen! In hun club — natuurlijk alleen de „very best people” — redeneeren ze zwaar over de Engelsche clean-mindedness, waar geen foreigner ook maar bij kan; op een „fellow” met een valen hoed kijken ze neer, een die zijn speelschuld niet betaalt wordt genegeerd en zoo hij ook nog de geheiligde regels van cricket of golf overtreedt, niet minder dan dood verklaard. Hun zedelijkheid culmineert in „fair play”, en in het „eerewoord”, later in den huwelijksrouw, ze zijn altijd onberispelijk gewasschen en ze zouden liever een been breken van de haast dan ongeschoren de deur uit gaan. Ze behooren tot „het beste type” van den Engelschen student, nadat ze eerst tot het „beste type” schooljongen behoorden, in hun vlekkelooze correctness. „Pour ne pas se crotter en allant à pied, le grand seigneur prend une bonne fois un bain de boue!”

Zou een stoutmoedig mensch de zonen van Lady Roxdale of Lady Roxdale zelf willen inlichten over de herkomst van haar fortuin, dan zouden de zonen iets van „bad form” mompelen, en wellicht nog een en ander over „blooming radicals” ten beste geven — Lady Roxdale zou haar toevlucht nemen tot smelling salts of tot haar kanten zakdoekje, de jonge dames zouden „het hoofd in den nek werpen” en de kamer verlaten — want ze zijn welopgevoede, Christelijke society-meisjes en ze begrijpen met den ingeboren tact dier bevoorrechten, dier zorgvuldig-opgevoeden, dat ze niet verder moeten vragen wanneer mama ze vertelt, dat Mr. Sartorius, die vanmiddag komt tea-en, aan het hoofd staat van belangrijke „Londensche eigendommen” — en als later de heer

Sartorius zelf — de gentleman met het hoogst-respectabele uiterlijk, hij is immers zelfs ouderling! — in den familiekring deftig verzekert, dat het beheer dier eigendommen hem evenveel hoofdbrekens geeft als elk ander gentleman het beheer van de zijne, dan glimlachen ze, vol van den eerbied, die elk echt-Engelsch society-meisje voor een schatrijken en statigen ouden heer met een respectabel uiterlijk gevoelen moet!

Want Sartorius is een gentleman, waarom niet? Is hij geen ouderling, deed hij ooit iets in strijd met de wet, dreigt hij niet zelf zijn handlanger Lickcheese met strafrechtelijke vervolging als deze de wettelijke grenzen te buiten gaat? Wat onderscheidt hem van andere „gentlemen” met eigendommen in Londen of daarbuiten, in Indië of in Afrika? Heeft kolonel Newcome ooit aan zijn geld geroken? En dan nog zou hij niets gemerkt hebben — pecunia non olet! Als een Romeinsch keizer uit den ouden tijd van de pachten der latrinen leefde en een Russisch keizer in den nieuwen tijd van kwikzilvermijnen in Siberië, waar dichters en profeten uit modder en kwalijke dampen dertig millioen roebel jaarlijks te voorschijn zwoegden, waarom zal dan Sartorius geen huisjesmelker en gentleman zijn?

Inmiddels, de jonge gentleman vol scrupules kan zijn geld terugkrijgen — er zijn er anderen, happig genoeg naar hypotheek op Sartorius' bezit. Hij kan het beleggen in Nationale Schuld. Nationale Schuld is wel altijd weer... nationale schuld, maar de interesten rieken niet zóó doordringend. En de menschelijke reuk-organen zijn op dat punt van een gezegende stomphheid. Maar voor dat mindere rieken is de opbrengst dan ook slechts half zoo groot. Dit alles vernemend, bekoelt de zedelijke verontwaardiging van den jongen gentleman aanmerkelijk. Wie ter wereld kan hij helpen met zijn Don Quichottisme? Waarom zou een ander profi-

teeren van wat hij verwerpt? Kan hij alleen de wereld hervormen, de nooden der armen lenigen, hun hutten veranderen in paleizen? Neen immers, welaan dan... en de jonge gentleman eindigt met de dochter, het fortuin en een souper van den ouden gentleman te accepteren. En zoo hij maar filosoof is, dan vindt hij ook nog wel een formule, waaruit zonneklaar blijkt, dat de ware wijze juist zoo en niet anders handelt. Anders helpt schoonvader Sartorius hem wel, die ook voor zichzelf om formules niet verlegen zit: zoolang de terreinen waardeloos zijn, eischt het „ware belang der armen” dat de sloppen vuil en kaduuk blijven, komen de terreinen en de sloppen voor onteigening door de gemeente in aanmerking, dan eischt datzelfde „ware belang” van diezelfde armen, ten spoedigste reiniging en herstel. Niet de kans op verhoogde opbrengst natuurlijk...

Wat is het verschil tusschen Sartorius en Lady Roxdale, tusschen Sartorius en Dokter Trench? De „slechte” doet het vuile werk, de „brave” profiteert en zwijgt — de „slechte” brouwt het potje, de „goede” eet er uit mee en doet of hij niets ziet. En hoe licht gelukt hem dit, als hij zich maar houdt aan wat hem dominee zoo naarstig inprent: „het oog naar boven”. Het oog naar boven — zoo bemerkt men inderdaad het minst van wat er vlak rondom gebeurt. Maar weet daarvan tegelijk voldoende, om conservatief lid van raad en parlement te zijn.

Dat elk onzer hypotheek heeft op de huizen van Sartorius, dat elk onzer hypotheek heeft op die andere huizen, waarin „Mrs. Warren’s Profession” uitgeoefend wordt — dat maakt de Erfzonde tot zulk een formidabele onontkoombare werkelijkheid.

En nu... „c’est en nous, et en nous seul qu’il faut attaquer et détruire Ialdabaoth”. „En nous seul”... maar we zijn niet „nous seul”. We zijn in en door en met en krachtens elkaar.

Het bleef de rampzaligheid en de wanhoop van Tolstoj tot zijn jongsten snik, dat hij, het geweld keerend, schuld op zich laadde en dat hij, het geweld lijdend, evenzeer schuld op zich laadde. En die wanhoop was de natuurlijke „straf” voor zijn dwaasheid en zijn hoogmoed — omdat hij de Erfzonde ontloopen wilde.

Wanneer het ondenkbare zich verwerkelijkte en een dokter Trench de Prometheus-vonk in zich voelde, den haat aan het onrecht, den dorst naar het recht, wat zou hij moeten doen? Opstaan en Jupiter-Sartorius worgen en door zijn gewelddaad nieuw geweld ontketenen en onschuldigen dooden en zichzelf bevleken en verstarren in hoogmoed en . . . zelf tot Jupiter worden onder een andere gedaante — het zou hem gaan zooals het Luther ging en Wodan en Robespierre.

De droom van Satan is het visioen van een onontkoombare toekomst, waaruit geen vluchten mogelijk is. Elke „Prometheus” zal eerst „Orestes” worden, zich met schuld beladen, zich met bloed bevleken, en als hij Orestes is geweest, dan zal het hem nog erger vergaan, dan wordt hij „Jupiter” in en door zijn overwinning, dan kiemt de hoogmoed uit den Levenswil. En wil hij dat niet, deinst hij voor die toekomst terug, dan blijft hij eenvoudig Jupiters handlanger, en eet en drinkt en slaapt en wordt vet uit zijn hypotheek op alle onrecht en leed, smaad en geweld, dat „Jupiter” jegens de zwakken begaat.

Het kwaad aantasten en overwinnen in eigen hart is een frase — want we hebben geen „eigen hart” — ons aller harten zijn onontwarbaar en langs tallooze draden vervlochten, onaflosbaar op elkaar verhypothekeerd.

Aldus rust op ons allen de Erfzonde. Ook hier bestaat geen derde mogelijkheid, en maar één enkele keuze: die tusschen Kwaad en Kwaad, tusschen het kwaad uit zelfzucht en gemakzucht begaan en het kwaad, in onschuld en met zuivere be-

doelingen begaan, tusschen het kwaad, waarbij de bedriever wint, en het kwaad waarbij de bedriever verliest, tusschen de Zonde van den heerschenden Jupiter en de Zonde van den lijdenden Prometheus.

Nog was het niet genoeg, toen de mensch afstand leerde doen van zijn gewaande wijsheid, toen hij erkende „den Vader” niet te kunnen volgen en zich schikte in de dwaasheid, het „goede” boven het „slechte” verkiezend, tegen de rede in — hij moet nu leeren afstand doen van zijn gewaande „goedheid”, erkennen dat hij ook „den Zoon” niet kan volgen en deemoedig zijn deel in de bezoedeling zoo goed als zijn deel in de dwaasheid op zich nemen, hij moet „Prometheus” zijn, wetend dat hij eerst „Orestes” en daarna „Jupiter” zal wezen, door zijn onafwendbaar noodlot, en dat het daarenboven nergens toe dient, dat het alles en alles tezamen niets is dan een moment in de zelfontplooiing van het Absolute, dat zichzelf ten doel heeft, niets dan één enkele omwenteling van een rad, dat geen andere bestemming heeft dan eeuwig te wentelen. Al zijn „idealen” brandhout op een onverzadelijk vuur, dat geen andere bestemming heeft dan te branden, wicht in een schaal, die nooit zal overslaan en waarvan hij weet, dat ze nooit zal overslaan. „Jupiter” zit in de eene schaal en „Prometheus” in de andere, tot in alle eeuwigheid — in hun kamp spiegelt zich de goddelijke zelfontplooiing, de Absolute doelloosheid, een atoom van het Woord, dat vervuld zal worden, dat zichzelf vervult.

Wie zóó zijn schuld op zich neemt, die alleen is schuldeloos.

Sokrates stond verbaasd, toen het Orakel hem den wijsten man in gansch Athene heette — want hij was zich „geenerlei wijsheid bewust” — doch zijn denken doorgrondde het raadsel: wijsheid is niet voor menschen weggelegd, maar wijs boven anderen is hij, die weet, dat hij niets waard is in

de wijsheid. De anderen bevond hij bij zijn onderzoek „even weinig wijs als hij zelf, maar zich wijs wanend, wanend te zijn, wat ze niet konden zijn.”

Zoo staat het met den mensch tegenover de Erfzonde. Schuldeloos kan hij niet zijn, even weinig als wijs. Maar zoo goed als hij, die zijn on-wijsheid erkent, wijs is boven de anderen, die zich wijs wanen, zoo is hij schuldeloos boven de anderen, die zijn Schuld deemoedig op zich neemt, waar de anderen evenzeer schuldig zijn, zich schuldeloos prijzend en wanend.

Juist tegenwoordig ontmoet men immers allerwege menschen, die zeggen dat ze voor de revolutionnaire Idee wel veel gevoelen, maar dat ze terugschrikken voor de bloedschuld, welke de revolutionnair en in hun poging naar verwezenlijking dier Idee op zich laden. Ook zeggen er velen, dat ze wel zouden mee-doen, maar dat ze niet gelooven in het resultaat. Deze laatsten wijzen het aandeel in de beredeneerde dwaasheid van Prometheus af, en vergenoegen zich met hun aandeel in de onberedeneerde dwaasheid van Jupiter — alsof eenig streven ooit „resultaat” kon hebben, alsof het daarom ooit was te doen! En de eersten wijzen hun aandeel in de schuld van Prometheus in heilige verontwaardiging af, maar ze leven inmiddels zeer gerust en zeer genoeglijk van hun aandeel in de schuld van Jupiter — en waren ze werkelijk zóó teerhartig ten opzichte van „on-schuldig vergoten bloed” als ze beweren, zoodra er van Russisch Bolsjewisme sprake is, en gruwden ze zóó van de daardoor veroorzaakte verarming en verval — hoe hebben ze ooit een oog kunnen sluiten zoolang Russisch Tsarisme, Duitsch militarisme en Amerikaansch kapitalisme millioenen slachtoffers eischten in mijnen en fabrieken, in kazernes en loopgraven, met hun goedkeuring en hun medeplichtigheid?

Zou dan niet een deel in de Bloedschuld van wien naar Recht streeft en waarbij men zelf verarmt en gevaar loopt verkieslijk blijven boven deel in de schuld van wien naar Onrecht streeft en waarbij men zelf veilig zit en zich verrijkt? Geen zedelijke frasen en geen intellectueele hoovaardij kunnen hier baten: dit zijn de beide mogelijkheden, tertium non datur!

Maar wie aldus het Leven doorziet, hem zijn Geloof en Hoop wel voorgoed ontvallen — hij heeft ze ontmaskerd, herkend als de lokmiddelen, waarmee de mensch wordt opgedreven naar de zelf-negatie, deel van zijn functie tot het Absolute, zooals de liefde dat andere nimmer-falende lokmiddel is, waardoor de mensch de zelfbestending van het Absolute, en niet alleen onder de categorie der lichamelijke voortplanting voltrekt en de Haat, dat nimmer-falende lokmiddel, waardoor het Absolute bij middel van den mensch de versmelting der afzonderlijkheden, dat is de eigen zelf-opheffing, keert.

Van dien aard weet de volslagen-bewuste mensch voortaan Geloof en Hoop.

De volwassene houdt het kind, dat loopen moet leeren, uit de verte een blinkend voorwerp, de blanke maan, de stralende zonsondergang! — als een lokmiddel voor. Het ijlt met uitgestoken handen op het begeerde toe — en altijd verder wijkt het van hem terug en nimmer zal hij het bemachtigen — maar het loopt, het loopt! En om dat „loopen” — om die menschelijke activiteit, waardoor het Absolute zichzelf verwerkelijkt, het Woord zichzelf vervult, daarom alleen is het te doen. De blinkende maan, de stralende zonsondergang — ze bestaan niet, alle illusies, alle Geloof en Hoop tezamen, ze hebben geen anderen dan hun functioneelen inhoud.

Wanneer „het kind” — de mensch, die dat kind is — wan-

neer het kind zulks gaat beseffen, voelt het zich eerst gedupeerd en dan bevrijd — eerst Hebbel en dan Brotteaux! Het wil niet langer „loopen”, het zal wel wijzer zijn! Het zal voortaan het Absolute Moeten te slim af wezen! Totdat het merkt dat het toch loopt — maar loopt als een dronken-man, her en der gedreven door zijn onbewuste instincten, omdat het aan „loopen” — aan handelen, aan leven, aan actief-zijn — niet ontkomt. En dan, ten allerleste, kan het „kind”, daarin pas waarlijk tot mensch gerijpt, daarin pas volwassen geworden, tot dat „Absolute” — dat is: tot het Redelijke in zichzelf — zeggen: berg uw zonsondergang en uw blinkende maan, uw Geloof en uw Hoop — ik loop toch wel! Ik wil als Lorenzaccio mijn hart en mijn onschuld werpen in de schaal, die nimmer kan en zal en mag overslaan, ik wil „Prometheus” zijn en tegen „Jupiter” strijden, zonder illusies en zonder ficties, de dwaasheid en de bezoedeling op mij nemend, terwijl ik toch in Jupiter mijn eigen spiegelbeeld herken, dat zijn zal, zoolang ik-zelf ben, en langer, dat zijn zal zoolang Leven is.

Zoo keert de bewuste mensch met begrip terug tot dat-gene, dat hij eerst zonder begrip aanvaardde en daarna zonder begrip verwierp — in den eeuwigen drievoudigen kringloop-van-ontwikkeling, het rythme, dat we in de voorafgaande hoofdstukken hebben nagespeurd en aangetoond en mede-beleefd. Aanvankelijk was hij „Prometheus”, maar met „geloof” en „hoop” als steun aan zijn zwakheid en zijn onbegrip — toen hem „geloof” en „hoop” ontvielen, wilde hij niet langer „Prometheus” zijn, poogde hij het leven, zijn noodlot, de Dwaasheid en de Erfzonde te ontloopen — tot dat hij in den deemoed, die zijn hoogste kracht is, zijn aandeel op zich neemt en het Woord vervult.

Daarin komt hij tot rust, tot wat Shaw „contented pessimism” en Galsworthy „a smiling certainty” heeft genoemd,

in een klein, eenvoudig verhaaltje, dat „The Inn of Tranquillity” heet en waarin hij, zooal niet ten volle en met zijn begrip, dan toch in aanleg en met zijn intuïtie — want hij is meer dichter dan dialecticus — het moderne Prometheus-probleem zooals het algemeen wordt gevoeld voor zichzelf heeft opgelost.

Ook hier stuiten we weer op het typisch-moderne conflict tusschen „inzicht” en „voorkeur”, ’t welk ook dezen lichtbewogen, zij het ook meestal latent, zich verwonderenden geest — uit de verwondering komt de wijsheid, leerde Plato! — altijd door bezig houdt en tourmenteert. En als hij dus op een eenzame plek aan de Italiaansche kust — een „Odyrsean coast; on such a cliff might Theocritus have lain, spinning his songs” — alleronverwachtst een veramerikaniseerden Italiaanschen hotelhouder ontmoet, eigenaar van een gram-mophoon, een dikke sigaar en een jachtgeweer, waarmee hij kleine zangvogeltjes schiet, trotsch op zijn „man-van-de-wereld”-zijn, op zijn ondernemingsgeest, zijn slimheid — dan wordt die speculatieve, mijmerzieke geest, gedwongen tot denken over het vreemde contrast tusschen dien man en zichzelf, dien man en den geest van die plek, en over „the other incongruities of existence — the strange, the passionate incongruities of youth and age, wealth and poverty, life and death, the wonderful odd bed-fellows of this world — all those lurid contrasts which haunt a man’s spirit till sometimes he is ready to cry out: „Rather than live where such things can be, let me die.”

Hoevele malen wordt de mijmerzieke, speculatieve geest gedreven in dezelfde engte en hoeveel malen weerlegt hij zichzelf en houdt zich voor dat „such things must be”.

And I lay on my back and looked at the sky . . .

„And yet”, I wondered, „though my friend and I may be equally necessary, I am certainly irritated by him, and shall

as certainly continue to be irritated, not only by him, but by a thousand other men and things. And as to the things that I love and admire, am I to suppress these loves and admirations because I know them merely to be the necessary expressions of the moods of an underlying Principle that turns and turns on Itself? Does not this way nullity lie?" But then I thought: „Not so; for you cannot believe in the great adjusted Mood or Principle without believing in each little and individual part of It. And you are yourself a little individual part, therefore you must believe in that little individual part which is you, with all its natural likings and dislikings, and indeed, you cannot show your belief except by expression of those likings and dislikings. And so, with a light heart, you may go on being irritated with your friend in the bowler hat, you may go on loving those peasants and this sky and sea. But, since you have this theory of life, you may not despise anyone or any thing, not even a skittle-alley, for they are all threaded to you, and to despise them would be to blaspheme against continuity, and to blaspheme against continuity would be to deny Eternity. Love you cannot help, and hate you cannot help, but contempt is — for you — the sovereign idiocy, the irreligious fancy"

„But how" — I thought — „about such as do not feel it ridiculous to despise; how about those whose temperaments and religions show them all things so plainly that they know they are right and others wrong? They must be in a bad way!" — and for some seconds I felt sorry for them, and was discouraged. But then I thought: „Not at all, obviously not! For if they do not find it ridiculous to feel contempt, they are perfectly right to feel contempt, it being nature! to them,

and you have no business to feel sorry for them, for that is, after all, only your euphemism for contempt . . ."

Het kan nog bij lange na geen inzicht, niet meer dan een voorgevoel, een intuïtie heeten — we zeiden het: Galsworthy is meer een dichter met neiging naar het philosophische en vaag-religieuze dan dialecticus; „Life force”, „Eternity”, „Continuity”, zijn nog maar zeer vage en troebele begrippen voor hem, hij voelt wel een zeker Aanzijn, een Structuur, doch hij is daaromtrent nog geenszins tot een vast begrip, een immanent dogma gekomen — maar als begin, als dageraad tot een nieuw moment in de zelfontplooiing van het Absolute, is de uiting niettemin in de hoogste mate verrassend en karakteristiek. In de logische ontwikkeling der dingen moest dit immers onvermijdelijk komen: na de zelfmisleiding, die aan het leven meent te kunnen ontsnappen, door het te begrijpen (Brotteaux), na de gedeeltelijke zelfaanvaarding van Satan-Prometheus — dit dan eindelijk een begin van de volledige zelfaanvaarding, zonder zelfbegoocheling, zonder zelfbedrog. Daarin ligt de wijsheid, en daaruit komt de rust — uit het overwinnen van elken waan, het prijsgeven van alle Geloof en alle Hoop, het afzien van eenig ander „resultaat” dan de eeuwige verwezenlijking van het Eeuwige Woord, de eeuwige Daad der zelfbestendinging in zelfontplooiing van het Absolute.

En zoo schijnt ons dan die zelfaanvaarding, die alles doorziet en toch met alles vrede heeft, boven zichzelf uit in altijd-durende zelfonderscheiding, zichzelf de Dwaasheid en de Schuld der Erfzonde ziet op zich nemen en in redelijkheid de eigen redeloosheid als noodwendig aanvaardt — zoo schijnt ons dan deze „smiling certainty” in eigen „contented pessimism” het laatste woord in het moderne Prometheus-probleem.

Maar wie eerder en wie oprechter dan degene, die juist in de aanschouwing van het komen en gaan, het bloeien en welken der momenteele, der individueele waarheden den zuiversten lust heeft leeren smaken, wie eerder dan die zal het betrekkelijke en vergankelijke van eigen waarheid, van eigen formule met een rustig hart erkennen? Ook wij zijn geen „vrij-denkers”, ook ons begrijpen reikt niet verder dan onze functie tot het Absolute gaat.

Ook de „Inn of Tranquillity” is maar een tijdelijk verblijf — en draagt haar naam met recht. Het is een „herberg” en geen huis — de „rust” is er de rust tusschen twee stormen — kortstondige luwte tusschen twee bewogen getijden. Men toeft er een oogenblik als om op adem te komen, maar twee deuren, die uit het Verleden, en die naar de Toekomst, staan er altijd door tegen elkaar in geopend: het trekt er fel in „the Inn of Tranquillity”.

Doch men krijgt er althans niet de zoete drankjes van „optimisme” en „idealisme” geschonken, die het geweten van den onnoozele verdooven en afstompen tot laffe zelfbehaaglijkheid — evenmin de scherpe dronken, die den kortzichtige opwinden tot een niets-onderscheidende razernij van zelfoverschatting — noch worden er de onverteerbare schotels opgedischt van „wetenschappelijk-vaststaande feiten”, „onomstootelijke bewijzen” en „incontestable truths”. En wie er toeven wil, heeft zich reisvaardig te houden om op den eersten roep weg en verder te trekken naar verdere, onbekende, in nevelen gehulde, nooit betreden streken.

Dáár geldt het woord:

„The readiness is all”

E I N D E.

Laren, 1915—1919.

. Ainsi je prévois que s'ils me répondent, ils chercheront si je me suis contredit en quelque lieu, si j'ai fait quelque remarque qui soit un faux raisonnement, si mes principes ont des conséquences absurdes. S'ils ne font que cela, je leur déclare de bonne heure que je ne me tiendrai pas pour réfuté, ni ma cause moins victorieuse dans le fond: car la victoire d'une cause ne se perd pas parce qu'il sera arrivé à un avocat de ne raisonner pas toujours juste, d'avoir des pensées en un lieu qui ne sont pas tout à fait la suite de celles qu'il a eues en une autre, de pousser trop loin en certains endroits sa pointe, de s'égarer quelquefois. Tout cela m'est arrivé peut-être, mais comme nonobstant ces défauts je crois avoir dit des choses qui établissent incontestablement ce que j'ai voulu soutenir, il faut qu'ils répondent à ce que je dis de fort et de raisonnable, et qu'ils n'imitent pas cette méthode des controversistes, qui fait qu'il n'y a point de livre si terrassant contre lequel on ne publie des réponses et qui consiste en ce qu'on cherche les endroits où un auteur aura mal cité un passage, employé une raison tantôt d'une manière tantôt d'une autre, et que l'on peut rétorquer, et commis tels autres défauts presque inevitables.

. Voilà d'où vient qu'on répond à tout, mais à proprement parler ce n'est pas réfuter un livre, c'est seulement faire l'Errata de son adversaire et pour moi si on ne fait autre chose contre ce livre, je me tiendrai pour Vainqueur

PIERRE BAYLE,

(Commentaire Philosophique sur ces paroles
de Jésus-Christ: „Contrain-les d'entrer”).

INHOUD.

	Blz.
De heerschappij van het Autoriteitsbeginsel.	
De oppositie-figuur in de 17 ^e eeuwsche litteratuur	337
Het bankroet van het Autoriteitsbeginsel.	
De Maximes Morales van De la Rochefoucauld ..	348
Zeventiende-eeuwsch Individualisme.	
Thomas Hobbes' „Leviathan”; Spinoza's Staat- kundige Verhandeling	361
Descartes en zijn Twijfel	382
De Kentering.	
Pierre Bayle en zijn Twijfel	397
Achttiende-eeuwsch Individualisme.	
Opkomst. Algemeen Overzicht	413
De Dageraad der Prometheus-verheerlijking	479
Prometheus Verheerlijkt	514
Laatste opbloei van het Autoriteits-instinct	557
Moderne Prometheus-opvattingen.	
Het Groote Keerpunt	589
Twijfel en Vertwijfeling	613
Een Brutus zonder illusies. („Lorenzaccio” van Alfred de Musset.)	636
Prometheus de Dwaas	644
„Mais Brotteaux était inconséquent...”	694
The Inn of Tranquillity	715

LM 7208

