

92

GEESTESSTRUCTUUR EN CULTUUR

Hoofdlijnen ener fenomenologische anthropologie

Dr K. A. H. HIDDING

Hoogleraar te Leiden

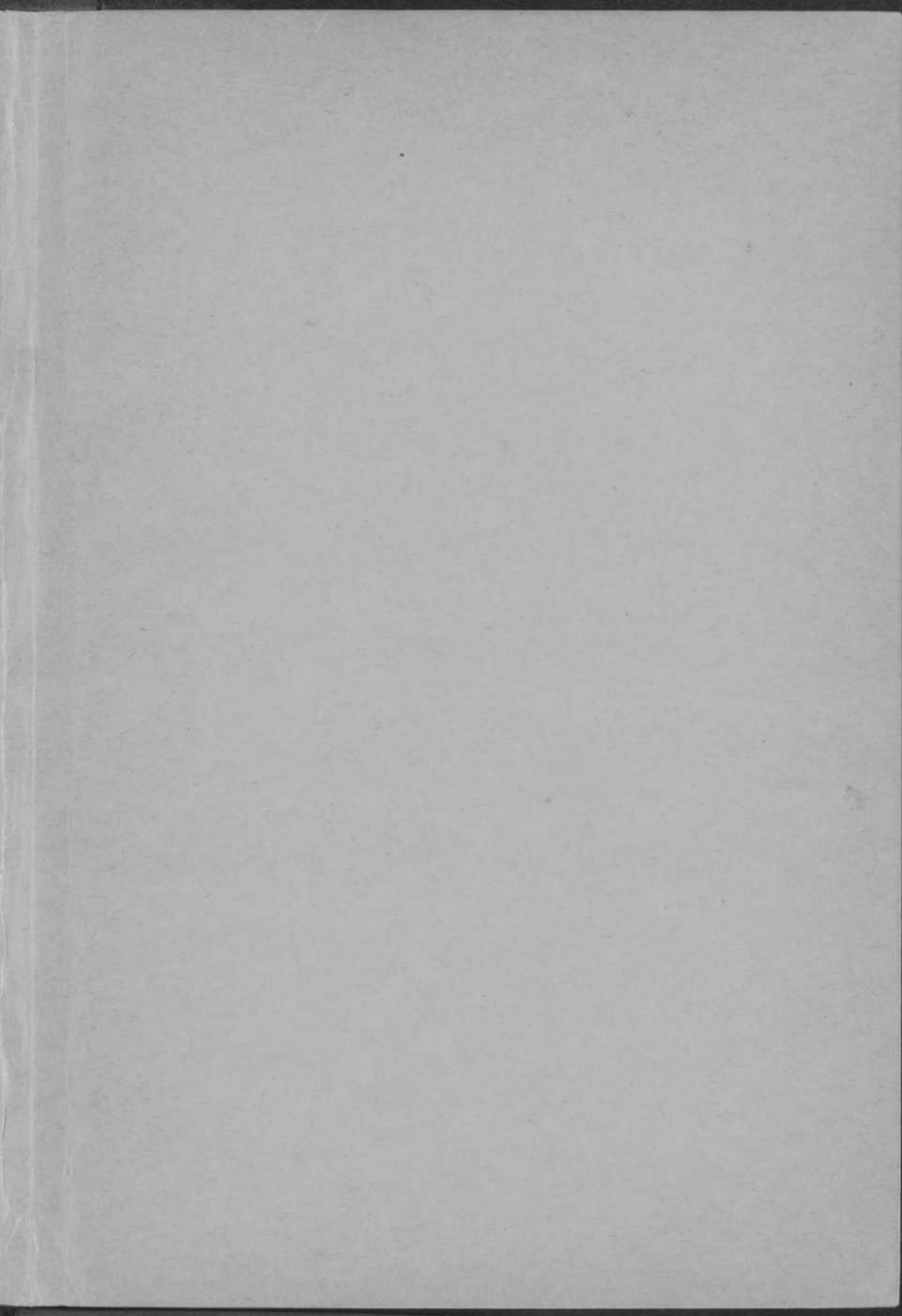
N.V. UITGEVERIJ W. VAN HOEVE · DEN HAAG

87 R12.

KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK



0465 9394



GEESTESSTRUCTUUR EN CULTUUR

~~885~~

~~D 74~~

GEESTESSTRUCTUUR EN CULTUUR

~~885~~

~~D 74~~

STELLINGEN

I

In de Islām is men tot op heden niet gekomen tot het inzicht in de religieuze bepaaldheid aller filosofie en heeft men ten gevolge daarvan niet gepoogd een integraal Islāmietische filosofie te ontwikkelen.

II

Wanneer de Islāmietische filosofen (de falāsifa) een onderscheid maken tussen de exoterische kennis der massa en de esoterische kennis der élite en allegorische interpretatie toepassen op de text van de Qur'ān, ook waar deze kennelijk geen allegorisch karakter draagt, is dit een onmiskenbaar teken, dat zij de verhouding tussen openbaring en rede niet juist hebben gezien.

III

De betekenis van de opvatting der falāsifa over de profetie kan alleen op haar juiste waarde worden geschat, wanneer men rekening houdt met de plaats der profetie binnen het geheel hunner concepties.

IV

Al-Gazālī heeft in zijn kritiek op de falāsifa in de Tahāfut al-falāsifa de fundamentele zwakte hunner concepties niet doorzien.

V

De zinsnede „bal lau amkana an yuğ'ala fī wasaṭ al-masāfa allatī baina 'l-markaz wa-a'lā mā tantahī ilaihi 'n-nār" etc. in de Ḥayy ibn Yaqzān van Ibn Ṭufail (ed. Gauthier, 2e ed., pag. 103/104 Ar.) ziet op de plaats van de rūḥ al-ḥayawānīy in het hart, tussen het centrum van het menselijke lichaam en het hoofd.

(Tegenover L. Gauthier, *Ḥayy ben Yaqdhān*, 2e ed., Beyrouth 1936, pag. 76, noot 1.)

VI

De bewering van Gibb „that the ground was already prepared for the concept of historical development by the Islamic doctrine of a succession of revelations, each supplementing and more perfect than the preceding” is onjuist te achten.

(H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947, pag. 49/50.)

VII

De encyclopaedische plaats der zo genaamde godsdienstwetenschap (Religionsgeschichte) ligt binnen het terrein der theologie.

VIII

Ten onrechte ziet van der Leeuw de taak der faenomenologie der religie in bemiddeling tussen ‚historische theologie’ en ‚dogmatische theologie’.

(o.a. in G. van der Leeuw, *Inleiding tot de Theologie*, 1935.)

IX

Het is wetenschappelijk verantwoord om van Baals visie, dat het essentiële conflict van de mens gelegen is in de spanning van zijn subject-zijn en zijn deel-zijn, in deze zin te verdiepen, dat dit conflict uitvloeisel is van het nog essentiëler conflict opgeroepen door ’s mensen opstand tegen en vlucht voor God.

(Dr J. van Baal, *Over Wegen en Drijfveren der Religie*, Amsterdam 1947.)

X

De mogelijkheid van een faenomenologie der religies (vergeijkende godsdienstwetenschap) berust hierin, dat de mens ook in zijn afval van God aan de structuur van het pistische gebonden blijft.

XI

Terecht ziet Edmund Husserl in zijn „Entwurf einer ‚Vorrede‘ zu den ‚Logischen Untersuchungen‘” de naïeve ervaring als een gegeven, dat vòòr elke theorie ligt, doch ten onrechte misduidt hij haar, als zou zij wetenschappelijke oordelen vellen.

(Zie Tijdschrift voor Philosophie 1939, pag. 106 e.v.)

XII

Het citaat uit Deuteronomium in Handelingen 3 : 22 wordt door Petrus niet in Messiaanse zin gebruikt.

XIII

Het in het Avondmaalsformulier gebruikte beeld: „Want gelijk uit vele graankorrels één meel gemalen en één brood gebakken wordt, en uit vele beziën, samengeperst zijnde, één wijn en drank vliet, en zich ondereen vermengt;” is niet aan het Nieuwe Testament ontleend en daarom hier niet op zijn plaats.

XIV

Vermijding van elke schijn van subordinatianisme versterkt de prediking van het Evangelie aan Muslims.

XV

Bij de bepaling van de taak van Kerk en Zending op het zendingsveld dient gerekend te worden met het verschil tussen haar taak temidden van een ongedifferentieerde (z.g. primitieve) samenleving en haar taak temidden van een min of meer gedifferentieerde samenleving.

XVI

Terecht pleit van Nieuwenhuijze voor het opheffen respectievelijk het niet-instellen van een kementarian agama in Indonesië.

(Dr C. A. O. van Nieuwenhuijze, Mens en Vrijheid in Indonesië, 's-Gravenhage/Bandung 1949.)

XVII

Tot de voorbereiding op de zendingsarbeid in het Oosten behoort kennisneming van de moderne Westerse filosofie en litteratuur.

XVIII

De theologische opleiding aan de Vrije Universiteit kan door instelling van een semi-candidaats examen aanzienlijk worden verbeterd.

49779

GEESTESSTRUCTUUR EN CULTUUR

Hoofdlijnen
ener fenomenologische anthropologie

door

Dr K. A. H. HIDDING
Hoogleraar te Leiden



N.V. UITGEVERIJ W. VAN HOEVE - DEN HAAG

1948

INHOUD:

Inleiding.	Blz.
Aard en doel der fenomenologische anthropologie . . .	7
Eerste Hoofdstuk.	
De godsdienstige mens	28
Tweede Hoofdstuk.	
De denkende mens	53
Derde Hoofdstuk.	
De zedelijke mens	78
Vierde Hoofdstuk.	
De historisch-sociale mens	104
Vijfde Hoofdstuk.	
De mens en de cultuur	126



V O O R W O O R D

Het is het doel van de algemene, fenomenologische anthropologie de eenheid van de mensheid, in en ondanks heel haar verscheidenheid aan geestesuitingen, in ruimte en tijd, te verstaan. Dit betekent, dat men niet zonder meer van zich zelf mag uitgaan, maar dat men de werkelijkheid der geestelijke veelvormigheid allereerst volledig te aanvaarden heeft. Wat heilig, waar, goed en schoon is, werd in de geschiedenis niet op één, doch op vele wijzen bepaald, die niet willekeurig, doch als evenzovele uitingen van de ene mensengeest te begrijpen zijn. De verschillende culturen zijn daarom evenmin zonder onderling verband, en het is alweer de taak van de wetenschap de aard hiervan te bepalen.

Het gaat er hier om de principiële betekenis van de godsdienst, de wetenschap, de zedelijkheid, de kunst, de geschiedenis, kortom van de bestaande culturen in Oost en West als menselijke geestesproducten te verstaan, om op deze wijze inzicht te krijgen in de mogelijkheid de ontwikkeling hiervan in democratische geest te bevorderen.

Het ligt voor de hand in een Nederlands werk zijn stof hiervoor niet in de laatste plaats te ontleenen aan de Indonesische en de moderne Westerse cultuur, die eeuwenlang contact hadden, dat ook in de toekomst op een geheel nieuwe wijze bestendigd zal worden.

Stelt men prijs op een goede wederzijdse verstandhouding en wil men medewerken aan de ontwikkeling van de gemeenschap en de cultuur over de gehele wereld in democratische richting, waardoor alleen de vrede en de welvaart gediend zijn, dan moet men een behoorlijk inzicht hebben in de achtergronden van de bestaande verscheidenheid aan geestesstructuur en cultuur. Allen, die op de een of andere wijze hieraan medewerken, behoren te weten welke problemen hier aan de orde zijn. Zij dienen te weten wat zij doen, hoe de gegeven werkelijkheid is en geworden is en naar welk doel zij moeten streven.

Dit werk wil dan ook geen zuiver theoretische studie zijn, maar poogt, zij het nog slechts in hoofdlijnen, die wetenschappelijk

gefundeerde voorlichting te geven, die onmisbaar is voor elk aan wie de ontwikkeling der cultuur werkelijk ter harte gaat.

Het werd in 1947 tijdens een verlofsperiode in Nederland geschreven, en is bedoeld als een bijdrage tot een al te lang verwaarloosde, doch volstrekt onmisbare theoretische basis ener culturele politiek, speciaal in Indonesië, waar ik sinds 1930 tot voor kort aan de culturele ontwikkeling heb medegewerkt. Dat het ook iets zou kunnen bijdragen tot een diepere bezinning op de achtergronden van de moderne cultuur, is niet onmogelijk, als men let op de ietwat naïef-imperialistische eenzijdigheid, waarin ook het Westerse denken over de mens, het existentialisme inclusief, nog steeds van de Westerling en de Westerse cultuur uitgaat.

Van de wetenschappen dragen in het bijzonder de geesteswetenschappen het stempel van alle mensenwerk, en dit geldt wel speciaal van de meest menselijke hiervan: de anthropologie. De hier onvermijdelijke subjectiviteit moge voor anderen, en in het bijzonder voor Indonesiërs aanleiding zijn hun zienswijzen hierover ten beste te geven. Want alleen door samenwerking is het probleem van de mens en zijn toekomst, dat ons het meest nabij en het meest raadselachtig is, zo al niet op te lossen, dan toch zo goed mogelijk te stellen.

H.

I N L E I D I N G

Aard en doel van de fenomenologische anthropologie

In de wijsgerige anthropologie bezint de mens zich op het eigen wezen, gehoorzaam aan het oude bevel: Ken u zelf. Als zelfstandig onderdeel der wijsbegeerte is deze bezinning direct en uitsluitend op het menselijk zijn gericht, en vraagt zij niet als de ontologie en de metafysica naar de gronden van het zijn in het algemeen. Zou zij dit doen, dan zou zij haar zelfstandigheid hieraan verliezen, hetgeen eveneens het geval is zo zij zich te zeer assimileert met enig ander onderdeel van de filosofie of de wetenschap: de ethiek, de kennistheorie, de logica, de psychologie, de sociologie of de biologie, hoe onontbeerlijk deze op zich zelf ook voor haar zijn. Maar ze houden zich alle speciaal met bepaalde aspecten van de mens bezig en niet met de gehele mens, die de anthropologie op haar wijze wil leren kennen.

Een principieel bezwaar tegen de te nauwe verbinding met enige wetenschap is ook het feit, dat de mens in elk wetenschappelijk en wijsgerig stelsel, bewust of onbewust, noodwendig van een zeker standpunt uitgaat, dat van primaire betekenis is voor de waardering en de beschouwing van de gehele mens, terwijl het juist het doel van de fenomenologische anthropologie is te trachten alle standpunten tot hun recht te doen komen zonder zich aan één te binden.

Het is dus nodig zich allereerst van deze mogelijke standpunten rekenschap te geven. De meest fundamentele onderscheiding, die men in dit opzicht maken kan, is wel tussen hen, die het standpunt innemen, dat heel de werkelijkheid, de mens inbegrepen, tot één enkel beginsel te herleiden is, en hen, die dit voor uitgesloten houden en twee, principieel niet tot elkaar te herleiden beginselen aannemen. De derde mogelijkheid, van meer dan twee principia uit te gaan, is in zoverre niet van betekenis als elk pluralisme tenslotte wezenlijk, als de samenhang van vele vormen, een monisme is.

Het eerste, monistische standpunt, verschijnt in de geschiedenis van het menselijk denken in vele stelsels, die alle wezenlijk ver-

want zijn, of men nu met de natuurfilosofie de materie, het vuur of het getal, met de empirist de gewaarwording of met de absolute idealist de rede als het enig beginsel der werkelijkheid beschouwt. Dat men hierbij als in het materialisme, het bewustzijn materialistisch opvat, of de werkelijkheid ziet als een vorm van geest als in het psychisch monisme of het absolute idealisme, is voor de anthropologie van secundaire betekenis tegenover het beslissende feit, dat er bij al deze beschouwingswijzen geen eigen plaats voor de mens in de cosmos overblijft. Hij is nu niets dan een der talloze verschijnselen van het geheel en hierdoor volstrekt bepaald, hoe verschillend men ook over dit geheel denkt.

Deze principieel eigen plaats heeft hij wel, zo men uitgaat van de andere, de dualistische opvatting, dat er twee niet meer tot elkaar te herleiden beginselen zijn, die ook in vele vormen voorkomt. Want men kan zowel de volstrekt souvereine goddelijke Schepper stellen tegenover zijn schepping als het zijn tegenover het bewustzijn, de stof tegenover de geest en de ziel tegenover het lichaam, waarbij in elk geval de tegenstelling volstrekt van aard is. Steeds komt dan op aarde de geest uitsluitend aan de mens toe, die autonoom is, als hij hierin de wet voor het eigen leven vindt. In zekere zin is hij dit ook, als zijn geest geldt als de hem in het bijzonder geschonken gave van God, die zelf principieel van zijn schepping onderscheiden is. De mens blijft dan gebonden aan God en is in zover onvrij, maar in de wereld is hij juist door de geest, ten opzichte van de rest der schepping, een onafhankelijk wezen, zodat hij hierin een eigen plaats inneemt.

Het zal blijken, dat deze fundamentele onderscheiding, juist in verband met de anthropologie, een dieper inzicht biedt in de verscheidenheid van het menselijk geestesleven dan de veelal in de geschiedenis der wijsbegeerte gebruikelijke indeling in rationalisten, empiristen, idealisten etc. Hierbij worden niet zelden figuren als Descartes en Spinoza, Kant en Hegel onder één noemer gebracht, hoewel datgene, waardoor zij van elkaar verschillen, veel specifiek is dan wat ze uiterlijk gemeen hebben. Dit blijkt vooral als men zich kritisch rekenschap geeft van de geheel eigen betekenis, die bv. de begrippen ervaring, ratio, idee en dgl. bij elk van deze denkers hebben en van de verschillende functies, die ze vervullen, naar nog nader besproken zal worden.

Vraagt men naar het wezenlijke van de autonome mens of van het zelfstandige schepsel, dat zich door de geest van al het verder bestaande principieel onderscheidt, dan is deze vraag slechts te beantwoorden door die geest zelf, die immers ook het kenvermo-

gen van de mens is. Het is duidelijk, dat deze situatie ons voor onoplosbare moeilijkheden plaatst, van dezelfde aard als Baron von Münchhausen ondervond, toen hij zich bij zijn pruik uit het moeras wilde trekken. Over zich zelf kan de mens heel wat ervaren langs de weg van zelfonderzoek en introspectie, evenals in de omgang met zijn medemensen, — en des te meer naarmate het leven hem in moeilijker situaties brengt, waarin blijkt wat hij waard is. Zo min als echter een hand zich zelf kan grijpen, — het enige wat voor altijd buiten zijn bereik ligt — zomin kan de geest zich zelf geheel en direct tot zijn object van onderzoek maken, al laat de mogelijkheid hiertoe zich nog zo zeer denken.

Even onmogelijk is het een mens tot een zuiver subject te worden, dat noch van iets buiten zich, noch van „de ander in zich” meer weten zou, doch volstrekt op en voor zich zelf zou bestaan, een geestesstaat, waarnaar vele mystici in het Oosten en een denker-dichter als Paul Valéry in het Westen streefden. Het onelimineerbare zelfbewustzijn, het besef „ik denk”, blijft ons evenwel bij alles, en dus ook bij het denken over ons denken, tot in het oneindige vergezellen, zoals ook het geweten als een hogere instantie bij ons willen en handelen onze onafscheidelijke, zij het vaak ongeweten en ongewenste, metgezel is.

Al is, volgens Kant, de idee van het zuivere, transcendentale ik — in tegenstelling tot het empirische ik, dat de psychologie bestudeert — te erkennen als een postulaat van ons denken, als voorwaarde en bron van de eenheid van ons kennen, juist als boven de ervaring verheven idee blijft deze principieel onbereikbaar voor onze kennis. Het zuivere ik, als het wezenlijke van de mens, blijft ons dus bij dit uitgangspunt een mysterieus, onvatbaar iets, ontoegankelijk voor het menselijk begrip, dat er geen weg mee weet.

Overal waar men de mens beschouwd heeft als zulk een autonoom, zelfstandig wezen, heeft men op de een of andere manier een uitweg uit deze impasse moeten zoeken, omdat de denkende mens ook over het meest raadselachtige zo veel mogelijk klaarheid wil hebben. Hiertoe aanvaardt Plato een „chorismos”, een kloof tussen de mens en de wereld der idee, waaraan hij toch ook weer deel heeft, een dualisme van lichaam en ziel, die niet tot elkaar te herleiden zijn. Ook spreekt hij van de kennis van goed en kwaad niet als van iets natuurlijks, maar als van een goddelijke gave, niet aan een enkeling, maar aan heel het mensdom geschonken. En Aristoteles, hoewel veel meer geneigd tot een monistische zienswijze, ziet zich gedwongen om het wezenlijke van de mens, zijn actieve rede, als iets niet-natuurlijks te beschouwen, dat buiten

de cosmische orde der dingen valt. Hij ziet deze rede als een goddelijk deel, dat „*thurathen*, van buiten af in de mens treedt". Niet minder bekend is de opvatting van Descartes aangaande de ziel, die uitsluitend de mens toekomt als zijn onstoffelijke en onsterfelijke substantie. Zij is geen levensbeginsel, maar het denkend bewustzijn, het door „God ontstoken licht in de mens". En ook het Oude Testament, het Christendom en de Islam zien met vele denkers in bepaalde kringen de ziel, als levensbeginsel en bewustzijn, niet als een natuurlijke grootheid, maar als een eigensoortig iets, bij de geboorte aan het stoffelijk lichaam toegevoegd, al zijn hier andere opvattingen, die uitgaan van de wezenlijke eenheid van lichaam en ziel.

Hoe men ook tracht zijn en bewustzijn met elkaar in verband te brengen, er blijft voor deze beschouwingswijze een essentieel bezwaar bestaan tegen iedere vorm van identificatie. Want de menselijke zelfstandigheid verdraagt geen reductie van ziel of geest tot de stof of tot iets anders, waaraan hij gebonden zou zijn, en dus moet men wel een eigen geestelijk beginsel erkennen. Dit is echter alleen mogelijk bij een theoretisch altijd onbevredigend dualisme, waarin niet alles in één verband past, wat toch het ideaal van elke theorie is.

Wil de mens zijn vrijheid in denken en doen handhaven, wil hij de werkelijkheid kunnen beheersen en de verantwoordelijkheid voor zijn daden aanvaarden, dan is echter de erkenning van deze vrijheid, en dus een dualistische theorie, logisch onvermijdelijk. Nu kan de ziel of de geest, de kennis van goed en kwaad, de rede of het bewustzijn geen natuurlijk karakter dragen; het zijn alle grootheden van eigen orde, aprioristisch, goddelijk van aard, „van buiten" aangebracht, of door list en bedrog aan God ontstolen, zoals de Paradijsmythe en die van Prometheus het voorstellen.

Hoe de mens hieraan ook komt, deze vrije geest is van principiële betekenis en stelt hem in staat zich theoretisch en praktisch boven de empirische werkelijkheid te verheffen. Al kan hij dit vermogen niet afleiden uit de cosmische werkelijkheid, hij beseft, dat hij het als essentieel erkennen moet, omdat hij hierdoor van de norm van waarheid en gerechtigheid weet heeft. Juist omdat het wezen van de mens als van een eigen, hogere orde geldt dan die der natuur, is gehoorzaamheid aan de stem van de rede en het geweten plicht, waarin de mens metterdaad zijn onafhankelijkheid betoont tegenover alle natuurlijke schijn en alle neigingen en motieven, die hem in een bepaalde richting drijven. Zich te kunnen verheffen boven de natuurlijke bepaaldheid door het inschakelen van een geestelijke drijfkracht, die tegen de natuurlijke schijn en

gevoelens kan ingaan, is die vrijheid, die de mens kent door te handelen uit eerbied voor en in gehoorzaamheid aan het hogere. Vrij is hij evenwel alleen als hij ook deel en houvast heeft aan een andere werkelijkheid dan die der natuur, met eigen normen; was dit niet het geval, dan zou er van waarheid en zedelijkheid geen sprake zijn, omdat hij dan geen richtsnoer voor zijn denken en handelen zou bezitten. Hoe men deze andere werkelijkheid ook verstaat: als idee van het ware en goede, goddelijke openbaring, stem van het geweten, praktische rede, zedelijke norm, rijk van waarden, het transcendente, het Niets etc., in elk geval is het een eigen aprioristische orde, niet te begrijpen voor een denken, dat aan de wereld der verschijnselen gebonden blijft. En hoe de mens hierdoor ook gedreven wordt naar de waarheid te streven, de theoretische ontoegankelijkheid van dit menselijk wezen blijft bestaan, dat zich nooit kan laten gelijkschakelen met enig ander verschijnsel, maar een eigen plaats in de cosmos vergt op grond van de als wezenlijk ervaren vrijheid en zelfstandigheid.

Bij de andere mogelijkheid, de monistische beschouwingswijze, denkt men echter over deze plaats van de mens geheel anders. Hier is de ziel, als levenskracht en bewustzijn, zoals deze bv. begrepen wordt in de wereld der primitieven, niets dan de in de mens gecentreerde levensmacht. Of men beschouwt de ziel, naar de opvattingen van Boeddha of Schopenhauer, als de gecentreerde levensdrift en levenswil, die zich onophoudelijk bestendigt. Of men begrijpt deze als gecentreerde gewaarwording en waarneming, waaraan de voorstelling en de gedachte ontspruit, naar de zienswijze der sensualisten. In al deze en soortgelijke gevallen is het bewustzijn geen zelfstandige grootheid tegenover het zijn, maar een verschijningsvorm er van, zoals ook liefde en haat, honger en dorst, de getijden der zee, de groei van het gewas en de kringloop van de hemellichamen hiervan uitingen zijn.

Het bewustzijn is hier nooit los van het zijn en het leven te denken; het heeft er deel aan en wordt er wezenlijk door bepaald, zodat het er nu om gaat, wat van dit zijn als het wezen, het centrale beginsel te gelden heeft. Met de aanwijzing hiervan houdt niet allereerst de filosofie zich bezig, maar in het bijzonder de theologie, de biologie, de psychologie, de natuurwetenschap, de sociologie en nog andere wetenschappen, die elk voor zich een bepaalde kijk op de mens hebben. Van deze aard is ook de zienswijze, die de goddelijke openbaring centraal stelt, en uitsluitend langs deze weg de mens meent te kennen: eerst in Christus en het licht zijner openbaring, ontdekt de mens zijn wezenlijke zelf

als de zondige, verlossing behoevende creatuur in een gevallen wereld. Of de wijsgerige opvatting: pas als de mens door de inspanning van zijn denken begrepen heeft, dat in zijn geest de Idee, de absolute geest tot bewustzijn van zich zelf wil komen, is hij waarlijk tot zich zelf gekomen, als de verloren zoon teruggekeerd in het vaderhuis. Of biologisch, sociologisch en psychologisch gezien: de mens is in wezen niets dan levensdrift en levensdorst, positief gewaardeerd of negatief, als iets dat overwonnen moet worden. Het is de zonde, de rede, het lijden, de libido, de wil tot de macht, die het wezen van de mens uitmaakt, en in wier dienst al zijn fysieke en geestelijke vermogens staan. Of weer een andere mogelijkheid: de mens is wezenlijk het product der maatschappelijke verhoudingen, wier zijn het bewustzijn van de enkeling en de kwaliteit van de cultuur bepaalt. Of hij is, wat hij is, door het voedsel, dat hij nuttigt, het klimaat, waarin hij leeft, het ras, waartoe hij behoort. Of ook: hij is een machine zonder meer of een gedegenereerd dier.

Op deze twee zeer verschillende manieren kan men, op grond van een bepaald metafysisch uitgangspunt, de mens zien als een geestelijk wezen, dat zich niet uit één gezichtspunt verklaren laat, óf men acht hem volstrekt bepaald door de metafysische, cosmische of sociale werkelijkheid, waaraan hij deel heeft. Of men beschouwt hem met het orthodoxe Christendom op een geheel eigen wijze, als een gevallen schepsel, wiens wezen door de zonde verduisterd is, al is hij in zeker opzicht nog wel een vrij mens.

Hoe waardevol dergelijke zienswijzen op zich zelf ook zijn, voor een algemene anthropologie zijn ze, naar we zagen, ontoereikend, want te particularistisch. Hier is bovendien telkens al een keuze gedaan, die de fenomenoloog als willekeurig afwijzen moet, daar hij zo lang mogelijk zal vermijden zich aan één uitgangspunt te binden. Hem is het immers niet te doen om filosofie, theologie, biologie of sociologie, noch om de opvattingen van Boeddha, Thomas, Luther, Pascal, Hegel, Marx, Darwin, Nietzsche, Freud, Jung of Adler, al zijn hun inzichten nog zo waardevol en voor bepaalde mensentypen karakteristiek. Het gaat de anthropoloog niet om de keuze, om het óf — óf, maar om de totaliteit, om het én — én, om de mens in het algemeen, juist als de concrete drager van al deze mogelijkheden in velerlei spanningsverhoudingen, die in de geschiedenis van de cultuur aan de dag getreden zijn.

Zo lang het gaat, heeft hij zich dus van de keuze te onthouden, waarvoor hem het criterium ontbreekt, om op zijn wijze van elk standpunt de achtergrond te kunnen bepalen en dit onpartijdig tot

zijn recht te doen komen. Op deze manier toont de algemene anthropologie haar verwantschap met de wijsgerige fenomenologie, die evenmin zelf, krachtens een bepaald uitgangspunt, haar object bepalen, maar dit volgens een zekere methode zo adekwaat mogelijk beschrijven wil, zoals het zich aan de aandachtige toeschouwer vertoont. Hij kan dit doen in het vertrouwen op het eigen mens-zijn, waaraan niets menselijks vreemd is; want bij een gunstige predispositie kan hij door zijn vermogen der sympathie deel krijgen aan al het menselijke, terwijl hij er tegelijk kritisch tegenover kan blijven staan.

Hoe men evenwel, van het dualistisch standpunt of van dat der eenheid de mens theologisch, filosofisch of wetenschappelijk beschouwt, in geen van beide gevallen houdt men zich bij nader toezien bezig met de concrete mens, die de anthropoloog zoekt. Want alleen in theorie, in abstracto is de mens als zuiver zelfstandig te denken, of als wezenlijk bepaald door buiten hem gelegen factoren. Nooit en nergens bestaat hij inderdaad volkomen op zich zelf, daar het mens-zijn onmogelijk is zonder zijn metafysische, cosmische en sociale verbanden, waarvan het leven, in materieel en geestelijk opzicht, volstrekt afhankelijk is. Evenzeer geldt echter, dat hierin zijn leven toch nooit geheel opgaat, omdat hij in de cultuur en in de geest tegenover dit metafysische, dit cosmische en sociale steeds weer kritisch stelling neemt. Dan aanvaardt hij het in de natuur, het bewustzijn, de traditie en de collectiviteit gegevene niet meer; hij vervormt alles tot iets anders, dat hem beter lijkt of hij vernietigt het. Deze mogelijkheid: het gegevene te transcenderen, zich ervan te distantieëren, zich er vragend en kritisch tegenover te stellen, er over te lachen of te wenen¹⁾, is van even principiële betekenis als zijn verbondenheid er mee en het bepaald zijn er door. Juist deze vrijheid in alle verbondenheid houdt het proces der menselijke geschiedenis in gang en maakt de mens tot cultuurschepper.

Dit formele grondfeit, de tweezijdigheid, die als polariteit van de concrete mens te verstaan is en die zich in heel zijn geestesleven doet gelden, kan men slechts in een dogmatische eenzijdigheid loochenen; dat het in de regel niet tot zijn recht komt, is geheel te verklaren uit de omstandigheid, dat de vrijheid principieel onbepaalbaar is en dus nooit in enig gesloten verband een plaats kan vinden. Bij alle bezinning op de mens, is juist deze tweezijdigheid het noodzakelijk uitgangspunt voor elke anthro-

¹⁾ Voor de noten zie men pag. 149 e.v.

pologie, die zich van te voren niet binden wil. Deze heeft Confucius, Plato, Augustinus, Mohammed of wie ook niet te volgen in hun zienswijze of methode, doch ook hen allen te verstaan als mensen van een bepaald type, dat vaak op een verrassend nieuwe wijze aan de dag treedt. Elke voorbarige conclusie moet men in de algemene anthropologie vermijden, om open te blijven voor de overstelpende rijkdom aan menselijkheid, die zich allerwege openbaart.

Dit betekent niet, dat men zodoende nooit verder kan komen dan tot een welhaast onafzienbare reeks tamelijk los naast elkaar staande, en vaak scherp contrasterende figuren, een historische beeldengalerij, die tenslotte door overdaad vermoeit. Het is juist de taak van de anthropologie hier orde te scheppen en overzicht te bieden, maar een eigen orde op grond van een eigen beginsel en uitgangspunt, waardoor heel het mensdom in al zijn verscheidenheid en rijkdom zich toch als een universele eenheid beter verstaan laat. Alleen op deze wijze kan zij haar bestaan rechtvaardigen, en hier ligt de betekenis van het inzicht, dat de werkelijke mens, anders dan de volstrekt of betrekkelijk autonome en de heteronome van de wijsgerige en wetenschappelijke theorie, principieel existeert in een oneindige verbondenheid én in geestelijke vrijheid. Hoe dit, altijd in een zekere spanning, kan samengaan en hoe dit in enig systeem is te plaatsen, blijft een onoplosbare vraag. Wij staan hier voor een aporie, maar oneindig belangrijker dan deze paradoxale situatie als metafysisch probleem, is het simpele feit, dat juist deze aporie gelden moet als de enig adekwate weergave van de menselijke existentie. Alleen hier kan dus het eigen uitgangspunt liggen van een algemene leer van de mens, die zo onbevooroordeeld mogelijk zijn gang wil gaan.

Alle nadruk moet hierbij dadelijk vallen op het feit, dat deze tweezijdigheid inderdaad een spanningsverhouding is, die als zodanig in de geschiedenis van de mensheid zeer gevarieerd optreedt. Men kan gehele tijdperken der wereldgeschiedenis aanwijzen, waarin uiterlijk het besef van de menselijke vrijheid bijna geheel ontbreekt, dat echter bij een totale afwezigheid noodwendig een algehele verstarring zou impliceren. Waar alles in vaste kaders besloten ligt, het lot van de mens cosmisches bepaald is, zijn economische en politieke activiteit traditioneel vastligt evenals zijn sociale positie, zijn huwelijkskeuze en zijn geestelijke en zedelijke ontwikkeling, in een statische, overwegend op het verleden gericht primitieve of feodale maatschappij, daar is deze vrijheid niet veel meer dan een potentiële factor, die zich echter zo nodig openbaart. Dan is het de enkeling, die, als nieuwe invloeden zich

doen gelden, in reactie tegen de machten der collectiviteit en der traditie, ook hier naar voren komt als veranderingen noodzakelijk zijn, omdat anders de maatschappij in een dodelijke verstarring ten onder zou gaan.

Dit vrijheidsbesef kan zich evenwel aan de andere kant zo sterk doen gelden, dat het individu zich aan geen plichten, wetten en normen meer stoort. Ook deze houding vindt zijn grens, in dit geval in de onmogelijkheid het recht en de gemeenschap te handhaven, die tenslotte voor elke eenling onontbeerlijk zijn. Want iedere gemeenschap, hoe los verbonden ook, veronderstelt als zodanig een zekere gebondenheid aan bepaalde regels en normen en aan de traditie.

Geen enkel cultureel verschijnsel, geen wijsgerig of godsdienstig systeem is daarom eenzijdig als het product van één geestesstructuur te beschouwen, waarin óf het besef der gebondenheid óf dat der vrijheid alles bepalend zou zijn. Steeds blijven er compensatorische trekken aanwijsbaar, hoe verborgen op de achtergrond vaak ook. Altijd heeft men tenslotte wel beseft, dat een te grote zucht naar consequentie nooit naar de waarheid leidt, maar naar de duivel, die in de Islam met zoveel recht de vader van de leugen heet.

De principiële tweezijdigheid van de structuur van de menselijke geest is het resultaat van onze beschouwing van de twee mogelijkheden van het menselijk zijn: de autonome vrijheid, al dan niet aan de acosmische God gebonden, en de heteronome bepaaldheid, die correlate begrippen blijken en elkaar dus vooronderstellen. In dezelfde richting van het samengaan van verbondenheid en zelfstandigheid wijst de bestudering van de ontwikkeling, zowel van het menselijk bewustzijn als van de cultuur. Bij de laatste treft men een inniger samenhang van de verschillende gebieden aan naarmate men verder doordringt in de geschiedenis en men de gelegenheid heeft de samenleving van primitieve gemeenschappen te onderzoeken. Godsdienst, recht, zedelijkheid, wetenschap, economische en sociale organisatie hangen hier ten nauwste samen, waarbij men evenwel onder zekere omstandigheden, duidelijk een typische strekking tot een steeds verdergaande differentiatie en specialisatie in de loop van de tijd kan opmerken²⁾.

Eenzelfde tendentie treedt aan de dag in de ontwikkeling van het individuele menselijke zieleleven: een toenemende onafhankelijkheid en verzakelijking, zowel van het waarnemen, voorstellen en denken als van het willen en het gevoel, welk proces ook uit

de ontwikkeling van de taal, als de meest sprekende uiting van de mensengeest, is af te lezen. Als kind of als lid van een primitieve gemeenschap verschijnt de mens als in sterke mate gebonden aan zijn natuurlijke en sociale omgeving en aan de collectieve impressies en traditionele voorstellingen hiervan. Zijn geestelijke structuur vertoont een diffuus en complex karakter, waarin evenwel een opmerkelijke, zij het ook hier niet ongelimiteerde differentiatie aan de dag treedt als gevolg van een spontane, allerlei vormen scheppende ontwikkeling, waarbij in velerlei structuur tot uiting komt, wat in beginsel aanwezig is. Ook hier dus een proces van verzelfstandiging, zij het in verschillende culturen in zeer verschillende mate, dat men objectief vaststellen kan, zonder er dadelijk een bepaalde waardering aan te verbinden en het als vooruitgang of degeneratie te kenmerken ³⁾.

Ditzelfde geldt van de verschijning van die typische structuur, die zich van de andere niet zo zeer onderscheidt door een min of meer sterke differentiatie, als wel door het feit, dat zij zich in bepaalde gevallen in de mens openbaart als een plotseling doorbrekend besef van geestelijke zelfstandigheid en vrijheid tegenover de werkelijkheid in de ruimste zin. Dan is die splitsing van subject en object scherp bewust geworden, die wij reeds als de grondslag van de autonome mensbeschouwing beschreven; ook deze structuur is een vorm van differentiatie, en dus potentieel in de grondstructuur van het menselijk geestesleven gegeven.

Via de filosofie of bepaalde wetenschappen kan de fenomenologische anthropologie, naar ons bleek, geen directe toegang krijgen tot het menselijk wezen; omdat deze te algemeen zijn en tevens alle noodwendig hun eigen beperkte uitgangspunt hebben, waarmee de anthropologie niets kan aanvangen, wil ze de eigen zelfstandigheid handhaven. De bezinning echter op de vraag, wat deze beperktheid betekent, brengt ons op het spoor van het anthropologisch uiterst belangrijke feit, dat de mens zich zelf kent zowel als een onlosmakelijk onderdeel der alomvattende werkelijkheid, maar ook als een individuele zelfstandigheid. Is dit inzicht werkelijk van principieel belang, dan kan dit verschil onmogelijk beperkt zijn tot enkele beschouwingen van wijsgerige aard, maar dan zal het op alle gebieden van de cultuur aanwijsbaar zijn. Het is dan ook tot deze cultuur, dat wij ons moeten wenden om de mens te verstaan, die immers steeds eerst in en door zijn uitingen verstaanbaar kan worden. Al deze uitingen dragen zijn stempel en ademen, zoals dit treffend heet, zijn geest, en zo is het alleen via de omweg over de cultuur dat wij de mens kunnen benaderen. Want in heel zijn cultuur, zijn godsdienstig, wetenschappelijk,

zedelijk en sociaal leven, in zijn politieke en economische organisatie, zijn techniek en zijn kunst, moet noodzakelijk zijn verhouding tot de werkelijkheid tot uiting komen. En daar zal blijken, of in hem het besef, zelf deel te zijn van en te participeren aan de alomvattende werkelijkheid, overheerst, dan wel dat andere: zelfstandig te staan tegenover deze werkelijkheid, die nu een objectieve betekenis heeft.

Aan de vruchten kent men de boom, en uit de veelheid en veelvormigheid der culturen moet men wel besluiten tot eenzelfde pluriformiteit van de menselijke geestesgesteldheid. Heel deze verscheidenheid aan structuur, zowel van de subjectieve, menselijke als van de objectieve geest, die de cultuur is, in de onderlinge verbondenheid te zien als verschijning van de ene mensengeest, is echter niet alleen een zaak van theoretisch, maar wellicht in veel sterkere mate, van praktisch belang.

Praktisch noodzakelijk is de anthropologie overal waar men met mensengroepen te maken heeft, die zeer veel van elkaar verschillen, maar die door de loop der geschiedenis toch in nauw contact met elkaar zijn gekomen, hetgeen speciaal met de volken van Europa, Azië en Afrika het geval is. In steeds toenemende mate ontstaat overname en uitwisseling van cultuurgoederen, door bestuur, handel, verkeer, onderwijs, techniek, zending en missie, met alle, vaak ongunstige gevolgen, die hieruit voortvloeien. Hier liggen belangrijke problemen, die zowel met de steeds snellere éénwording der wereld samenhangen als met de, althans in een democratische gedachtengang theoretisch aanvaarde, eenheid der mensheid ⁴).

De vraag rijst of een overheid, die voor een dergelijke situatie geplaatst wordt, en er dus verantwoordelijkheid voor draagt, het cultureel proces op zijn beloop moet laten, in het simpele geloof aan „the survival of the fittest”, of dat het plicht is, terwille van bepaalde waarden, die onmisbaar zijn en zonder bescherming gevaar lopen te verdwijnen, of terwille van een meer harmonische ontwikkeling, aan dit proces die weldoordachte leiding te geven, die wellicht met alle voorbehoud en voorzichtigheid, die hier geboden zijn, gegeven kan worden.

Doet men dit, in het besef, dat al wat men op zijn beloop laat, noodwendig verloopt en dat elk beroep op een in wezen nihilistische en destructieve neutraliteit, op geestelijk gebied schuldige nalatigheid is, dan moet men om willekeur te vermijden zich er rekenschap van geven, waar men staat en waarheen men gaan wil. Men zal zich dus hebben te oriënteren, om inzicht te krijgen

in de cultuur en de geestesgesteldheid van alle betrokkenen, en zich een beeld te vormen van de gewenste ontwikkeling. Hiervoor is de anthropologie onmisbaar, evenals een behoorlijke ethnologische, taalkundige, sociologische, psychologische en algemeen cultuur-historische kennis, waarvan de anthropologie als jongste der moderne wetenschappen tot op zulk een grote hoogte afhankelijk is. Behalve op de steun hiervan, rust zij op de mede nog te adstrueren vooronderstelling van de wezenlijke eenheid en gelijkheid van het menselijk geslacht, dat op aarde in de loop van de tijd wel zeer uiteenlopende wegen is gegaan, zonder dat evenwel de verschillende groepen onherstelbaar van elkaar vervreemdden.

Er is geen menselijke taal, die niet verstaanbaar is, geen voorstelling, gedachte of gebruik, die niet in hun wezenlijke betekenis begrepen kunnen worden door hen, die zich de vaak grote moeite willen getroosten in de zin hiervan zo diep mogelijk door te dringen. Hierbij kunnen natuurlijk gemakkelijk misverstanden optreden, gezien de veelheid van interpretatie, waartoe elke menselijke uiting de mogelijkheid biedt. Maar zelfs culturele resten van lang uitgestorven volken als de Aegyptenaren en de Azteken zijn voor ons in beginsel nooit zinloos, en daarom speurt de wetenschap met zoveel volharding naar de sleutels, die de toegang tot het verstaan van hun betekenissen bieden. Beoefent men de anthropologie om op deze wijze een basis te leggen voor een juiste leiding van de culturele ontwikkeling van bepaalde groepen, dan rijst dadelijk de principiële vraag, hoe een dergelijke ongevraagde bemoeienis zich rechtvaardigen kan. Want elke, en *à fortiori* de geestelijke ontwikkeling heeft krachtens haar aard het recht zich vrijelijk te voltrekken, daar geest zonder vrijheid ondenkbaar is.

Ook beschikt de anthropoloog, in tegenstelling tot de zendeling en missionaris, nooit over absolute maatstaven om te kunnen bepalen, in welke richting deze ontwikkeling gaan moet. Hoogstens kan men zeggen, dat het in verband met de huidige wereldsituatie zeer gewenst zou zijn, zo zij zich in een bepaalde richting zou bewegen, en dat men dit dus bevorderen moet. Als een zodanig richtpunt geldt voor een meerderheid in het Westen de democratische idee, die ook hier veel intensiever doordacht en verwerkelijkt zou moeten worden, maar waarin voor de gehele mensheid tenslotte de realisering zijner beste mogelijkheden schuilt. Aan deze idee behoort men dus de verschillende geestesstructuren en culturen te toetsen, wil men een duidelijk inzicht krijgen in de materiële en geestelijke voorwaarden, waaraan voldaan moet zijn om de ontwikkeling in deze richting te leiden.

Hierbij behoeft zeker geen sprake te zijn van superioriteits-

gevoelens van het Westen tegenover het Oosten, want bij een onderlinge vergelijking komt de winst, die hieruit voortvloeit, beiden gelijkelijk ten goede. Niets bevordert de voor beide partijen zozeer noodzakelijke zelfkennis als een confrontatie met dat wat van het eigene aanzienlijk verschilt, omdat de kortste weg tot ons zelf nog altijd om de wereld voert.

Niets is beter in staat ons de betrekkelijkheid der eigen overtuiging en beschaving, in de goede zin van het woord, te doen beseffen als een grondige kennismaking met een geheel anders geaard levensbesef of een ons vreemde wereldbeschouwing. En niets zou voor onze kijk op de werkelijkheid zo verfrissend werken, als zo nu en dan eens de wereld te bezien door de zo anders gebouwde ogen van het een of ander dier. Alle ogen dienen één doel, maar alle hebben een eigen structuur en bieden een geheel eigen beeld van de werkelijkheid. Dit vergeten wij te gemakkelijk, al wisselt ook onze eigen structuur voortdurend met de voortgang onzer jaren en het doorlopen van de verschillende perioden. Of sterker nog: ook wij beschikken tenslotte zelf over velerlei structuren, in zover er in elk mens op geheel eigen wijze, diep verborgen of duidelijk merkbaar, vele figuren leven: de man van wetenschap, het kind, de ambtenaar, de koopman, de kunstenaar, de man, de vrouw, de primitieve en de moderne mens, de liberaal, de communist, de bekeerling, de oude Adam, en niet te vergeten: het dier. Wij kennen deze, omdat wij ze potentieel alle zelf zijn; met alle zijn wij door een universele sympathie verbonden. Wij weten dit, omdat wij ons uit deze verbondenheid toch ook weer zover kunnen bevrijden, dat wij er kritisch over oordelen, als over iets dat buiten ons staat en omgaat. Ook hier weer de grondstructuur met zijn paradoxale eenheid van sympathie en critiek, participatie en objectivatie, gebondenheid en vrijheid, als de beide polen van het menselijk wezen.

Alle uitingen van de mens hebben wij dus met de maatstaf van de democratische idee te meten, die zelf ook weer een geestesproduct is en als zodanig mede door de tweezijdige structuur van de geest gekenmerkt. Daarom is het wel nodig deze idee ter voorlopige oriëntering wat nader te omschrijven. Centraal staan hier de begrippen vrijheid en gelijkheid: met de vrijheid vormt de gelijkheid voor de wet als de hoogste, allen gelijkelijk verplichtende instantie der democratische gemeenschap, de grondslag van een dergelijke samenleving. Onder vrijheid valt hier niet alleen te verstaan de vrijheid van beweging, van meningsuiting en van godsdienst, maar ook het recht op vrijwaring van gebrek en nood. In een dergelijke maatschappij heeft de mens daarom naast zijn

rechten bepaalde verplichtingen tegenover zijn gelijkberechtigden, die hij nooit uitsluitend gebruiken mag als middel voor een buiten hen gelegen doel, doch die hij in beginsel steeds als vrije persoonlijkheden respecteren moet.

Voor het ogenblik kan hier de vraag blijven rusten of een dergelijke mensbeschouwing teruggaat op de gelijkheid van de mens tegenover zijn transcendente Schepper, voor wie alle onderlinge kwaliteitsverschillen wegvallen, of op de allen gelijkelijk eigene, immanente menselijke waardigheid, waaraan elk als redelijk-zedelijk wezen deel heeft. Primair zijn hier de begrippen vrijheid en gelijkheid, die dus in de theorie en de praktijk, voortdurend onze aandacht verdienen.

Bij de democratische idee, gaat het meer nog dan om zuivere begrippen om een bepaalde sociale werkelijkheid, een passende omgeving en zekere sfeer, waarin de mens in de juiste verhouding tot zijn medemensen kan staan. Een star dogmatische levensopvatting sluit dat besef der relativiteit uit, dat nu eenmaal de grondslag van de hier onmisbare verdraagzaamheid is. Dit betekent allerm minst, dat men niet zelf tenvolle overtuigd kan zijn van de superioriteit of de volstrekt onvergelykbare aard van het eigen geestelijk bezit; men verwacht alleen niets van enige dwang, daar alle geestelijke strijd slechts in vrijheid gestreden kan worden. Men heeft elkaar dus niet te overwinnen, maar door de kwaliteit der eigen overtuiging, die tot getuigen en tot zending drijft, in redelijk overleg te winnen. In dit geval onderstelt men ook altijd bij de ander geestelijke waarden, die naast de eigene bestaan, hetgeen dit bijzondere relativisme impliceert, dat de basis is der gewetensvolle, voor elke democratische gemeenschap onmisbare verdraagzaamheid.

Al wat zonder meer statisch en conservatief is, is voor de vrijheid en de toekomst een belemmering, zoals omgekeerd wat te dynamisch en revolutionair te werk gaat, die traditie en solidariteit verstoort, die evenzeer de grondslagen zijn van elke, en dus ook van de democratische gemeenschap. Activiteit en verantwoordelijkheid zijn hier eveneens onmisbaar; de verantwoordelijkheid steunt op zijn beurt zowel op de vrijheid, zonder welke dit begrip zinloos is, als op de gebondenheid aan die instanties, die de mens ter verantwoording kunnen roepen. Maar al deze begrippen kunnen op zeer verschillende wijze verstaan worden al naar het verband, waarin ze hun plaats hebben, en ook zij verdienen dus voortdurend onze aandacht.

Eerst door de onbevooroordeelde ervaring van de concrete

werkelijkheid en door zijn bezinning hierop komt de mens tot het inzicht in het bestaan van diepingrijpende verschillen in geestelijke structuur. Zolang hij van een bepaald standpunt alles beschouwt en geen neiging heeft dit in zoverre te relativieren, dat hij het met andere gaat vergelijken, vertoont alles een homogeen karakter. In dit geheel kunnen weliswaar vele kwantitatieve en graduële verschillen aangetroffen worden, maar hier is geen plaats voor iets, dat zich in dit raam niet vatten laat. Dergelijke principiële verschillen zouden de eenheid van het wereldbeeld verstoren en in elke theorie gaat het voor alles om juist deze eenheid, die de overzichtelijkheid, de orde, de harmonie en het begrip waarborgt. Want begrijpen betekent alles in één nauwkeurig bepaald verband zijn plaats te wijzen, die het toekomt.

Het kan echter gebeuren, dat dit niet meer lukt, dat men niet zonder onwaarachtigheid en zonder de werkelijkheid geweld aan te doen, een bepaald verschijnsel plaatsen kan. Dan is de orde verbroken en is er voor de uniformiteit van het ook aesthetisch zo bevredigende rationele wereldbeeld een dualisme in de plaats getreden. Ook hiertegen komt uiteraard reactie; op het betrekkelijk dualisme van Plato, dat zelf weer een reactie was op een onbevredigend monisme, volgt de sterker monistisch denkende Aristoteles, op Kant volgt Hegel en zo zijn er vele voorbeelden, waaruit de dynamische aard van alle gebeuren blijkt, die noodwendig op elke actie een reactie doet volgen. Speciaal dan zal men zulke bewogen tijdperken in de geschiedenis van de cultuur mogen verwachten als door allerlei oorzaken de menselijke ervaring en kennis vrij plotseling sterk vermeerderd worden, hetgeen bv. in de tijd van de Renaissance gebeurde. Hetzelfde vindt plaats als men in aanraking komt met geheel nieuwe en onverwachte zienswijzen en verschijnselen in de mensenwereld, die in het geheel moeten worden opgenomen. Dit is het geval, als men zich bezig gaat houden met de uitingen van bepaalde groepen, die om welke redenen dan ook, nooit eerder speciaal de aandacht hadden getrokken.

Zo is de psychologie en de sociologie aanzienlijk verrijkt, toen men oog kreeg voor het geheel eigen karakter van primitieven, kinderen, vrouwen, geesteskranken en ook dieren bij al hun verrichtingen, lichamelijke zowel als geestelijke. Tot voor betrekkelijk korte tijd hadden dergelijke groepen eenvoudig als onvolwaardig, onvolwassen, gedegenereerd of onrijp gegolden, of ze waren geheel buiten beschouwing gebleven. Want er is nu eenmaal een vaste maatstaf en een grens voor wat als normaal en volwaardig geldt, en wat onder deze maat blijft, is van geen betekenis. Wanneer

echter een niet te bevredigen verlangen naar kennis en waarheid de principiële vraag stelt, of deze grenzen terecht getrokken zijn, althans zulke scherpe grenzen als tot nu toe golden, en of met een negatieve kwalificatie van onvolwaardigheid alles beslecht is, dan vloeit uit deze probleemstelling een positieve opgave voort. Het gaat er nu om aan te tonen, dat ook een vrouw, een kind, een primitief mens of een dier een wezen is met eigensoortige gevoelens, een eigen wijze van waarnemen en denken, willen en reageren, als uitingen van een geestelijk leven met een eigen structuur, dat in allerlei opzichten afwijken kan van wat men tot nu toe als normaal aannam.

Het aanwijzen van dergelijke structuren en de nauwkeurige beschrijving van de organische samenhang hunner onderdelen en functies, is door vele onderzoekers op deze terreinen verricht, met zeer grote gevolgen ook voor andere gebieden van wetenschap en voor het algemeen wereldbeeld. Vooral de anthropologie is hierdoor gestimuleerd, omdat eerst nu de mens zich innerlijk als een probleem voordeed. Over zijn betekenis en waarde had men altijd verschillend geoordeeld, doordat men hem bv. in de Westerse cultuur beschouwde als een zondig, tot alle kwaad geneigd schepsel, of als bijna goddelijk door zijn redelijke en zedelijke vermogens. Door dergelijke tegenstrijdige opvattingen, die elkaar in de praktijk trouwens nauwelijks raakten, was de mens zich zelf echter niet tot een probleem geworden. Dit gebeurt, als de eenheid van zijn wezen en de uniformiteit van het mensbeeld verloren dreigen te gaan, mede door allerlei historische en maatschappelijke oorzaken, die wij hier verder moeten laten rusten. Deze eenheid heeft dan zijn vat op de mens verloren, als men niet meer weet, hoe het met hem gesteld is; of hij een demon, een god, een ding of een dier is, een onzelfstandig onderdeel van een edel ras, dat geheel en al door de kwaliteit van zijn bloed zijn waarde bepaalt, of een cosmopoliet, die aan geen land of volk meer enige waarde hecht; een zondig creatuur, onbekwaam tot enig goed, die alles alleen van Gods genade te verwachten heeft, of een natuurlijk wezen, in de loop van een eindeloze ontwikkeling van een steeds scherper werkend verstand voorzien als zijn kostbaarst wapen en instrument. Als er zulke en andere tegenstrijdige mensbeschouwingen en waarderingen naar voren komen, is de tijd voor de anthropologie rijp, al ware het slechts „uit zelfbehoud". Want de mens moet weten waar hij met zich zelf aan toe is, wil hij niet in verwildering te gronde gaan.

Met een steeds nauwkeuriger bestudering van het eigene en van de geestesgesteldheid van het kind, de geesteskranke, de

primitieve mens en het dier, als enkeling en als sociaal wezen, is ook de belangstelling voor de mens in het algemeen dieper en bewogener geworden. De grenzen vervagen en verzinken, waardoor hij niet meer zulk een scherp afgebakende totaliteit is als weleer; in een tamelijk onbegrensde totaliteit zoekt hij een nieuwe plaats, die nog te weinig bepaald kon worden.

Naast het bewustzijn en het denken is de sfeer van het onbewuste en de droom naar voren gekomen als een factor van fundamentele betekenis voor het zieleleven van de mens. En ook kreeg men steeds meer oog voor de verreikende en fijnvertakte invloeden van de natuurlijke en sociale gemeenschap op de enkeling en voor die van zijn verhouding tot het metafysische. Het geloof, de cultuur, de omgeving, het klimaat, het sociale milieu, de eigen aanleg, de erfelijkheid, de tijd, waarin men leeft, dit alles werkt mee aan zijn vorming, al zal men er principieel over van mening verschillen, in welke mate dit het geval is en hoe al deze factoren zich verhouden. Men tracht in dit alles inzicht te krijgen en zo vinden wij in overdaad, die zeker geen volmaaktheid betekent, de levensvormen beschreven van de mens in heel de rijkdom van zijn verschijningen en situaties. Als kind, puber, man, vrouw, Jood, primitief mens, stedeling, agrariër, genie, waanzinnige, heilige, dichter, homo economicus en homo religiosus, etc., elk, ondanks zijn verbondenheid ook met al de andere, als een eigen type met eigen denk- en levensvormen, een eigen structuur.

Onderzoekers van allerlei nationaliteit hebben hieraan medegewerkt, om te zwijgen van de kostbare bijdragen der grote dichters en kunstenaars aan de opbouw van het beeld van de mens. Ook de gang van de ontwikkeling werd tot object van studie gemaakt: van zuigeling tot kleuter, puber en volwassene, van primitief tot modern mens, mede om hierdoor inzicht te krijgen in de mogelijkheden en noodzakelijkheden in de paedagogie, de psychotechniek en alle cultureel werk.

Al het levende groeit en ontwikkelt zich wel uit eigen beginsel, maar de mens aanvaardt dit toch niet zonder meer. Hij grijpt in het proces in om het te bevorderen in de door hem gewenste richting en hij kan dit doen, omdat hij ook in het eigen wezen inzicht heeft. Hij wil het anders dan het van nature gaat, omdat hij zich niet zonder meer aan de natuurlijke gang van zaken gebonden weet, maar een idee, een ontwerp voor de geest heeft, dat hem drijft en waarnaar hij bij zijn werk zich richt. Hij ordent de gegeven werkelijkheid, die hij in de geest te boven is, met alle hem ten dienste staande middelen en werktuigen, om ook zich zelf en zijn medemensen tot op zekere hoogte te vormen. Hierdoor

heeft zijn leven zin, toekomst, doel, betekenis en waarde, en vindt hij vrede, ook al weet hij zijn doel nooit geheel te zullen bereiken.

Naast de mogelijke levensvormen, die men in de wereld of in de geest als ideaal aantreft, kan men zich in het bijzonder bepalen tot de verschillende psychologische typen, de diverse denkvormen, de invloed van de productiewijze op het individu, de verschillen in godsdienstige geaardheid, de verscheidenheid aan talen en literaire producten, aan zedelijke en sociale opvattingen en zo veel meer, wat rechtstreeks de mens aangaat. De vergelijkende studie van godsdienstige, wetenschappelijke, economische, sociale en andere verschijnselen kan echter alleen vruchtbaar zijn, indien er eerst een scherpe en zuivere beschrijving van gegeven wordt, wat de taak is van de fenomenologie. Al deze gebieden mogen hierbij nooit los van elkaar beschouwd worden; het zijn alle uitstralingen van het ene centrum de mens, die bij alle sociale en andere verbondenheid met wat hemzelf te boven en te buiten gaat, toch steeds een eenheid blijft.

Hij is ondenkbaar zonder zijn onverbreekelijke verbondenheid met de natuurlijke werkelijkheid, waarvan hij ook in de wetenschap getuigt; met de historische werkelijkheid, die in zijn traditie vastligt; de sociale van de collectiviteit; de metafysische van de godsdienst en de onbewuste werkelijkheid, waaruit zijn bewustzijn oprijst. In al deze en andere, hem min of meer bepalende verbanden is hij bovendien nog iets zelfstandigs, een ik, waarin alles samenkomt en vanwaar alles uitgaat. Geen wonder, dat bij heel deze gecompliceerdheid de mens zich zelf altijd het grootste raadsel geweest is, dat hij, op leven en dood, toch moet trachten op te lossen.

Enkele figuren van bijzondere betekenis voor de ontwikkeling der anthropologie, mogen tenslotte vermeld worden, waarbij wij afzien van elke poging tot volledigheid. Iedere filosoof, psycholoog, ethnoloog, historicus, schrijver en dichter van betekenis levert uiteraard waardevolle bijdragen ook voor de anthropologie, omdat het hen allen om de mens te doen is.

In de eerste plaats is de Franse filosoof-socioloog L. L é v y - B r u h l te noemen, die in talrijke werken zijn vizie op de mentaliteit van de primitieve mens als een grootheid van eigen orde uiteengezet heeft. De „*participation mystique*” baant de weg tot het verstaan van de collectieve voorstellingen, de cultuur en de geestelijke gesteldheid der primitieve volken, die men geheel misverstaat zo men deze in structuur en functie aan die van de moderne Westerling zou gelijkstellen.

Alle bestrijders ten spijt, die zich regelmatig tegen een verwrongen en scheef getrokken voorstelling van zijn ideeën plegen te richten, heeft hij tot in zijn laatste werk zijn inzichten onverzwakt kunnen handhaven, die hij het meest volledig in zijn eerste boek: „Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures”, heeft uitgesproken. Welk een invloed hiervan is uitgegaan, blijkt niet met dezelfde luidruchtigheid als zijn bestrijders aan de dag leggen, omdat men in zijn laken en verwerpen feller pleegt te zijn dan in zijn lof. In elk geval is dit werk zo belangrijk, dat men, hoe men ook over het positivistische uitgangspunt denkt, niet kan nalaten hiertegenover zijn houding te bepalen zo men de mens werkelijk in al zijn vormen verstaan wil ⁵⁾.

Naast Lévy-Bruhl, die zich bewust beperkte tot de collectieve voorstellingen van de primitieve mens als het eigenlijke object van zijn studie, en die juist hierom zulk een verdienste heeft voor de anthropologie in het algemeen, moet E. S p r a n g e r genoemd worden, een van de voornaamste structuurpsychologen, die o.a. een baanbrekend werk schreef over de jeugd in de puberteit, waarmee hij metterdaad de waarde van deze psychologie bewees. In zijn „Lebensformen” gaf hij een meer algemeen anthropologisch werk, dat een reeks typen uit de moderne cultuur beschrijft, elk met een eigen markante structuur. Ook hield hij zich in enkele belangrijke voordrachten bezig met de oervormen van het menselijk bewustzijn en de menselijke cultuur.

Tot een vaak gelukkige combinatie van beider inzichten kwam de Groninger hoogleraar V a n d e r L e e u w, die in vele studies zijn fenomenologische methode toepast op allerlei godsdienstige, aesthetische en andere verschijnselen. In een tweetal werken, gewijd aan „De primitieve mens en de religie” en „Der Mensch und die Religion”, hield hij zich in het bijzonder met de anthropologie bezig; hij brengt hierbij de moderne en de primitieve mens speciaal in verband met de religie, omdat naar zijn opvatting elke anthropologie uitmondt in de theologie en omgekeerd.

Van geheel andere aard is het werk van de afgetreden Leidse hoogleraar in de fenomenologie van de godsdienst, W. B r e d e K r i s t e n s e n, die in „Het leven uit den dood” en in een reeks Akademie-voordrachten steeds opnieuw doordringt in de godsdienstige zin van talrijke verschijnselen uit de antieke religies, speciaal van Aegypte, het oude Griekenland en het nabije Oosten. Zonder zich met moderne ethnologische of psychologische theorieën in te laten, komt hij tot inzichten, die altijd weer treffen door hun diepzinnige originaliteit, en die bovendien vaak een verrassend licht werpen op verschijnselen elders, al is dit aller-

minst de bedoeling. Het merkwaardige hierbij is, dat men langs andere wegen tot overeenkomstige opvattingen komt, al verwaarloost men bv. van ethnologische zijde voortdurend het beginsel van Kristensen, dat godsdienstige verschijnselen nooit te verklaren zijn uit dat wat niet godsdienst is.

De onlangs gestorven filosoof Cassirer, die gedurende het laatste deel van zijn leven buiten zijn vaderland doceerde, beschreef in zijn grote werken de ontwikkeling van het kennisprobleem in de Westerse cultuur en ook in vele andere studies gaf hij blijk de mens in zijn historische situatie meesterlijk te verstaan. In zijn „Philosophie der symbolischen Formen” beschrijft hij de gevarieerde structuur van de taal, het mythische denken en de kennis als geestesuitingen niet alleen van de Westerse, maar ook van de primitieve wereld. Ook zijn voorlaatste boek „Essay on Man”, dat een nieuwe samenvatting hiervan geeft, getuigt van zijn onverflauwde belangstelling in de mens.

Wellicht het meest direct en doelbewust heeft de fenomenoloog Scheler de moderne anthropologie opnieuw tot leven gewekt en gepropageerd in vele geschriften en verhandelingen, speciaal in „Die Stellung des Menschen im Kosmos”. Zoals we reeds zagen, ligt het voor de hand, dat de moderne anthropologie uitgaat van de wijsgerige fenomenologie, die zich kenmerkt door systematisch elk vooringenomen standpunt af te wijzen om tot het wezen der zaak te kunnen doordringen, zoals deze zich aan de aandachtige beschouwer vertoont ⁶⁾. Latere fenomenologen als Jaspers, Heidegger, Sartre en hun volgelingen zijn eveneens anthropoloog, zij het in hoofdzaak van de moderne, gesaeculariseerde westerse mens; ook zij streven niet naar een verklaring, maar naar een beschrijving van de wezenlijke structuur, al impliceert dit een onvermijdelijke subjectiviteit, die als bij alle geestelijke werk hier wel in het bijzonder met de structuur van de onderzoeker gegeven is.

Vele andere namen verdienen nog vermelding, zoals Jung, die zich niet alleen met de moderne, maar ook met de primitieve mens en de Oosterse cultuur bezig hield en die originele bijdragen leverde tot het begrip: het onbewust collectieve, dat van zoveel belang is. Over „Die Eigenart des Indischen Denkens” publiceerde Betty Heimann waardevolle opstellen, terwijl Granet een belangrijk boek wijdde aan „La Pensée Chinoise”.

Van Oosterse zijde werd tot nu toe niet veel op dit gebied gedaan, tenzij men hieronder het werk van Russische wijsgeren als Sjestow en Berdjajew rekent, wier aandacht inderdaad geheel gericht is op de mens en zijn geestelijke vrijheid op

grond van de orthodoxe traditie, een werk dat van veel belang is voor de anthropologie.

Van Christelijke zijde schreef R. Niebuhr zijn „Nature and Destiny of Man”, terwijl W. Sombart, vermaard om zijn sociologische werken, o.a. over „Der Bourgeois”, in 1938 een veelomvattende anthropologie schreef, „Der Mensch” geheten, die tot op grote hoogte een lofwaardige objectiviteit handhaaft.

Dichters en schrijvers, die zo vaak de geest van hun tijd en tijdgenoten vertolken, noemen wij hier niet, met één uitzondering: de bundel essays van A. Roland Holst „Uit Zelfbehoud”, zijnsdanks een anthropologie, waarin op geheel eigen wijze in een merkwaardige vervlochtenheid de structuur van de primitieve en de moderne mens tot schone uiting komt.

Deze oriënterende opsomming moge voldoende zijn als inleiding op een meer systematische beschouwing van die gebieden van de menselijke cultuur, die ons in enkele hoofdlijnen kunnen tonen wie en hoe de mens is. In zijn godsdienstig leven getuigt hij van zijn verhouding tot het metafysische, uit de wetenschap blijkt de aard van zijn denken evenals uit zijn optreden en zijn daden wat hij onder zedelijkheid verstaat; in mythe en geschiedverhaal geeft hij zich rekenschap van het verleden, uit zijn sociaal en economische organisatie zijn de opvattingen af te leiden, die hieraan ten grondslag liggen, evenals uit de kunst zijn schoonheidsbesef, terwijl de structuur van zijn geest ook uit zijn taal spreekt.

Dit alles in die onderlinge verbondenheid, die hoe zwak vaak ook, toch altijd nog wel aanwijsbaar is, en als uiting van een geestesstructuur, die door het min of meer overwegen van het besef der gebondenheid of dat der vrijheid uitermate gevarieerd kan zijn. Want altijd draagt de cultuur het merkteken van de mensengeest, die ondanks alle verscheidenheid in structuur, wezenlijk één is en die in deze cultuur met al haar verheffende en vernederende aspecten zijn menselijkheid betoont.

EERSTE HOOFDSTUK

DE GODSDIENSTIGE MENS

OOK zonder in te stemmen met het woord van Augustinus, dat de ziel van nature christelijk is, moet men bij de beschouwing der geschiedenis, erkennen, dat zij inderdaad naar oorsprong en wezen religieus is. Althans, zo men onder religie verstaat dat primaire levensbesef, waardoor de mens zich zowel verbonden weet met als afhankelijk van een als heilig ervaren machtige totaliteit. Overal waar mensen zijn, leeft dit besef, in elke fase van de ontwikkeling der beschaving, in het bijzonder in de antieke, Oosterse en primitieve wereld.

Waar wij het proces van de ontplooiing en ontvouwing van het menselijk geestesleven en de cultuur gadeslaan, zien wij overal, hoe wetenschap, zedelijkheid, recht, kunst, techniek, economisch en sociaal leven en andere levensterreinen zeer lang een religieus karakter blijven dragen, omdat zij hun gemeenschappelijke oorsprong in de godsdienst niet kunnen verloochenen. En wanneer die splitsing aan de dag treedt, waarbij de structuur van het bewustzijn zich zo diepgaand wijzigt, dat de mens zich niet meer allereerst deel weet van en mede opgenomen in het cosmische leven, doch zich hiertegenover weet te staan in het besef zijner vrijheid en verantwoordelijkheid, dan vertoont allereerst zijn godsdienstig leven een dualistische structuur. Maar ook nu is nog lange tijd de verbinding van het godsdienstige, theoretische, zedelijke, aesthetische, technische en economisch-sociale leven zo sterk, dat al deze gebieden duidelijk het stempel dragen van deze godsdienstige structuur.

Zo is bv. de Chinese ethiek niet los te denken van de voorouderverering en de metafysica, en de Aegyptische is ondenkbaar zonder dat godsdienstig natuurgevoel, dat innig samenhangt met het mysterie van dood, leven en opstanding. De classiek Griekse zedeleer is op zijn beurt nauw verbonden met de wijsbegeerte, die tegelijk een vorm van theologie is, en ditzelfde geldt voor de ethische opvattingen van het Christendom en de Islam, van Kant en Hegel. Eenzelfde samenhang is er tussen de maatschappelijke

werkelijkheid van het feodale Java en de moralistische bespiegelingen, die een onderdeel vormen van een magisch-mystiek gericht wereld- en levensbeschouwing, evenals er een veel besproken verband bestaat tussen de geest van het Calvinisme en de snelle opkomst van het Westers kapitalisme.

Aan de Westerse cultuur van de laatste eeuwen was het voorbehouden, die bijna volstreekte scheiding te maken tussen de verschillende levensterreinen, die de samenhang hiervan grondig verstoord heeft, met alle gevolgen, die dit proces in de naaste toekomst nog hebben kan. In ieder geval is dit een verschijnsel, dat in de geschiedenis der cultuur niet normaal is, maar volstrekt uitzonderlijk. Sommigen begroeten dit als een bevrijdingsproces der mensheid uit de staat der onmondigheid, maar anderen zien het als het grondprobleem, dat, op straffe van nog verder verval en ondergang, tot elke prijs opgelost zal moeten worden.

In de geschiedenis der menselijke beschaving blijkt de godsdienst een factor van groot belang te zijn, welke waarde men hieraan ook toekent. Bepalen wij ons eerst tot de religie, zoals deze leeft in de geestesstructuur van de participerende mens, die zich onderdeel weet der alomvattende werkelijkheid, dan is diens primair levensbesef zelf wezenlijk religieus, krachtens de bepaling van religie als het besef deel te hebben aan en afhankelijk te zijn van een machtige, heilige totaliteit.

Dit godsdienstige besef, waarin wij een menselijk oerbesef zien, kan zich op heel verschillende manieren uiten, en de mens kan zich de goddelijke macht in talloze vormen voorstellen en denken. Op verschillende wijzen komt hij er mede in aanraking, doordat hij deze macht ervaart in leven en dood, droom en waken, natuur en geest, verleden en toekomst, extaze en meditatie, op feesten en in gevaren, in het dagelijks bedrijf en in de vreemde, in de jeugd en de ouderdom, bij geboorte en initiatie, in strijd en vrede. Bovenal getuigt de cosmische orde ervan, de regelmatige gang van sterren en getijden, dag en nacht, dood en herrijzenis, de macht der elementen, de sociaal-zedelijke orde der gemeenschap, de kracht van het voedsel en de medicijn, de macht der elementen en de spanning van al wat zijn leven ten diepste raakt en aangaat: de liefde, de haat, de strijd, de magie, de kunst, de mystiek en zo veel meer.

Hij kan deze macht rechtstreeks ervaren en vereren in bergen en bomen, bronnen en rivieren, dieren en mensen, sterren en planten, of hij doet dit meer indirect, doordat hij zijn beelden maakt en in de tempel de heilige berg en de cosmos tot uitbeelding

brengt, in de heilige steen de phallus, in de grafpaal het dodenschip of de levensboom, om er op deze wijze in nauw contact mee te leven. Ditzelfde kan hij op vele andere, ook meer geestelijke wijzen nastreven: b.v. door de mystieke bewustwording van de verhouding van mens en God, die tenslotte leiden kan tot de eenwording en de vereenzelviging. Want krachtens zijn wezen heeft de mens deel aan de heilige, aldoortrekkende en alles dragende machtige orde, en ook in zijn eigen leven openbaart zich deze, lichamelijk en geestelijk.

Alle beschaving berust hierop en is hiervan afhankelijk, omdat alles vervalst als het levenschenkende contact met de heilige macht zou gaan ontbreken. Daarom kent het leven van enkeling en gemeenschap noodwendig zijn hoogtepunten en feesten, zijn riten, offers en offermaaltijden, waardoor zijn verbinding met de goden zo goed als met de doden en tenslotte met heel de cosmische totaliteit vernieuwd en versterkt wordt. Daarom zijn er bedevaarten en wedstrijden, huwelijksplechtigheden en begrafenissen, initiatieriten en godsoordelen; niets toch kan op zich zelf bestaan, maar alles hangt samen en ontleent zijn kracht en leven aan de totale kracht en de heilige orde.

Min of meer verwerkt leeft dit alles in het bewustzijn, of onbewust drijft het de mens tot allerlei riten en gebruiken, beelden en symbolen, mythen en bespiegelingen, die hiervan getuigen. In ruwe of verfijnde vormen zal het zich uiten en het zal in onze wetenschap bekend raken onder allerlei namen: animisme, dynamisme, totemisme, sjamanisme, fetisjisme, polytheïsme, deïsme, magie, mystiek etc. In al zijn min of meer persoonlijke en onpersoonlijke verschijningsvormen blijft het de godsdienstige grondslag van het menselijk bewustzijn, waaraan als aan een oneindig vruchtbare moederschoot alle andere producten van het geestesleven en de cultuur ontsproten zijn. Enig inzicht in de mogelijke vormen, waarin dit godsdienstig leven zich uiten kan, is dus noodzakelijk om tot een gefundeerd verstaan te komen van deze geestesgesteldheid en cultuur, die de mensheid in zo vele vormen en zo rijke verscheidenheid te zien geeft.

Door zijn cosmisches gemeenschapsgevoel heeft de mens contact met het heilige, dat hij op zeer verschillende wijze ervaart en in velerlei vormen verbeeldt. Niet zelden geeft de mens hieraan ook namen en zo kennen wij naast vele goddelijke en demonische figuren de heilige macht als orenda en manitu in het oude Amerika, als mana in Australië, als sakti, tondi, kramat, berkat en onder nog vele andere namen in Indonesië; meer speciaal als machtige orde is het onder de naam Tao bij de Chinezen, als Rtam in het

oude India, Asha in Iran, Ma-at bij de oude Aegyptenaren bekend. Min of meer persoonlijk gedacht vertegenwoordigen godheden als Varuna in Indië, Shang Ti in China en anderen als Hoogste goden de orde en de totaliteit van het heelal, al blijven zij tegenover vele andere goden op de achtergrond, en van hen is ten slotte ook heel de cultuur afkomstig. Hiernaast worden vele, meer concrete en locale, goddelijke en demonische machten vereerd, die direct als de beschermers en de belagers van de gemeenschap optreden, en allen, wier heiligheid zich openbaart bij de mysterieuze gebeurtenissen, die leven en dood onmiddellijk raken: geboorte, inwijding in de stam, huwelijk, sterven, het rijpen van het gewas, de oogst, het gebruik van wapenen en werktuigen in de landbouw en de techniek en andere voor het welzijn van de gemeenschap onontbeerlijke werkzaamheden. Mede door het gebruik van maskers en andere middelen kan men zich bij de feesten met bepaalde goddelijke figuren uit het pantheon vereenzelvigen, die men in de droom en de extase aanschouwt, zodat men er een levendige voorstelling van heeft.

Overal in de cultuur openbaart zich meer dan menselijke wijsheid. Daarom geldt het gebruik van de elementen niet als een menselijke uitvinding zonder meer: van het vuur ter verlichting en verwarming en voor het smelten van metaal en het toebereiden van de spijs; van de aarde voor het telen van het gewas; van de dieren en de winden, het water en de zee, de planten en de metalen. De mythen getuigen altijd weer van het optreden van goddelijke figuren, die niet zelden als vertegenwoordigers van de hoogste Godheid, de mens alles leerden: het land bebouwen, de dieren temmen, zich voeden en kleden, ziekten genezen, huizen en schepen bouwen, zijn sociale gemeenschap organiseren, zijn feesten vieren, handel drijven, velerlei kunst beoefenen, lezen en schrijven en wat er meer tot de cultuur behoort. Dit alles doet de mens niet als zijn eigen werk en vinding; hij volgt hierin een goddelijk voorbeeld, dat eens aan een wijzer en beter voorgeslacht getoond werd, naar de mythe leert.

Een juist inzicht in het mysterie van de verhouding van leven en dood ligt hieraan noodwendig ten grondslag. Want alles heeft één doel: de instandhouding van het leven van gemeenschap en enkeling door de verderfbrengende machten van ziekte, dood en nood te bestrijden met krachtige middelen, die men alleen kan kennen als men inzicht heeft in de aard en het wezen van dood en leven zelf. Wie zich niet weet te voeden door de aarde aan zich dienstbaar te maken, wie de ziekten van mens, gewas en vee niet weet te genezen, is weerloos overgeleverd aan de ongunst

van het lot en komt om. Alleen inzicht kan hier baten en dit inzicht is mogelijk, omdat dood en leven geen volstrekt gescheiden vreemde machten zijn, maar beide evenzeer moment in de alles-omvattende cosmische orde, en als zodanig voor de mens, die hieraan ook zelf deel heeft, tot op zekere hoogte verstaanbaar.

Het denken in deze structuur is uiteraard gebonden aan de directe waarneming van het natuurlijke leven, en deze leert, dat alle leven in wezen overgang, bevrijding en nieuwe binding, opstanding en herrijzenis is uit de moederschoot van de dood. In de dood, die tevens de ondergang en de vernietiging is, voltrekt zich altijd weer dat mysterie, dat de mens ten diepste aangaat en dat hij niet volstrekt begrijpen, maar regelmatig aanschouwen kan en als uitgangspunt voor zijn denken bezigt. De rijstkorrel, die in de aarde valt en sterft, is voor hem, naar de mythe leert, de dochter van de god der onderwereld, die door haar eigen verwanten gedood wordt. In dit offer blijkt evenwel voor de stervelingen de zegen te schuilen, die zich in de zoveel machtiger herrijzenis betoont van de enkelvoudige korrel in de honderdvoudige vrucht. Zo is de dood ondergang, nederlaag en vernietiging; wezenlijk heeft hij echter een veel positiever en heiliger aspect, want in het rijk van de dood voltrekt zich het mysterie van de transformatie en de herrijzenis tot heil der mensheid ¹⁾.

In dit licht dient ook het offer begrepen te worden, dat als de dood een dubbelzinnig karakter draagt, maar onmisbaar is waar vernieuwing en versterking nodig zijn voor enkeling en gemeenschap. Alle macht en alle vernieuwing ligt in de hand van die machten, die juist in de ondergang en vernietiging scheppend werkzaam zijn. Zij beschikken over dat inzicht en die wijsheid, die dit mystieke verband doorschouwt en beheerst, en met hen moet men altijd weer in contact komen. Zij kennen het absolute leven, boven alle wisseling van geboorte en dood verheven als een hogere eenheid; zij wonen in een rijk, waar altijd licht en overvloed is, zij beschikken over middelen, die de totale ondergang kunnen verhoeden. Want alleen wie de dood geeft, kan hem overwinnen. Naar dit rijk gaat dus in de eerste plaats het heimwee en het verlangen, want al wat hiertoe behoort, heeft aan de wijsheid en de macht ervan deel.

Zo is het te begrijpen, dat ook in vele streken van Indonesië de gestorvene als heilig geldt, in het bezit van die macht en wijsheid, waarover de mens niet beschikt, zolang hij niet is „teruggekeerd tot zijn wezen en oorsprong“, zoals hier een veel gebruikte term voor sterven letterlijk luidt. In de dodenfeesten, in dromen op het graf der gestorvenen, door bedevaarten, in de

extase en door onder geleide van priesteressen hemelreizen te maken, zoekt men met hen altijd weer contact; met dit rijk hebben de medicijnmannen en wichelaars verbinding, want hier is het wezenlijke, de macht, de rijkdom, de wijsheid, als het verborgen, innerlijk wezen van de cosmos. En al wat aan de oppervlakte leeft, is slechts dan verzekerd van een tijdelijke welvaart en gezondheid als het met deze essentiële wereld in aanraking blijft.

Zo is ook van de mens zelf de uiterlijke, veranderlijke en vergankelijke verschijning niet het wezenlijke, maar de verborgen essentie, de ziel, als levenskracht en bewustzijn begrepen, die eens terugkeert naar zijn land van herkomst, dat in alle opzichten zoveel bestendiger is dan deze wereld van de schijn. Hierbij doet het er niet toe, dat men deze ziel tenslotte toch weer min of meer materieel ziet, want hier zijn nergens principiële verschillen, tussen ziel en lichaam of geest en stof zo min als tussen dier en mens of god en mens. Alles is tenslotte in de grote cosmische totaliteit opgenomen, waarbuiten zich niets denken laat.

Deze sfeer is de achtergrond van alle gebruiken in heel hun verscheidenheid, die men o.a. in Indonesië in het godsdienstige leven aantreft. Of men nu de zin der dodenfeesten op Bali of in Borneo tracht te verstaan, of die van het oude Java met zijn vele tempels of van de Bataks; of men op Nieuw-Guinea of elders in het Oosten van de Archipel de stamfeesten bestudeert, of dat men de functie van de priesteressen bij de Toradja's onderzoekt, het is bij alle uiteraard op zich zelf belangrijke verschilpunten, in wezen alleen te verstaan als uiting van een mentaliteit, die zich voor alles kenmerkt door een sterk godsdienstig, cosmisch levensbesef. En ook de meer geestelijke uitingen als de Indonesische mystiek, zijn slechts te begrijpen als men zich hiervan voortdurend rekenschap geeft, hoevele Islamitische invloeden, uit zulk een volkomen andere sfeer stammend, zich hier ook doen gelden. Dit laatste geeft echter nooit de doorslag; dit doet die structuur, die zich ondanks alles weet te handhaven, en die steeds weer aan de dag treedt als men naar de achtergronden zoekt van enig onderdeel der cultuur, onverschillig of dit nu literaire, economische of staatkundige verschijnselen zijn.

Wat prof. Kristensen in zijn meesterlijke studies als godsdienstige uitingen van de antieke geestesgesteldheid telkens weer aan het licht brengt aangaande de begrippen totaliteit, dood, leven, opstanding en dergelijke, blijkt, als men zich bezig houdt met verschijnselen elders, ook daar geldigheid te bezitten. Men moet dus wel van een universele structuur spreken, die wordt gekarakteriseerd door een bepaald godsdienstig levensgevoel en

een cosmisch gemeenschapsbesef. Het is dezelfde structuur, die Lévy-Bruhl, de Groot, Spranger, Granet, Jung en vele anderen elk op hun eigen wijze pogen te benaderen, en die overal van zoveel belang blijkt als men een onderzoek instelt naar de wezenlijke aard van de wetenschap, de zedelijkheid en de andere cultuurgebieden, zoals deze in de antieke, Oosterse en primitieve wereld worden aangetroffen.

Het centrale beginsel is de ervaring van de goddelijke totaliteit, die alles omvat in zijn machtige orde, en dus ook het voor modern besef meest tegenstrijdige: dood en leven, man en vrouw, hemel en aarde, links en rechts, dag en nacht, eenheid en veelheid, goed en kwaad, vorm en inhoud etc. Voor ons besef zijn dit elkaar uitsluitende en opheffende tegenstellingen, maar als het adagium van het Javaanse denken geldt terecht de uitspraak, die ook ver buiten Java zijn onbetwiste geldigheid heeft, dat „in de dood het leven is”. De dood als oorsprong en moeder van het leven, is naast de opvatting van de dood als de vernietiger, en onverzoend hiermede verbonden, sterk verbreid. Alleen dan kan men de zin van zeer vele gebruiken en opvattingen verstaan als men dit nooit uit het oog verliest, maar hieraan en aan de vele consequenties, die dit met zich brengt, al zijn aandacht wijdt. Uit de dood, als de noodzakelijke transformator in een onophoudelijk veranderende wereld, verrijst het leven evenals de dag verrijst uit de nacht, waardoor het etmaal in het Oosten met het vallen van de duisternis begint. Evenzo wordt de man uit de vrouw geboren, het goede uit het kwade, de eenheid uit de veelheid, het geluk uit het leed. Niet slechts de levenscheppende macht, ook de wijsheid, die zich als goddelijke orde openbaart, behoort tot het rijk van nacht en dood. Overal waar het leven verrijst en waar het op aarde beschermd en in stand gehouden wordt, blijkt deze wijsheid: in de landbouw, de techniek, de visvangst, de zeevaart, het onderwijs, de rechtspraak, de politiek, de wicelarij, de mystiek, de magie, de kunst. Speciaal de ouderdom heeft hieraan deel; de oudsten der gemeenschap, de priester en de priesteres, de vader, de oudere broer, de leraar, de slaaf en vooral de gestorvenen zijn de wijzen, die men in allerlei moeilijkheden niet kan ontberen. Met hen zoekt men verbinding, langs allerlei wegen, hun raad tracht men in te winnen, ook door verschillende vormen van wicelarij en berekening van goede en kwade tijden en plaatsen, waaruit duidelijk de samenhang van alles blijkt.

Speciaal treedt deze aan de dag als men de opvattingen nagaat, die men aangaande het menselijk lot bezit. Dit lot is de goddelijke, cosmische orde zelf, waarbinnen ook het menselijk leven zich vol-

trekt in samenhang met al wat hierin begrepen is. De mogelijkheid hierover iets te weten te komen, ligt in het inzicht in de structuur van deze cosmische orde. Alle wichelarij berust hierop, of men nu van bepaalde wichelboeken gebruik maakt of langs astrologische weg te werk gaat. Want wil men weten, of men op een bepaalde dag een belangrijk werk ondernemen moet, dan heeft men na te gaan, welke aspecten de constellatie biedt van al de betrokken factoren; in dit geval de aard van de dag, die men op het oog heeft, van de betrokken windstreek en van de personen, die deelnemen. Alles heeft toch een eigen aard en kwaliteit, zodat er harmonische verbindingen mogelijk zijn, maar ook zeer ongewenste of minder geslaagde combinaties. De aard van de mens is dezelfde als de aard van zijn naam, waarvan de samenstellende klanken of letters elk weer een eigen waarde bezitten. Men heeft dus de betekenis te weten van de dagen, jaargetijden, windstreken, kleuren, klanken, cijfers en zoveel meer, waarin verschillende machten werkzaam zijn. Het Oosten heeft een andere betekenis en waarde dan het Westen, en zo verschillen ook de kleuren, tijdstippen, cijfers etc. in kwaliteit en niet alleen kwantitatief. Op een bepaalde wijze is de cosmos geordend, waardoor alle mogelijke zaken tot één klasse kunnen worden gerekend, die tot andere klassen in een bepaalde verhouding staat. Zo behoren bepaalde kleuren, goden, metalen en andere zaken tot één groep, waarin ook b.v. het Noorden is ondergebracht, terwijl andere vertegenwoordigers van dezelfde groepen bij een andere windstreek thuis horen²).

Als voorbeeld van een dergelijke speculatie mogen hier enkele beschouwingen volgen, ontleend aan een populair Soendaas werkje „Wawatjan Hadis”, over de in de Islam voorgeschreven rituele godsverering, de salāt, die de gelovige vijfmaal per dag verrichten moet. Wat ook de herkomst is van de elementen, die hierin voorkomen, in de huidige vorm hebben ze lange tijd grote bekendheid genoten, hetgeen nog steeds in bepaalde kringen het geval is, getuige het feit, dat dergelijke werkjes ook in gedrukte vorm behoorlijk verkocht worden. Behalve de bespreking van de techniek van de salāt, de diverse er bij aan te nemen houdingen, het reciet en de voorgeschreven reiniging, vindt men hier beschouwingen over de gevolgen, die een al of niet getrouw vervullen van deze godsdienstige plicht met zich brengt, de beloning in het Paradijs, de hellestraffen en de doodsstrijd. Hierin zijn vele speculaties opgenomen over de samenhangen, die er bestaan tussen God, Mohammed, cosmos, mens, engelen, lichaamsdelen, zintuigen, elementen, tijden en andere zaken, die tezamen

de totaliteit uitmaken, die hier vijfledig is.

Voor nog de wereld, de geesten, de mensen en de hel geschapen werden, bestond de salât reeds; hierna schiep God de naam Moemammad, die eerst uit louter schitterende glans bestaande, later tot de gezant Gods gemaakt werd. Deze bedreef, het schitterende licht ziende, lange tijd ascese, waarna God overeenkomstig de vijf letters van het woord alhamdoe (de lof) de vijf tijdstippen schiep, waarop de mens iedere dag de salât verrichten moet, zodanig dat met de eerste letter het tijdstip Doehoer, met de tweede Asar correspondeert, etc. Hierna verscheen uit het hoofd van de Gezant Gods een lichtglans ten tijde van Soeboeh, terwijl op Doehoer een dergelijke glans uit zijn nek verscheen. Zo zijn er vele correspondenties, die wij hier enkel voor Doehoer beknopt zullen vervolgen. Elke salât heeft een vast aantal onderdelen, raka'as, uit buigingen en prosternaties, vergezeld van Qoranreciet, bestaande; voor Doehoer zijn dit er vier, omdat de mens vier zintuigen en hoog in zijn hoofd, in oor en oog, vier openingen heeft, waarbij Doehoer het woord loehoer (hoog) suggereert. Het menselijk lichaam bestaat uit vijf elementen: aarde, vuur, water, wind en diamant, waarvan de huid met de aarde overeenkomt, die een eigen ziel heeft, Rohani, en een eigen temperament, Amarah (toorn); de speciale opening hiervan is het oor, de hierbij behorende engel Djabrail en de hiermede in het bijzonder verbonden salât Doehoer, waarvan Ibrahim de profeet is, terwijl het roken er de bijzondere liefhebberij van uitmaakt en de staande houding er speciaal mee verbonden is. Zo is met het vuur het vlees, met het water de benen, met de wind het bloed, met de diamant het merg verbonden, elk ook weer in nauwe betrekking met andere vertegenwoordigers van de soorten, die wij zo juist opsomden ³⁾.

Het feit nu, dat de cosmos steeds op enige wijze geordend en geclassificeerd is, schept ook de mogelijkheid enig inzicht in het lot te krijgen, zodat men rampen vermijden, goede tijden en plaatsen bepalen, verloren voorwerpen terugvinden en allerlei ziekten en medicijnen vaststellen kan. Deze kennis, waarop o.a. de magie berust, is dus van buitengewone betekenis, maar zij staat en valt met haar basis: de cosmische orde, waarin bepaalde personen een bijzonder inzicht hebben, dat uiteraard een sacraal karakter draagt. Niet alleen uit wicheltabellen en dergelijke kan men een dergelijk inzicht verkrijgen, ook uit allerlei natuurverschijnselen kan men conclusies afleiden. Op de vlucht van de vogels kan men letten en tenslotte kan men op een welhaast onbegrensde wijze voortekenen aflezen uit het boek der natuur, dat hier niet

in mathematische figuren geschreven staat, maar een immer zich herhalende stroom levende beelden is, waarvan elk een gehele groep andere representeert.

Omdat de mens opgenomen is in deze machtige orde, heeft alles en ook zijn leven hierin zijn plaats en gaat de bestemde gang, die geen God willekeurig wijzigen kan. En omdat hij dit weet, kan hij wel door behoedzame schikkingen trachten bepaalde rampen te vermijden of te verzachten, dank zij zijn inzicht, maar deze mogelijkheden zijn principieel beperkt, en het besef dat alles gaat zoals het gaan moet, is hier dan ook verreweg overheersend. Dit heeft tot direct gevolg, dat de zorg voor de toekomst en de wil zelf de loop van zaken in handen te nemen, lang niet die rol speelt als bij een andere mentaliteit wel het geval is. Niet de toekomst is van belang, maar het heden en nog veel meer het verleden. Toen leefden de voorvaderen, die veel machtiger en wijzer waren dan de nu levenden, toen kwamen met goddelijke hulp al die instellingen tot stand, die ook nu nog het leven van de gemeenschap en de cultuur dragen. Dit te handhaven en zo ongeschonden mogelijk aan een later geslacht over te leveren, is de belangrijkste taak van dit geslacht, dat dus niet tot nieuwigheden neigt, maar het oude, dat als zodanig heilig is, conserveren wil.

Ook de natuur kent het nieuwe niet, doch wel een onophoudelijke vernieuwing en herhaling in de wisseling van dag en nacht, ebbe en vloed en van de jaargetijden. Het is altijd weer hetzelfde cosmische leven, dat alles omvat en dat het uitgangspunt is voor alle bezinning en speculatie. Achter alle schijn van deze wereld, achter alle vergankelijkheid en uiterlijkheid verbor-gen ligt het innerlijk wezen, het absolute leven, waarin dood en leven zijn opgeheven in die heilige macht, die zich in dood en leven, op- en ondergang openbaart. Dit onvergankelijke is wezenlijk verwant met de verbor-gen essentie van de mens, de ziel, zoals uitdrukkelijk de Indische speculatie over Atman en Brahman leert. Dezelfde mystiek leert ook het: „Tat twam asi,” het: „Dat zijt gij,” de identiteit van mens en al, zodat de mens zich in alle verschijnselen terugvindt. Dit inzicht, dat hier theoretisch bewust is geworden en geformuleerd werd, geldt tenvolle ook waar men niet tot zulk een bewuste uiting kwam, omdat heel het godsdienstige leven in deze structuur hierop is gebaseerd.

De Javaanse mystiek getuigt zeer sterk van de uiteindelijke eenheid van mens en God, en bij het volgen van het mystieke pad beoogt men niets dan deze kennis zo te actualiseren, dat hierin inderdaad subject en object, kenner en gekende éénwor-

den. Alle afstand en gescheidenheid, alle splitsing van subject en object is niet wezenlijk, en het enige doel is dit alles op te heffen door het steeds meer als onwezenlijk te doen beseffen. Zoals alles in de wereld rijpt van zaad tot vrucht om daarna in de dood in de almacht te worden opgenomen, zo rijpt ook het mystieke inzicht van fase tot fase naar zijn bestemming: de vereenzelving met de almacht, met God, waarbij het individuele bewustzijn verdwijnt. Het is dezelfde cirkelgang, die hier wordt gevolgd: uit de dood naar het leven en van hieruit weer terug naar zijn wezen en oorsprong, de dood. En deze zelfde gang voltrekt zich op éénzelfde wijze: want zoals de mens opgroeit en het gewas rijpt in een voortdurende transformatie en mutatie van fase tot fase, zo bereikt ook de mysticus telkens een hogere graad van het zijn om tenslotte op- en onder te gaan in dat absolute leven, dat niet meer met namen te benoemen is ⁴).

Hier ziet men geen kwantitatieve vermeerdering, geen evolutie in alle groei en ontwikkeling, maar een schoksgewijze verandering, zodat telkens nieuwe vormen ontstaan doordat telkens nieuwe levensmachten zich openbaren. Daarom zijn er in het leven van de mens en van al wat groeit telkens nieuwe plechtigheden, offers, feesten en namen nodig bij de geboorte, de initiatie, de besnijdenis, het huwelijk, de begrafenis, het planten en het oogsten. De nieuwe levensstaat moet bevestigd worden, want alle overgang en mutatie betekent gevaar, dat zorgvuldig in het oog gehouden moet worden wil alles goed gaan.

Zo staat de mystiek niet apart in het godsdienstig leven als een meer geestelijk verschijnsel. Waar God en natuur één zijn, is er geen essentieel verschil mogelijk tussen de wegen, die men begaat om het ene doel te bereiken: het opgaan in de goddelijke totaliteit. Men kan dit doen met materiële middelen en door een bepaald voedsel te nuttigen of te vasten, door muziek of dans of sexuele promiscuïteit of langs andere wegen in een staat van extase komen, of men kan hiertoe de beschouwelijke weg volgen. Tenslotte zijn natuur en geest identiek, daar het alles de ene heilige werkelijkheid is, die alle middelen heiligt om de vereenzelving te bewerken.

Vele wegen leiden tot dit doel: men kan offeren, aan de feesten deelnemen, bedevaarten ondernemen, ascese ter zelfversterking beoefenen, graven bezoeken of in de leer gaan bij een heilige, om dit uiterlijke leven te boven te komen en het ware te beërven. Ook door middel van de kunst, de muziek, de dans, de poëzie, de aanschouwing van heilige beelden of tempels kan men deze wereld ontvluchten om deel te krijgen aan de onvergankelijke.

Dit is ook het motief bij velerlei rituele vertoningen, waarvan de Javaanse wajang er één is. In het onaardse licht van het scherm speelt zich alles af wat van de meest wezenlijke betekenis is: de oertijd herleeft en de eeuwige strijd wordt gestreden tussen de machten van opgang en ondergang, tussen hen, die de orde en de welvaart, de vrede en het geluk willen vernietigen en redden. Deze machten zijn zeer nauw aan elkaar verwant, en zij zijn beide in wezen even onvernietigbaar. En tussen beide in staan die merkwaardige middelaarsfiguren als de clowns, die de spanning moeten opheffen in hun alomvattend wezen, want juist als middelaars zijn zij de totaliteit zelf⁵⁾. Hier beleeft de toeschouwer dus de openbaring van het levensmysterie, waarin alle cosmische machten hun rol spelen, elk naar de eigen aard. Door hun samenspel aanschouwt men de geschiedenis van de voortijd, die voor alle tijden voorbeeldig is, maar die meer dan een historisch een cosmisches karakter draagt. Door hierin op te gaan, ontvangt de toeschouwer godsdienstige wijding, aesthetisch genot, zedelijke lering en magische versterking.

In alle omstandigheden blijft de cosmische orde een gevaarlijke orde, want al het heilige is evenzeer scheppend als vernietigend. Ook zonder het te willen of te weten kan de mens deze orde verstoren. Daarom zijn al die vele taboe-, pemali- en andere verbodsbepalingen zulk een wezenlijk aspect van het godsdienstige leven, of liever, heel de adat, al de zeden en gewoonten, die men aanvaardt, zijn dit. Ook zij zijn in laatste instantie goddelijke openbaringen, die het menselijk leven eerst mogelijk maken; wat men in alle gevallen doen en laten moet, hoe men zich te gedragen heeft, is juist dan van zeer groot belang als een tekortkoming ernstige gevolgen kan hebben, niet alleen voor de betrokkene, maar voor heel de gemeenschap. En dus bestaat een belangrijk deel van de opvoeding in de inwijding van het jongere geslacht in deze adat. Deze heeft hij te volgen zonder eigen wegen te gaan, omdat het voorgeslacht het zo deed, waardoor geen nieuwigheden het oude beproefde systeem mogen wijzigen.

Hebben er ernstige overtredingen plaats, dan blijkt dit uit het optreden van die rampen, die hiervan het gevolg zijn en die als epidemie, hongersnood of overstroming de gehele gemeenschap bedreigen. Dan stelt men een onderzoek in naar de schuldigen, die in geval van bloedschande b.v. hun misdaad met de dood moeten boeten. In elk geval dient de cosmische orde hersteld te worden door middel van offers, waarvan de schuldigen de kosten moeten dragen. Weet men niet met zekerheid wie de schuldige is, dan kan men op hen, die men verdenkt, het godsoordeel toe-

passen, waardoor er zekerheid komt, omdat de machtige orde van de cosmos zelf deze geeft. Doorstaat iemand deze proef, doordat de aarde, het vuur of het water hem niet deren, dan is hij onschuldig, gebeurt dit wel, dan is hij schuldig.

Zo leeft de mens in een heilige werkelijkheid, waarin wijsheid, waarheid en recht evenzeer cosmische krachten zijn als de kracht van het voedsel, de medicijn of het vergif. Alle aspecten van het zijn en het bewustzijn vinden hierin hun plaats; en ook in de kunst doet de mens hier niet anders dan te getuigen van de verborgen heilige macht, die in alles schuilt en zich vaak in zeer vreemde vormen uit, zoals men deze in de sculptuur, de dans, de poëzie en andere scheppingen aantreft.

Ook in de enkele mens leeft dit alles als in een microcosmos: dood en leven, wijsheid, waarheid, schoonheid en recht, daar hij in de goddelijke totaliteit is opgenomen, die alle andere totaliteiten omvat.

Als wij nu onze aandacht richten op die zo anders geaarde geestesstructuur, waarbij de mens niet meer allereerst deel is van het cosmisches geheel, maar in een zekere vrijheid objectief hier-tegenover staat, betekent dit de overheersing van een volkomen ander levensbesef. Nu weet de mens zich niet meer opgenomen in het cosmische leven; hij staat er zelfstandig tegenover en tracht het zoveel mogelijk aan zijn wil te onderwerpen en te beheersen. Hij heeft het bewustzijn dit te kunnen doen, omdat hij een standpunt ontdekt heeft van waaruit dit nu mogelijk is. Hierbij is het in zeker opzicht van secundaire betekenis, of de mens deze mogelijkheid tot objectiviteit ziet als een hem op eenmaal geschonken goddelijke gave, een op ongepaste wijze verkregen vermogen of een plotseling zich in hem openbarende bewustwording, die hij als de bevrijding uit de onwetendheid beleeft.

Het eerste geval heeft zich in Griekenland voorgedaan, waar b.v. Plato in de Protagoras de kennis van goed en kwaad beschouwt als een goddelijk geschenk, niet aan een enkeling maar aan heel het mensdom geschonken. Het tweede geval vinden wij in het Oud Testamentische verhaal, waar de mens, verleid door de bedriegelijke slang, zich deze kennis, door van de boom in het paradijs te eten, onrechtmatig toeëigent; hij is dan in dit opzicht aan God gelijk, zonder echter aan het eeuwige leven deel te krijgen, daar de boom des levens hem onbereikbaar blijft. Bij het mystieke weten is dit laatste wel het geval, omdat de levensboom en de boom der kennis hier steeds één en dezelfde is. Voor-

stellingen verwant aan die van het Paradijsverhaal vindt men b.v. in het Gilgameshepos, waar de mens evenzeer inzicht, maar evenmin het eeuwige leven verkrijgt.

Het derde geval, het plotseling doorbrekend inzicht in de waarheid wordt zeer scherp gegeven in het verhaal van de aartsvader Abraham, dat in de Qoran (VI, 75 e.v.v.) als volgt luidt: „Toen de nacht Abraham overschaduwde, zag hij een ster, en sprak: „Deze is mijn heer.” Maar toen deze onderging, sprak hij: „Niet heb ik lief wat ondergaat.” Toen hij de maan zag opkomen, sprak hij: „Deze is mijn heer.” Doch toen deze onderging, sprak hij: „Waarlijk als mijn heer mij niet leidt, ben ik een der dwalenden.” Toen hij de zon zag opkomen, sprak hij: „Deze is mijn heer, want hij is de grootste.” Toen ook deze echter onderging, sprak hij: „O mijn volk, gij vereert vele goden. Waarlijk, ik richt mij tot Hem, die hemel en aarde geschapen heeft, ik volg de ware godsdienst en ben geen veelgodendienaar”.

Ook in het Oude Testament en de Joodse overlevering is Abraham de typische monotheïst, de vereerder van de ene en enige God, die niet meer samenvalt met heel de machtige cosmos, maar als de Schepper hier principieel boven verheven is. Zijn godsdienst is dus een geheel andere dan die van zijn volk, dat altijd weer tot het polytheïsme neigt, d.w.z. altijd weer natuur en God, schepper en schepping op één lijn stelt en God in de natuur en als natuur in velerlei gedaante en vorm vereert. Van de god van Abraham kan en mag men geen beeld maken, want elk beeld is aan de schepping ontleend en als zodanig volstrekt ontoereikend om de Schepper in zijn absolute heiligheid te benaderen. God is voor Abraham geen in veelvoudige gedaante zich openbarende macht en orde; als Schepper is Hij de ordenende macht, wiens wezen de mens zeer ten dele uit zijn werken kan leren kennen en wiens persoonlijkheid hij kan gaan verstaan in zijn trouw en gerechtigheid tegenover zijn volk. Al is deze God de absoluut verhevene en ontoegankelijke, Hij kan zich aan de mens openbaren en wil hem nabij zijn, zo deze zijn wet hoog houdt en op de door God gewezen weg wandelt. Juist Abraham, die zo doordrongen was van het fundamentele verschil tussen de volksgodsdienst met zijn natuurlijk karakter en de geestelijke aard van de Schepper, heet desalniettemin in het Oude Testament en de Qoran Gods vriend, zodat de volstrekte afhankelijkheid niet steeds een volledige afhankelijkheid en onderworpenheid betekent, maar de mogelijkheid van een persoonlijke verhouding open laat.

Alles wordt hier tenslotte bepaald door het feit, dat hier terecht

van een goddelijke persoon gesproken moet worden tegenover wie een persoonlijke houding vereist is, in scherpe tegenstelling tot alle veel meer zakelijke, cosmische machten, die een vaste rol vervullen in de cosmische totaliteit en voor de mens in hoofdzaak heil- of verderfbrengend zijn. Een persoon onderscheidt zich echter van een macht door zijn geestelijke vrijheid en actieve spontaniteit en door het bezit van waarden, normen en doelstellingen, waaraan hij zich vrijwillig bindt. De persoon is een eenheid, meer dan door de macht die hem eigen is, gekenmerkt door de kennis en de wil, waarover hij beschikt, doch die eerst naar het Christelijk geloof, door wedergeboorte en doop zijn wezenlijk geestelijk bezit worden. Achter heel deze wereld, waarin hij leeft, ervaart de mens van deze structuur zulk een persoonlijk schepper, die ook de mens in zover aan zijn wezen deel doet hebben als hij hem schept naar zijn beeld en gelijkenis, en dus begaafd met kennis en wil, en met hem een verbond sluit. Bij deze structuur staat hier persoon tegenover persoon, de ene goddelijk, eeuwig, absoluut, de ander betrekkelijk, want van hem afhankelijk, maar in de aardse sfeer toch een zelfstandig wezen, bestemd de aarde door de geest te beheersen en aansprakelijk voor zijn leven, dat hij naar Gods geboden leven moet.

Ook in de primitieve mythen vindt men scheppers, maar nooit in absolute zin. Zij zijn veeleer formeerders, machten die door offers en andere middelen een eeuwig aanwezige materie vormen en vervormen. Deze God echter schept de wereld uit „het niets”, een volstrekt arationele opvatting, die niet te vermijden is, wil men het principiële verschil tussen schepper en schepping handhaven. Deze schepping geldt hier als een historisch feit, want hier is geen begin- en eindeloze tijd, waarin zich altijd transformaties voltrekken, maar de boven alle tijden verheven God schept ook de tijd en zal hem eens weer te niet doen. Hier dus geen eindeloze wisseling van leven en dood; beide zijn Gods werk, waarbij het leven positief gewaardeerd wordt en de dood de straf is voor de zonde. Ook hier weer een scherp verschil: in de eerste structuur is duidelijk de dood primair en is hij geen straf. Vraagt men naar zijn oorsprong, dan is deze onschuldig: hij is het gevolg van een vergissing of van de misleiding door een goddelijke bedrieger van de mens, die verkeerd kiest als hij beslissen moet of hij tijdelijk dan wel eeuwig leven wil.

Zo is alles anders: eerst wordt de man geschapen en dan uit de man de vrouw; eerst is er het geluk en de vrede van het paradijs, en hierna de verdrijving, de zorg, de schaamte, de angst, de eenzaamheid, de pijn, het leed, de broedermoord en de strijd, die

hieruit voortvloeit. Maar in de cosmische sfeer is er eerst de pijn van de geboorte en de inwijding, daarna de vreugde van het verworven bezit. Hier is het echter eerst dag, dan pas valt de nacht; eerst is er de eenheid van God en mens, dan de verwijdering en de gespletenheid.

Al neemt de mens in zeker opzicht in de cosmos een eigen plaats in, God blijft hem de ontoegankelijke en volstrekt zelfgenoegzame, die zijn offers niet behoeft en die zich op zijn tijd naar zijn welbehagen aan de mens openbaart. Van wezenlijke verwantschap is geen sprake en dus ook niet van magie en mystiek en van absoluut inzicht, die zulk een verwantschap veronderstellen. Het godsdienstig besef is geen cosmisch gemeenschapsgevoel, dat berust op de eenheid van de verborgen essentie van mens en cosmos, maar het is het geloof aan de boven alle denkbaarheid verheven God, die zich in zijn schepping openbaart evenals in de bijzondere openbaringen, die hij door zijn profeten en gezanten aan zijn volk doet toekomen.

Hier is dus niets op zichzelf absoluut of heilig, tijd noch cosmos, alleen God zelf, van wiens genade alles afhangt. Duidelijk spreekt dit uit de naam, die God in het Oude Testament openbaart: „Ik ben die ik ben.” Wel zeer sterk contrasteert deze met het „Tat twam asi,” het „Dat zijt gij” van de eenheidsleer van het oude India. De kennis hiervan draagt een absoluut karakter, zodat de mens, die van de waarheid hiervan doordrongen is, de overwinning op de schijn van dit leven behaald heeft. Duidelijk blijkt dit in de leer van Boeddha: heeft men begrepen, dat alle leven wezenlijk lijden is en dat de begeerte dit leven bestendigt, dan is hierdoor de kringloop doorbroken, alle leven stopgezet en de verlossing bewerkt.

Alle kennis van de mens, die staan blijft tegenover het ontoegankelijk mysterie, is echter ten dele en betrekkelijk; alleen wat God zelf openbaart als de wet voor het mensenleven, draagt een absoluut karakter. En wat voor de kennis geldt, geldt voor de gehele cultuur: alles is relatief, eindig, bedenkelijk, onaf of zondig, en altijd weer komt hij voor aporieën en antinomieën te staan, die zijn aandacht gevangen houden. Daarom belijdt de Moslimse geleerde zijn onwetendheid met de woorden: „Allah weet het het best,” want hij is de volstrekt Enige, die alles weet, almachtig is en alles leidt naar zijn, voor de mens verborgen bestemming. Dus is ook het menselijk lot niet te berekenen of te voorspellen, noch zijn er betrouwbare voortekenen, waaruit men conclusies kan trekken. De mens heeft niet naar de toekomst te vragen, hij heeft in gehoorzaamheid zijn plicht te doen. Alles gaat zoals God het

beschikt en dit heeft de mens in geduld en overgave te aanvaarden, want al het leed is een beproeving, alle geluk onverdiende genade.

In deze structuur openbaart zich niet in het cosmische leven zelf de waarheid, de gerechtigheid en de schoonheid, en niet blijkt hier aan het uiterlijk succes de innerlijke goedheid of omgekeerd. Niet de natuur spreekt recht in het Godsoordeel, maar God oordeelt op zijn wijze niet zozeer de daad als wel het innerlijk van de dader, zijn gezindheid en bedoelingen. Niet naar zijn positie of rijkdom wordt de mens hier gewaardeerd, maar naar zijn geloof en vertrouwen, zijn rechtvaardigheid en zijn trouw.

Uiteraard geldt dit alles speciaal voor de Semietische godsdienst, zoals die in Israël en in de Islam aan de dag is getreden en voor het Christendom, voorzover dit hierin wortelt. Beschouwt men de klassiek-Griekse geest, dan openbaart deze structuur zich voornamelijk op theoretisch gebied, waar de scheiding schepperschepping, ziel-lichaam, geest-stof als van twee principieel verschillende grootheden optreedt. Maar toch is de hoogste idee die van het goede, die ook in de Staat van Plato alles beheerst; en Aristoteles zegt in zijn ethiek, dat „noch de avondster, noch de morgenster zo helder straalt als de gerechtigheid.” Het denken cirkelt hier om het apriori, de norm van waarheid en gerechtigheid, die wezenlijke overeenkomst vertoont met de soevereine, eeuwige Schepper van hemel en aarde, die van Hem volstrekt afhankelijk zijn. Met het godsdienstig leven van het antieke Griekenland heeft dit echter weinig gemeen, dat geheel in de sfeer van de participerende structuur verloopt.

Hoezeer het menselijk leven ook als door God geschapen gezien wordt, in deze tijdelijke wereld en dit aardse leven is de mens juist hierdoor vrij. Geen aardse macht heeft macht over hem, daar alles gelijkelijk van God afhankelijk is. Elke hiërarchische, cosmische ordening is hierdoor uitgesloten en geen mens kan op een zekere goddelijkheid aanspraak maken, zoals dit elders zo vaak voorkomt met de goddelijke vorsten en andere bijzondere personen. Daar is in de natuur niets op zichzelf aan iets anders gelijk; er zijn talloze gradaties van macht, er zijn mensen, die goddelijke verering genieten naast volstrekt waardeloze lieden en personen met bijzondere vermogens en voorrechten, die als heilig gelden. Dit alles is bij de dualistische structuur uitgesloten, zodat de mens hier geen wonderen of bovennatuurlijke prestaties verrichten kan. Als hiervan toch sprake is, blijven de profeten, die zo iets doen, principieel gewone mensen met al hun beperktheden en fouten, die ze zelf ook heel goed kennen, maar

dan is het God, die door middel van deze personen op een bijzondere wijze zijn wil openbaart en zijn macht betoont⁶⁾. En waar een vorst regeert, is dit niet te danken aan zijn goddelijke oorsprong of aan het feit, dat een god zich in hem incarneert, maar dan is dit alleen bij de gratie en de genade van God, die hem duidelijk hiertoe verkoor. Als mens blijft hij als de geringste zijner onderdanen een zondig schepsel, dat als ieder ander dwaalt en allerminst over een bijzondere onfeilbaarheid beschikt. Als gelovige heeft elk deel aan de genade, die God aan zijn volk openbaart in het heilig boek, in de wet of in de persoon van Christus, en omdat hij zich hieraan houden kan en zich hiernaar richten wil, is hij voor zijn leven verantwoordelijk. In wezen is hij vrij van de wereldse macht en wijsheid, en altijd weer kan hij kiezen tussen de gehoorzaamheid aan dat wat principieel verheven is boven deze werkelijkheid of aan de machten die hierin werken, tussen „de wet van de geest of van het vlees”. Omdat hij beide kent, omdat hij de kennis van goed en kwaad, de openbaring en het geloof bezit, kan hij zich hierdoor laten bepalen of kan hij de natuur volgen.

Doet hij het laatste, dan houdt hij zich aan wat in de wereld geldt: de traditie van de collectiviteit, die op een eeuwenoude ervaring berust. Doet hij dit niet, dan staat hij voor een persoonlijke keuze en beslissing, die hem juist met deze machten in botsing kan brengen, die hij niet meer aanvaardt en kritisch beoordeelt. Dit kan hij doen, omdat hij niet meer vanuit het natuurlijk, maar vanuit het geestelijk beginsel oordeelt. De eenheid met de gemeenschap en de traditie is dan verbroken door het geloof aan een hogere norm, die de mens verantwoordelijk stelt voor zijn daden. Hier blijkt, dat deze mens het beeld van zijn God vertoont: de vrije persoonlijkheid, die staat tegenover alle, tenslotte door hem zelf geschapen macht.

Daarom acht deze mens de toekomst verre boven het verleden, dat allerminst een heilig karakter draagt. Het is niet zijn doel het oude ongeschonden in stand te houden, omdat de goddelijke wijsheid zich er eens en voor goed in zou hebben geopenbaard en er niets nieuws kan komen onder de zon. In het cosmisch leven is er in wezen niets dan een eindeloze herhaling mogelijk; de geest laat echter „de doden de doden begraven” en streeft altijd naar gloednieuwe mogelijkheden in een wereld, die nooit af is. Waarheid en gerechtigheid zijn geen werkelijkheden in dit vergankelijke leven, maar nooit volstrekt te verwerkelijken opgaven en idealen, die de mens nimmer geheel kennen kan, doch te erkennen en te dienen heeft. Hij kan dus nooit bevredigd zijn

door wat het voorgeslacht en hij zelf bereikten, omdat God alleen goed en het ware onbereikbaar is, dat steeds meer benaderd moet worden, wil de mens de zin van zijn leven vervullen.

Zijn God herschept alle dingen en maakt ze nieuw zonder te rusten, en dus vindt ook deze mens in de arbeid de vervulling. De arbeid zelf is een positief goed, dat men niet aan bepaalde groepen, vrouwen of slaven overlaat om zelf aan andere belangen zijn leven als man te wijden. De bespiegelende natuur van wijsgeer of mysticus of de verachting voor het gewone werk van de hogere kasten en standen in gemeenschappen, waarin de naturalistische structuur overheerst, ontbreken in een wereld, die God kent als de schepper, de actieve op de toekomst gerichte, die eens allen oordelen zal naar hun werken. Ook in de eerste structuur wordt de mens hiernaar geoordeeld, maar dan is het niet zoals hier een ethische, doch een naturalistische maatstaf, die wordt aangelegd. Nu gaat het er om of men geleefd heeft zoals de traditie dit eist: dat b.v. bij de Toradja's van Celebes de vrouw kinderen gebaard en de man koppen gesneld heeft. Alleen de feiten gelden, niet de mogelijkheid van een persoonlijke verantwoordelijkheid. Maar bij een ethische beoordeling, beoordeelt men de feiten mede naar de intentie en de gezindheid van de dader.

In de naturalistische sfeer zijn gebedsmolens denkbaar, in die van de dualistische religie is dit uitgesloten. Duidelijk blijkt dit b.v. in de Islam, waar geen enkele rituele verrichting als zodanig geldig is, tenzij deze voorafgegaan wordt door de formulering van de betrokkene, dat het zijn oprechte bedoeling is hiermede God te eren. Alleen wat opzettelijk en bewust door een mondig mens gedaan wordt, heeft betekenis en waarde, want waar een bedoeling aanwezig is, kent men een doel, een einde, een zin. Heel dit menselijk leven heeft hier een einde, en dus een zin en een bestemming. Er is geen eeuwige wederkeer van het verleden en geen reïncarnatie, geen onophoudelijke metamorfoze, maar een afrekening, een eindoordeel op de jongste dag als de doden worden opgewekt, omdat er een nieuwe aarde en een nieuwe hemel zijn zal.

Dit leven en deze aarde zijn vergankelijk; juist daarom kan de mens er het ene, absolute gaan verstaan, het onvergankelijke, ogenblikkelijke, eeuwige, waaraan het alleen zijn zin ontleent. Door dit contrast wordt alles ernstig, zoals de dood ernstig wordt, en iets geheel anders dan de overgang naar een hoger staat. Dus komt nu de eenzaamheid, de angst en de zorg, de schaamte, het berouw, de vlucht en de wroeging. Dit alles is pas waarlijk denk-

baar als het relatieve en het absolute, het vele en het ene, toch niet weer tot elkaar herleidbaar blijken, doch door een onoverbrugbare kloof gescheiden. Doordat de mens het heilige kan verloochenen, kent hij het absolute verschil tussen de heilige God en de betrekkelijkheid van al het bestaande, en hierin ligt de mogelijkheid tot vrijheid in dit vergankelijke leven.

Hiervan spreekt het Paradijsverhaal, van deze mogelijkheden en vrijheid spreekt heel de godsdienstige literatuur van deze groep. Hier is de zonde, die de vrijheid vooronderstelt, en die dus in de eerste groep, waar dit niet het geval is, een veel onschuldiger aanzien heeft. Hier komt het altijd weer neer op de verstoring der kosmische orde, met alle gevolgen van dien; in wezen is dit echter een vergissing of ondoordachtheid, een misverstand of een misleiding, daar geen mens zich willens en wetens schade berokkent. Heeft een mens van nature een misdadige aanleg, dan ligt dit in de aard van de betrokkene, en hieraan is niet veel te doen. Zoals er plagen van het gewas zijn, die toch altijd in het cosmisches geheel thuis horen en mede hierin een rol vervullen, zo zijn er ook a-sociale elementen, en beide moet men zo goed mogelijk weren, zonder dat men ze ooit voor goed verdrijven kan. Want ze passen nu eenmaal in 's werelds bestel. In deze zienswijze beschouwt men een misdadiger eerder als een ramp voor zijn omgeving dan als een verantwoordelijk mens, die zich ook anders zou kunnen gedragen, zoals de dualistische structuur dit ziet. Hier stelt men aan de mens de eis een heilig leven te leiden, hoe onuitvoerbaar deze ook zijn mag. Alle nadruk valt op de wil, onafhankelijk van de theorie, die prevaleert in de eerste structuur.

Ook hier weer een nauwe verwantschap tussen God en mens: voor de participerende structuur is het hoogste, schouwend op te gaan in de totaliteit, die de absolute waarheid is; het gaat om een verhoogde staat van het bewustzijn, waarin alle bewustheid van de veelheid en alle wil verdwijnt en dus alle persoonlijkheid wegvalt. In de dualistische structuur is God de heilige wil, die uit barmhartigheid de mensheid redt, hiervoor zijn gezanten zendt en tenslotte zichzelf in de zoon offert om de wereld te verlossen. Hier heeft de trouw en de barmhartigheid zich tot de liefde verdiept, die tot het offer leidt, en de liefde is de meest persoonlijke verhouding, die mogelijk is.

De extaticus en de verzonken mysticus zijn de zuivere vertegenwoordigers van hun God, zoals de bewogen ijverende profeet en de gekruisigde dit zijn van de hunne. Allen kennen de stilte en het gebed, dat voor de ene de woordenloze verzonken-

heid is en voor de ander de dramatische dialoog, waarin hij zijn persoonlijke roeping verstaat en zijn wil overgeeft. Beiden streven naar het eeuwige, maar de tijd is voor hen zeer verschillend in betekenis. Voor de mysticus is hij evenals alles de schijn, die in een dieper inzicht overwonnen moet worden; voor de profeet is deze tijd het ene ogenblik, dat God verkoor om hem te zenden om het kwaad te overwinnen: het keerpunt der geschiedenis, waarop de mens verlost zal worden van alle zorg en angst en pijn.

Dit eschatologisch besef is voor deze structuur zeer typerend, al zijn er ook in de andere toekomstverwachtingen, die echter steeds weer een wederkeer blijken van dat wat voorbijging.

Bij de beschouwing van de godsdienstige mens blijkt wat wij eerder opmerkten: geen mens leeft volstrekt in de gebondenheid of in de vrijheid, want dit zijn correlate begrippen. Zo is ook de structuur van het godsdienstig leven óf overheersend monistisch-naturalistisch óf dualistisch-geestelijk. In elke dualistische religie treden altijd weer naturalistische trekken aan de dag, en heel de bewogen geschiedenis van het Oude Testament getuigt b.v. van de strijd, die de profeten moesten voeren tegen een al te sterk opdringen van de andere structuur, van het heidendom, dat zich nooit voor goed onderdrukken laat. Soms is het moeilijk te onderscheiden tussen de ijverende profeet en de extatische figuren, die met hogere machten in verbinding tredend, hun bezweringen uiten. Zelfs een man als Paulus is van de realiteit van allerlei machten en geesten niet minder overtuigd dan van hun principiële onderdanigheid aan de ene God, die zich tenvolle in Christus als de enig machthebbende heeft geopenbaard.

In de Islam is dit alles ook zeer duidelijk. Mohammed ervoer sterk het principiële verschil tussen de immanente macht en de transcendente persoon, en juist deze ervaring drukt op Allah dat stempel, dat hem stelt tegenover die Allah, die sinds lang bij de Arabieren bekend was als een hoogste wezen, dat naast andere goddelijke wezens bekend was. Overal waar de Islam zich verbreidt, kan men evenwel opmerken, hoe toch weer de God van Mohammed gezien wordt als die hoogste Godheid, die wij karakteriseerden als de verpersoonlijking van de cosmische totaliteit en het sluitstuk van het polytheïsme. Zo kan men in de geschiedenis van deze godsdienst overal constateren, hoe gemakkelijk de oude monistische structuur weer veld wint als de Islam met de cultuur in aanraking komt en doordrongen wordt van Perzische, Griekse en Indische invloeden. Ook een belangrijk deel van de Indonesische mystiek is niets dan een strijd van het strenge mono-

theïsme, zoals dit vastligt in de wet en de dogmatiek, met velerlei mystieke leringen, die veel gemakkelijker ingang vinden in de volksgodsdienst, omdat zij hier wezenlijk thuis horen. Daarom is het zo nodig, dat altijd weer in populaire godsdienstige geschriftjes op de persoonlijkheid van Allah zoveel nadruk valt en op zijn eigenschappen, waarvan de onvergelykbare aard sterk wordt onderstreept met behulp van de leer van de analogia entis. Aan de andere kant laat zich de begeerte om overal de eenheid van „dienaar en heer” terug te vinden, nooit bedwingen, en dus is er een onophoudelijke strijd tussen hen, die de Islam geheel in de heidense sfeer absorberen willen en hen, die wel beseffen, dat juist het eigene van deze godsdienst hierbij verloren gaat.

Ook in het Christendom is zeer veel uit de naturalistische sfeer bewaard gebleven, in het Katholicisme meer dan in het Protestantisme, waar het echter allerm minst ontbreekt. De Christelijke feestdagen zelf vertonen een naturalistisch en een historisch karakter, wat hier direct al op wijst. Ook de rol, die de mystiek en het humanisme spelen, getuigt ervan, hoe met de cultuur de natuur daar binnenkomt, waar ze door al te rigoureuze groepen als volstrekt zondig verworpen werd. In zover neemt deze godsdienst echter een geheel eigen plaats in als de persoon van Christus, in wie God zich openbaart, zelf natuur en geest, als God's zoon en mensenzoon, in een hogere eenheid omvat en verzoent. In het Jodendom en de Islam is dit niet in die mate het geval, waar God zich door middel van zijn profeten in het heilige boek en de wet openbaart, die veel meer abstract-geestelijk zijn dan de persoon.

Het is vrij eenvoudig om aan talrijke verschijnselen aan te tonen, dat de naturalistische structuur zich altijd blijft doen gelden waar de dualistische prevaleert. Dat het omgekeerde niet zo eenvoudig is, mag men niet verklaren door aan de monistische structuur een historische prioriteit toe te kennen, al treedt de dualistische inderdaad als beweging betrekkelijk laat in georganiseerde vormen naar voren. Als men op het standpunt staat, dat deze beide structuren correlaat zijn, betekent dit die onderlinge afhankelijkheid, die elke prioriteit uitsluit. Vrij kan men slechts van iets zijn als men er tegelijk toch enig verband mee heeft, en omgekeerd is zulk een verbondenheid alleen te constateren als er iets anders is dan een homogene ononderscheidenheid.

Zo is in elk monistisch stelsel in beginsel een dualistisch moment aanwijsbaar, in alle collectiviteit iets individueels, in alle macht iets persoonlijks. In het Boeddhisme is het Nirwana hiervan een voorbeeld, dat de mens a.h.w. slechts door een sprong,

waarmede hij de kringloop van het oneindige bestaan doorbreekt, bereiken kan, maar dat dan ook volstrekt onbepaald en voor alle denken onbereikbaar blijven moet. Overal waar de godheid nog iets anders is dan de verpersoonlijking van een natuurmacht, b.v. in de bhaktireligie van het Hindoeïsme, vertoont deze structuur zich in de persoonlijkheid, die meer is dan alleen exponent der werkelijkheid.

Het ligt in de rede, dat in de antieke en primitieve wereld dergelijke persoonlijkheden zeldzaam zijn, want dit zijn ze overal. Waar de collectiviteit en de traditie zulk een macht hebben, geldt dit echter in een bijzondere mate, al kent men hier b.v. bekeringen, die de vrijheid demonstreren. En hoe moeilijk het ook is, speciaal in een statische, primitieve maatschappij, het nieuwe in zijn eigen aard te handhaven, door de belemmeringen, die in het massale, traditionele en collectieve karakter van alle primitieve godsdienst zijn gelegen, er zijn voortdurend wijzigingen ook op godsdienstig gebied mogelijk, evenals critiek op het bestaande, aanvaarding van het geheel nieuwe, een zelfstandig oordeel en een vrije keuze.

Al zijn de monistische en de dualistische godsdienstige structuur correlaat verbonden, dit neemt niet weg, dat de geschiedenis vaak een zeer felle strijd te zien geeft ook op dit gebied. Er zijn godsdienstoorlogen en ketterjachten, kruisen, brandstapels en steningingen in menigte, die van al te grote geloofsijver, dogmatische verblinding en fanatisme getuigen. Want de ene structuur kan zozeer overheersen, dat men van enige uiting van de ander niets weten wil en het zijn plicht acht deze uit te roeien. Hierbij is de monistische structuur krachtens haar aard verdraagzamer, want waar men geen principiële verschillen kent, is alles in wezen hetzelfde en heeft het syncretisme dat alles absorbeert, altijd een goede kans⁷⁾. Het is de dualistische structuur, die zo overtuigd kan zijn de absolute waarheid in de ene openbaring volstrekt te hebben ontvangen, dat men niet zelden het „dwingt ze om in te gaan” met alle conseqwenties heeft toegepast.

Toch kan ook de monistische structuur een scherp afwijzende houding aannemen, hetgeen de geschiedenis van zending en missie rijkelijk kan demonstreren en waarvan Jung in een van zijn werken een voorbeeld geeft. Hier wordt een Pueblohoofdman hevig verontrust en verontwaardigd, als hij de woorden van Augustinus hoort, dat „niet de zon onze Heer is, maar degene die deze geschapen heeft.” Voor hem was en bleef de natuurlijke werkelijkheid als de bron van alle goed het primaire, en dit te loochenen is dwaasheid en godslastering.

Van nature staat de immanente, hem in de cosmos, de traditie

en de collectiviteit omsluitende goddelijke totaliteit de mens nader dan de transcendente God, die zijn eisen stelt. Zoals echter de kennis alleen in abstracto van de wil te scheiden is, de beschouwelijke berusting van de activiteit en het bovenbewuste van het bewustzijn, zo vormen ook de transcendent-persoonlijke en de immanent-onpersoonlijke godheid één geheel, dat de mens in velerlei beelden tot uitdrukking brengen kan, die variëren naar de overheersende structuur. Zoals natuur en geest te onderscheiden, maar niet te scheiden zijn, zo is de mens een natuurlijk-geestelijke eenheid, naar het beeld van zijn God, die hem vormt naar zijn gelijkenis. Deze is de zelf onbewegelijke, alles bewegende of de zichzelf denkende God, of heel de wereld is het eeuwig spel, dat hij speelt, of zij is de dans, die Sjiwa Nataraja danst. Dan is de mens de mysticus of de wijze, die de logos hiervan doordenkt, de regels ervan doorziet en in de beschouwing ervan zichzelf verliest. Of God schept eenmaal mens en wereld in een tragische ernst: uit liefde, opdat de mens in vrijheid zijn wederliefde zal schenken en op aarde de gerechtigheid zal doen heersen, de vrijheid, die hij evenzeer misbruiken kan om in hoogmoed en heerszucht zijn lusten bot te vieren. Want ook de boze, de goddelijke bedrieger heeft deel aan de schepping van de mens. En zo eindigt inderdaad de anthropologie in theologie, en blijft zij staan voor het mysterie van het leven, dat ondanks alle openbaring ten diepste verborgen is.

De vraag naar de betekenis van de godsdienst voor een democratische cultuur is even belangrijk als moeilijk te beantwoorden. In het algemeen kan men de verhouding hiervan zeer verschillend zien, en de godsdienstige mens zelf doet dit in de eerste plaats. In de Oosterse en primitieve wereld is de godsdienst veelal de cultuurscheppende factor bij uitstek, want heel zijn cultuur heeft de mens van de goddelijke machten ontvangen. Precies omgekeerd oordeelt het andere type: hier gaat het niet om wat er in het verleden geschied is, maar om heden en toekomst, om de komst van dat godsrijk, dat niet als de cultuur door mensenhanden gebouwd kan worden. Daarom wacht men op de Messias, op het einde dezer wereld, op de wederkomst des Heren, op het hemelse gericht, waarna de nieuwe hemel en de nieuwe aarde aanbreken.

Alle mensenwerk is hier niet zelden ijdelheid en nederlaag, alleen God zal het eens goed maken. Deze eschatologische verwachting speelt in Jodendom, Christendom en Islam een grote rol, hetgeen op een zwakke verbinding van godsdienst en cultuur

wijst, zoal niet op een uitgesproken afkeer en vijandschap, die niet zelden aanwezig is.

Men kan zich uit velerlei motieven van deze wereld en de cultuur afwenden, ook uit een verlangen naar mystieke bespiegeling en stilte. Hierachter schuilt echter altijd het besef, dat men in de eigen ziel over iets waardevols beschikt, dat onbezoedeld bewaard moet blijven, en dit behoeft geen wereldverguizing te impliceren. Zoals vaker raken de uitersten elkaar, en naar wij zagen, spelen in Islam en Christendom ook mystiek en humanisme een rol, die weigeren zonder meer in de mens een zondig schepsel te zien, tot geen goeds bekwaam. Dan is er weer plaats voor die verwerking van de natuur, die cultuur heet, al staat er geschreven, dat Christus niet op aarde kwam om de vrede te brengen, waarin alleen de cultuur bloeien kan, maar het zwaard, dat alle cultuur opheft. In het Christendom is deze donkere, dynamische spanning heel sterk, en juist daarom heeft deze godsdienst zulke energieën kunnen ontketen. Daarom is het in de geschiedenis cultuurscheppend op een zichzelf weer revolutionerende wijze, in zijn theologie en kunst, zijn zedelijke eisen en zijn wetenschap, zijn kapitalisme en kommunisme, in alles het „teken, dat weersproken worden zal.”

Hoe men ook denkt over de verhouding van godsdienst en cultuur, tot nu toe was alle godsdienst hierbij een factor van de eerste rang. Aan de veelheid der verschijnselen geeft hij eenheid en zin, omdat alles hierin tot een afsluiting komt. Het relatieve, tijdelijke en voorwaardelijke in alle mensenwerk is hierdoor betrokken op dat onvoorwaardelijke, absolute, waarin de godsdienstige mens gelooft, en hierin heeft de waarheid zijn plaats evengood als de gerechtigheid, de schoonheid en de liefde.

TWEEDE HOOFDSTUK

DE DENKENDE MENS

VOLGENS een recente, door Prof. Kohnstamm gegeven, psychologische definitie is denken „het hanteren van ordeningsmiddelen, waardoor een onoverzichtelijke veelheid van aanschouwelijke gegevens (waarnemingen of voorstellingen) tot een beheersbare en overzichtelijke eenheid in dienst van individuele of gemeenschappelijke doeleinden wordt gebracht." ¹⁾ Deze definitie laat de mogelijkheid open, dat dit hanteren op verschillende manieren plaats vindt, terwijl de ordeningsmiddelen ook van verschillende aard kunnen zijn. In de techniek, waaraan het beeld in deze definitie ontleend is, beschikt de mens immers ook over werktuigen van velerlei soort en in zeer onderscheiden graad van volmaaktheid, die op verschillende manieren gebruikt worden. Een moderne fabriek onderscheidt zich niet alleen door zijn grootte en technische apparatuur van een smederij in de primitieve of oosterse sfeer, ook de maatschappelijke functie is een geheel andere, al komen beide overeen in het gemeenschappelijk doel: de verwerking van de gegeven grondstof. De moderne techniek streeft hierbij naar steeds nieuwe procédés en producten, geleid door de inzichten der wetenschap, waarvan ze afhankelijk is. Het andere bedrijf staat in zover op zichzelf als het onafhankelijk is van de ontwikkeling der wetenschap, gesteld al dat deze aanwezig zou kunnen zijn; het is geheel gericht op het handhaven van de oude vakkennis en methodes, die eens en voor goed in de gewijde traditie zijn overgeleverd. Onveranderd bewaart de conservatieve omgeving zowel de instrumenten als de wijze van bewerking, die zich in een moderne omgeving herhaaldelijk en fundamenteel wijzigen. Het gevolg is, dat zowel de aard als de verscheidenheid der producten in het eerste geval nagenoeg constant is, terwijl deze in het tweede zeer gevarieerd zal zijn, geheel overeenkomstig het overwegend statisch en dynamisch karakter van de maatschappij, waarin ze passen.

Laat men deze beeldspraak gelden, dan betekent dit, dat een-

zelfde beeld zich verwachten laat bij een overzicht van de menselijke wetenschap: aan de ene zijde een beperkt aantal onderling nauw samenhangende gebieden, op een vaste wijze door het denken verwerkt, en hiernaast een steeds toenemend aantal zelfstandige wetenschappen, onderling ten zeerste verschillend en in een voortdurende ontwikkeling begrepen, maar als geheel toch principieel en duidelijk te onderscheiden van die der eerste groep.

In de primitieve en Oosterse wereld vindt men allerlei wetenschap, veelal van godsdienstige, metafysische, cosmologische, psychologische en andere aard, als het resultaat van het nadenken van de mens over het wezen van de werkelijkheid, van zichzelf en van zijn plaats in de wereld. Meestal is dit soort wetenschap vervat in mythen, wichelboeken, kalendarische en astrologische tabellen en dergelijke. Deze kennis is schriftelijk vastgelegd of leeft in de mondelinge overlevering voort, en hiernaast bestaat uiteraard allerlei praktische kennis op technisch, landbouwkundig, medisch en ander gebied. In enkele gevallen, speciaal bij de zo verfijnde Indische speculatie, vindt men theoretische beschouwingen over allerlei wijsgerige onderwerpen, die echter, naar Betty Heimann heeft aangetoond, toch wezenlijk een primitieve structuur vertonen, al zijn er, evenals b.v. in de oude Babylonische algebra, ook begrippen van geheel andere aard. In deze Indische beschouwingen is zeer veel uitgesproken wat elders, waar het participerende denken eveneens overheerst, onbewust werkzaam blijft, zoals de reeds genoemde leer van het Tat twam asi, van de identiteit van Atman en Brahman en van het Karman. Hier zijn beginselen geformuleerd, die zich evenzeer overal elders doen gelden zonder dat men zich hiervan bewust is, hetgeen in de regel het geval is, ook in de Westerse cultuur en wetenschap. Want de bezinning op de grondslagen van het bewustzijn en de kennis blijft altijd en overal tot enkelingen beperkt, die hiervoor een bijzondere belangstelling bezitten en tevens over een buitengewoon abstractievermogen moeten beschikken.

Tracht de mens op allerlei manieren inzicht te krijgen in de aard der werkelijkheid, de wegen, die men hiervoor volgt, en het doel dat men nastreeft en bereikt, blijken bij nader toezien wel zeer verschillend te zijn. De vraag dringt zich op hoe dit verschil te verklaren en waarin het gelegen is, welke beginselen er aan elk der gebezigde denkwijzen ten grondslag liggen, en onder welke voorwaarden elk dezer vormen van wetenschap tot stand komt. Of anders geformuleerd, in verband met de hier geciteerde definitie: welke zijn in elk geval de ordeningsmiddelen en hoe

worden deze gehanteerd, dat zij tot zulk een verscheidenheid aan resultaten hebben geleid? Hierbij dient men wel in het oog te houden, dat een bepaalde wijze van denken nooit op zichzelf staat, en niet slechts met een bepaalde wijze van waarnemen ten nauwste verbonden is; ze is een uiting van de geestesstructuur van de mens, die zich in alles, denken en doen, willen en voelen duidelijk openbaart en op heel het leven en de cultuur haar stem-pel drukt.

Elke structuur heeft een eigen aard, en dus eigen grenzen en mogelijkheden, ook voor de opbouw van de wetenschap, die bepaald zijn door de ter beschikking staande middelen en de wijze, waarop deze aangewend worden. Wil men de aard van de wetenschap verstaan, die de geestesstructuur typeert, die over het algemeen, ondanks zeer grote onderlinge verschillen in graad en peil van ontwikkeling en verfijning, aan het primitieve, Oosterse en antieke denken eigen is, maar die ook in het Westen van fundamentele betekenis blijft, dan luidt de vraag: hoe voltrekt zich het denken van de mens, die zich een onlosmakelijk onderdeel weet van de cosmische werkelijkheid, waaraan hij participeert, en bij wie het bewustzijn dus een vorm is van het zijn? Wat is de aard van dit participerende denken, waar liggen zijn grenzen, wat zijn zijn mogelijkheden, waarnaar streeft het krachtens zijn wezen? Om deze vragen te beantwoorden, zal men uit moeten gaan van de aard van de mens, die ook zijn denken bepaalt, en dan zal men dit in drie opzichten nader moeten beschouwen. In de eerste plaats gaat het er om te weten, hoe de werkelijkheid is, waarin deze mens leeft en denkt; in de tweede plaats hoe deze mens zelf is, en tenslotte hoe in verband hiermede dit denken zich voltrekt.

Naar wij reeds zagen, ervaart deze mens de werkelijkheid als een zinvolle, allesomvattende totaliteit, die als zodanig meer is dan de som van zijn delen, een heilig geheel, een organisme, een macrocosmos, waarin zijn leven mede, als een microcosmos, opgenomen is. Alles heeft hierin zijn plaats en elk verschijnsel staat in een bepaald verband met en in een bepaalde verhouding tot de andere verschijnselen. Voor het denken heeft dit al dadelijk een zeer belangrijk gevolg, speciaal in logisch opzicht: er is hier buiten het verband met dit alomvattend, gesloten geheel niets denkbaar, als een scherp begrensde, zuiver te definiëren zelfstandige grootheid. Dit betekent, dat er geen absolute tegenstellingen mogelijk zijn, die elkaar opheffen en uitsluiten. Waar alles principieel in één verband verbonden blijft, is dit soort tegenstelling uitgesloten, met het gevolg dat alle tegenstellingen nood-

wendig relatief zijn, daar ze altijd tot elkaar in betrekking staan. In het vorige hoofdstuk zagen wij hiervan reeds enkele voorbeelden: de dood is niet de volstrekte tegenstelling van het leven, maar juist zijn onmisbare voorwaarde, hoezeer de dood natuurlijk ook de vijand en de belager van alle leven is. Deze dubbelzinnigheid en ambivalentie van opvattingen en gevoelens treedt overal aan de dag; zeer duidelijk in de aan het Indische epos ontleende wajangverhalen, waarin de elkaar onophoudelijk bestrijdende partijen toch tevens elkaars nauwste verwanten zijn. Geen van beide wordt hier eens en voor goed bedwongen en vernietigd, want beide zijn in het cosmisch geheel onmisbaar, wil dit leven bestendig voortgang vinden.

Niets staat dus volstrekt op zichzelf; overal zijn overgangen en tussenstadia aanwijsbaar, die bemiddelen en de verbinding vormen tussen uiterlijk tegengestelde realiteiten als God en mens, man en vrouw, dood en leven etc. Dat deze overgangen er zijn, is van het hoogste belang, want tenslotte is dan alleen de voortgang van het leven en de cosmische harmonie bestendig gewaarborgd, als er samenhang en samenwerking blijft van alle onderdelen van het groot geheel. En het zijn altijd min of meer sacrale figuren, priesters, vorsten, wijzen en dergelijke, die door hun riten en hun inzicht zulk een bemiddelende rol vervullen, die zowel bestaat uit het brengen van offers, het wichelen, het geven van raad als het genezen van ziekten en dergelijke.

Het gaat er hier niet om wat iets op zichzelf, maar wat het in zijn verbanden met al het andere is. En dit geldt tenvolle voor de mens, die eerst tot zijn bestemming komt als hij in de mystiek, de extase, de droom of de dood zijn verbondenheid met het geheel tenvolle ervaart, doordat hij daarin het bewustzijn, dat immers elk mens apart, op zichzelf stelt en zodoende scheidt van de gemeenschap, overwint en nu volstrekt deel krijgt aan een alomvattende, bovenbewuste levensstaat. Dit allesdoordringende besef van het primaat van de totaliteit en van de verbondenheid hierin, treedt overal aan de dag, ook in de gewone levenspraktijk en bij de techniek. Want hier valt niet de meeste nadruk op het in onze ogen rationele en eigenlijk technische, maar op het irrationele en voor ons veelal overbodige: het reciteren van de mythe en van magische formules en gebeden, het brengen van offers, het vieren van feesten als voorwaarde voor het welslagen van de gang van het dagelijks gebeuren zowel als van bijzondere gebeurtenissen. Wie op een technisch juiste wijze het ijzer smeedt, een schip bouwt, zijn land bewerkt, het zaad uitwerpt, de irrigatie verzorgt, weeft of spint, handelt in onze ogen rationeel; hij richt

zich, op grond van zijn ervaring, naar de regelmaat die hij in de natuur aantreft, ook zonder de minste theoretische kennis van de wetten van oorzaak en gevolg of van de mechanica te bezitten. Toch is dit hier, hoe onmisbaar ook, niet de hoofdzaak, omdat het alles niets baat als het niet op de ritueel juiste wijze plaats vindt, met de vereiste offers en feesten, op de door wiche-larij vastgestelde dagen en plaatsen. Alleen als aan dit alles voldaan is, gebeurt het in dat verband, waarin het effect kan hebben, omdat het dan past in de cosmische harmonie. Al het inductief gevondene heeft dus de sanctie nodig van een mythische deductie.

Uit de magie blijkt dit alles eveneens zeer duidelijk, een verschijnsel, dat als weinig andere universeel heten moet en dat, vaak onherkend, ook in het leven van de moderne Westerling een grote rol speelt. Het gaat er hier om langs indirecte weg bepaalde resultaten te verkrijgen: men wendt zich niet rechtstreeks tot de betrokkene, maar tot iets dat hem volledig vertegenwoordigt en wezenlijk identiek met hem is: zijn haar of zijn nagel, zijn naam, zijn beeld of zijn schaduw, zodat men alles wat men hieraan doet, met het doel de betrokkene te doden of voor zich te winnen, hem te genezen of ziek te maken, hem zelf aandoet. De mens is geen scherp afgebakende zelfstandigheid, hij leeft niet alleen in het eigen lichaam en in alles wat hiertoe behoort; zijn leven kan tennauwste verbonden zijn met dat van een boom of een dier, zodat ook hij sterft als deze te gronde gaan.

Deze cosmische samenhang is geen rationeel, voor ieder mens even gemakkelijk vast te stellen feit: hoe iemand te beïnvloeden, een verloren voorwerp terug te vinden, een zieke te genezen, een gunstige plaats of dag te berekenen, is tenslotte een kunst, die alleen zij verstaan, die over een bijzondere intuïtie beschikken en een bepaalde inwijding in deze wijsheid hebben ondergaan. Want deze wijsheid is niet profaan en voor iedereen te leren: het is goddelijk inzicht in de cosmische levensorde, dat de mens geschonken worden kan als hij in contact komt met die machten, die bij de bron ervan leven. En deze is daar, waar deze orde zich het duidelijkst openbaart: in de opstanding uit de dood en in alles, wat hiermede samenhangt, de nacht en het dodenrijk. De vogel der wijsheid, de uil van Minerva is daarom een nachtdier, en daarom ook gaat men slapen op de graven der gestorvenen om in de droom wijsheid en inzicht deelachtig te worden; daarom zijn de bron en de berg, het woud en de kloof de plekken, waar de wijze inzicht verwerft; daarom zijn de doden en het voorgeslacht machtig in inzicht, waaraan ook de oudsten van de gemeenschap deel hebben, die dus de aangewezen leiders zijn.

In deze alomvattende werkelijkheid, waartoe ook de wijsheid als een cosmische macht behoort, als het wezen van de cosmische orde, leeft deze mens, en deze werkelijkheid verwerkt hij in zijn denken. Wil men de aard hiervan met een enkele term aangeven, dan kan men zeggen dat hij leeft in en denkt over deze werkelijkheid als een heterogene totaliteit. Deze term betekent niet, dat deze totaliteit bestaan zou uit verschijnselen van verschillende soort, die niets met elkaar uitstaande hebben, omdat zo immers geen totaliteit tot stand zou kunnen komen. Alleen het Westerse denken kent, zoals nog nader besproken worden zal, de begrippen genus en species in de zin van scherp omlijnde, zelfstandige klassen en soorten, die zonder overgang naast elkaar bestaan, daar zij ook onafhankelijk van elkaar ontstaan zouden zijn. Heterogeen betekent hier: verschillend van aard in hiërarchische zin, zodat elk verschijnsel en elk onderdeel der werkelijkheid een eigen macht of ziel bezit. Want de cosmische totaliteit is allereerst een homogeen, uniform geheel; integendeel, er zijn allerlei graden van heiligheid, macht, gevaar, heil, nut etc., die deze orde tot een hiërarchische orde maken. Er is een zekere rangorde van waarden: goden en doden zijn machtiger en wijzer dan de sterfelingen, de positie van de verschillende rangen, standen, geslachten, kasten en andere groepen ligt eveneens hiërarchisch vast; er zijn talen, woorden, namen, getallen, mythen, legenden etc., die boven andere een sacraal karakter dragen; er zijn dieren, speciaal totemdieren, die als bijzonder heilig gelden, evenals sommige bergen, bomen, bronnen, plaatsen, tijden, mensen etc. Ondanks alle onderlinge verband en samenhang kent men dus een zeer grote verscheidenheid onder alle mogelijke verschijnselen, natuurlijke en geestelijke, die tezamen de cosmische totaliteit uitmaken.

Van meer invloed nog dan de logische gevolgen, die voortvloeien uit het begrip totaliteit als zodanig, is deze heterogene geaardheid, die op ingrijpende wijze dit denken in zijn mogelijkheden bepaalt. Dit zal duidelijk zijn, zo men zich indenkt, welke verstrekkende gevolgen het hebben moet, dat b.v. tijd, ruimte en getal geen uniforme, homogene grootheden zijn, maar in wezen zelf grillige, heterogene machten, waartussen geen constante, exact te definiëren verhoudingen denkbaar zijn. Als men ruimte en tijd, dag en plaats, uur en windstreek niet zuiver objectief, mathematisch kan bepalen, maar ze kwalitatief waardeert, elk met een eigen mate van macht en heiligheid, zegen en verderf, bij alle onderlinge verband toch wezenlijk verschillend, dan heeft men hier hetzelfde overwicht van het irrationele over het ratio-

nele, dat ons reeds eerder trof. Als er geen sprake kan zijn van de eenheid en algemeenheid van substantie, plaats, tijd, gebeuren en getal, betekent dit dat er vele mogelijkheden wegvallen, die wel bestaan voor een denken, dat niet het onvatbare innerlijk wezen, de macht, de ziel en de kwaliteit primair stelt, maar de bestendige uiterlijke vorm, de maat en de kwantiteit. Hierdoor ontstaat de mogelijkheid begrippen als eenheid en algemeenheid te vormen en met categorieën als causaliteit, identiteit en dergelijke te werken, die op het zuiver formele begrip van de kwantiteit teruggaan. Beschikt men hierover niet, dan blijft alles grillig, ook al is het in een cosmische orde vervat, die echter geen mathematische, anorganische, maar een levende, organische orde is en als zodanig heterogeen. Men kan hier wel de geaardheid van een bepaalde plaats of dag vaststellen, door berekeningen of door op die plek te gaan slapen en de dromen, die men er droomt op een bepaalde manier te interpreteren, maar deze kennis, die nader aan de astrologie en de alchemie dan aan de astronomie en de chemie verwant is, blijft noodwendig subjectief. Zij is noodzakelijk afhankelijk van de intuïtie van een bepaald persoon en niet op haar geldigheid te toetsen aan algemene criteria, die altijd formeel van aard zijn. Men kan hier niet, zoals de moderne, objectiverende wetenschap tracht te doen, al het kwalitatieve tot het kwantitatieve herleiden, maar wil het geheel in de eigen aard verstaan, daar men primair de werkelijkheid als een organisch levend geheel ervaart. En het is tenslotte ook voor de moderne wetenschap onmogelijk gebleken het leven zelf zodanig te herleiden, dat het voor goed in een formule, en dus in maat en getal, kan worden vastgelegd.

Het participerende denken is het denken van de mens, die het eigen leven en denken in de cosmische totaliteit vervat weet, en die, als microcosmos, dit alleven als wezenlijk verwant met het eigene ervaart. De verborgen, heilige macht in beide, de ziel, is van essentiële betekenis; als levende grootheid is deze echter verborgen in steeds wisselende vormen, die in hun veranderlijkheid en vergankelijkheid van secundaire betekenis geacht worden, zodat het uiterlijk als onbestendige schijn de minste aandacht krijgt.

De mens met de participerende denkstructuur staat in deze heterogene totaliteit, die met de gesteldheid van zijn geest correspondeert. Het is dus nodig nader in te gaan op deze mens, die op deze wijze de werkelijkheid als een levend geheel waarneemt, waarbij wij kunnen aansluiten op wat reeds eerder ter sprake kwam. Hierbij bleek, dat deze mens, zo min als iets anders, zelf

een scherp afgebakende zelfstandigheid is, omdat ook zijn leven in de totaliteit vervlochten is. Hij is verwant en in zekere zin identiek met al het verder bestaande, naar het totemisme, de magie en de mystiek duidelijk laten zien. Ook in de mythe, de legende en het sprookje zijn de grenzen tussen God, mens en dier altijd vervloeiend; zo is de vorst een incarnatie van een god, die zich ook anders, bij rituële dansen en dergelijke met een mens tijdelijk vereenzelvigen kan, door in hem te varen en hem te bezielen.

Deze cosmische verbondenheid is altijd weer het uitgangspunt bij het denken, dat zich onmogelijk objectief tegenover de werkelijkheid kan plaatsen om deze met algemeen geldige maatstaven te onderzoeken en te leren beheersen. Hierom gaat het in dit geval niet, maar om het inzicht in het innerlijk wezen van mens en cosmos. Alle wijsheid heeft een sacraal karakter, omdat de wijze in het levensmysterie is ingewijd en aan de cosmische macht deel heeft, waardoor hij tevens bemiddelen kan tussen de menselijke gemeenschap en de verborgen goddelijke machten, die op een bijzondere wijze aan de cosmische orde en wijsheid deel hebben en deze representeren. Wijsheid en inzicht zijn voor alles praktisch van aard, want het zijn de krachten, waardoor het leven uit de dood verrijst, in stand blijft en zich vermeerdert. Zij zijn de cosmische macht en orde zelf, waarin alles opgenomen en waarvan alles afhankelijk is. Heeft men in dit levensmysterie inzicht, dan kan men een ander mens helpen en raden, hem leren hoe te handelen om zijn doel te bereiken. Daarom is de wijze zulk een bijzondere figuur, die alom verering geniet en met ontzag behandeld wordt. Hij houdt de wereld in stand en hoort feitelijk niet thuis onder de gewone mensen, maar in dat rijk, waar de bronnen van het leven zijn. Kluizenaars en asceten, die naar wijsheid streven, vindt men op afgelegen plekken in de bergen, op begraafplaatsen en in de eenzaamheid, afgestorven van de wereld; niet zelden wordt het ook uit allerlei hen toekomende attributen duidelijk, dat zij nauw verbonden zijn met het rijk van de dood, waarin het ware leven schuilt. Op Java geldt de minister van de vorst als zijn oudere broer, die hem van raad dienen moet. Hij bezit wezenlijke overeenkomst met allerlei goddelijke en menselijke boden en middelaarsfiguren, die juist als zodanig een totalitair karakter vertonen. Zij hebben een duidelijk tweeslachtige aard en gelden soms als hermafrodit, zijn zowel bekend als oude vrouw en jonge man, zijn listig en wijs en leggen tegelijk een duidelijke voorkeur aan de dag voor dubbelzinnigheden en woordspelingen van humoristische en obscene aard en andere uitbun-

digheden, waardoor zij a.h.w. geen enkele vorm meer in acht nemend, de spanning tussen het profane en het heilige, tussen dood en leven opheffen. Tussen deze figuren en priesters, priesteressen, cultuurheroën, godsdienststichters, medicijnmannen, wichelaars, goochelaars en dergelijke bestaan natuurlijk aanzienlijke verschillen, maar allen hebben min of meer deel aan het verborgen goddelijke zijn, waarmee de gewone mens niet direct in verbinding kan komen. En altijd als dit vergankelijke leven bedreigd wordt en uit de ondergang gered moet worden, doet men op hen een beroep.

Zij komen niet langs rationele weg tot hun inzicht en macht, maar door intuïtie, door contact met de hogere wezens, goden en gestorvenen, in de extase, de droom, de mystiek, door ascese of andere middelen. En ook waar zij schijnbaar rationeel te werk gaan met hun berekeningen en tabellen, is toch het systeem, dat zij bezigen, zelf geheel en al op het cosmisch gemeenschapsgevoel gebaseerd, dat hier alles beheerst.

Als affectief denken is de intuïtie van groot gewicht, het instinctief aanvoelen en waarderen der werkelijkheid, dat van de levende totaliteit uitgaat. Ook in ons denken speelt dit een grote rol, niet alleen bijvoorbeeld in de grafologie en de astrologie, maar bij alle praktische mensenkennis, de kunst en de wetenschap, zij het niet overal in even grote mate. Het gaat hier niet om de zeer bewuste, streng logische gang van het denken, maar om een geheel eigen visie en interpretatie, die op haar wijze de situatie verheldert en inzicht geeft in de orde van het geheel, waarin ook de mens zijn plaats heeft.

Zoals de macrocosmos is ook de microcosmos, de mens, een heterogene totaliteit, met een veelheid van machten en zielen. Zo onderscheidt men scherp de ziel als het beginsel van dit vergankelijke leven, dat met de dood verdwijnt, van de ziel, die de overledene zelf is na zijn sterven; en niet zelden kent men een veelheid van zielen in de ene mens, soms vijf, soms zeven, elk met een eigen aard, die met elkaar en met het lichaam de menselijke totaliteit uitmaken. En elk dezer zielen heeft uiteraard weer zijn plaats in het alomvattende classificatiesysteem, waardoor, naar wij zagen, alles in de kosmos in onderling ook weer samenhangende verbanden is ingedeeld.

Dit leidt ons tot de derde vraag, die men ten aanzien van het participerende denken stellen moet, n.l. naar de aard van dit denken zelf en van de ordeningsmiddelen, die het toepast. De werkelijkheid is hier een hiërarchisch geordend geheel, waarin alle verschijnselen, materiële en geestelijke, sociale en individuele, in

alomvattende classificatiesystemen hun plaats blijken te hebben. Deze systemen hebben een praktisch doel, want alleen hierdoor kan het leven geordend verlopen. Ze doen niet alleen dienst bij de wichelarij en de magie, maar evengoed bij de ordening van het gemeenschapsleven, bij het bouwen van huizen en de landbouw, bij de ruilhandel en de huwelijksregeling. Het begrip klasse is hier echter naar reeds werd opgemerkt, principieel verschillend van het genus-begrip, dat in de Westerse wetenschap zulk een grote rol speelt. Hier behoren immers verschillende verschijnselen tot één klasse, als zij bepaalde eigenschappen, die van wezenlijke betekenis zijn, blijvend gemeen hebben. Dit is echter eerst te bepalen, als men substantie en eigenschappen kan onderscheiden, en deze eigenschappen in wezenlijke en onwezenlijke verdeelt. Het is duidelijk, dat dit alles bij de participerende structuur moet ontbreken, omdat het steunt op constante verhoudingen, die hier niet bekend kunnen zijn, waar het begrip geen ideële factor, maar een reële representant, a.h.w. een beeld of dubbelganger van de veranderlijke werkelijkheid is. Als indelingscriteria vindt men hier dan ook natuurlijke grootheden: de windstreken, de onderscheiding in dood en levend, manlijk en vrouwelijk, links of rechts, onder en boven en dergelijke.

Bij een op deze wijze tot standgekomen indeling heeft het weinig zin de vraag te stellen, waarom een verschijnsel in een bepaalde klasse opgenomen werd, want dit alles is het resultaat van het affectieve, intuïtieve denken, dat niet objectief kan zijn, maar waarbij het cosmisch gemeenschapsgevoel zich gelden doet. Zulk een gevoel heeft ongetwijfeld een eigen logos, doch deze laat zich niet met de hulpmiddelen van het wetenschappelijke denken vaststellen. Wel kan men zeer in het algemeen zeggen, dat dit denken deductief te werk gaat, in zover elk verschijnsel in het geheel dat logisch primair is een plaats heeft, die de betekenis ervan bepaalt: methodisch bestaat er echter dit verschil met wat men normaal onder deductie verstaat, dat men hier niet van constante begrippen van verschillende omvang als premissen kan uitgaan, om subordinerend enig verschijnsel in het geheel zijn plaats te wijzen.

Het gaat er bij dit denken niet om de werkelijkheid formeel te beheersen en in te delen, en evenmin kan men trachten langs de weg van de scherpzinnige analyse en synthese zijn kennis objectief te vermeerderen. Wat hier kennis heet, is wezenlijk vereenzelviging van verstand en zaak, subject en object, hetgeen b.v. duidelijk blijkt uit de eigenlijke betekenis van het Semietische woord voor kennen, n.l. sexuele gemeenschap hebben, het „be-

kennen" van de Statenvertaling van de Bijbel.

De opperste waarheid, de Logos, is hier niet het scheppingswoord, dat God als de transcendente Schepper spreekt, maar het is de wereldrede, God of wat hetzelfde is: de heilige totaliteit. De mens die dit weet, is hierdoor zelf één met God geworden, en allen, die dergelijke pantheïstische beschouwingen als de hoogste wijsheid verkondigen, maken zich hierdoor aan de grootst mogelijke zonde schuldig, althans in de ogen van hen, die in de orthodox-dualistische sfeer leven. Dit ondervond o.a. de bekende Mohammedaanse mysticus, Al-Halladj, die hierom in 917 te Bagdad werd gestenigd, Giordano Bruno, die in 1600 in Rome en Servet, die in 1553 te Genève verbrand werd.

De denkende mens is hier uiteraard ook weer sterk aan de traditie en de gemeenschap gebonden en kan allerminst een zelfstandige, critische persoonlijkheid zijn, omdat hem de objectieve maatstaven ontbreken. Daarom is er zo weinig verandering en zoveel herhaling in al deze wetenschap, die echter aan de eisen, die een statische gemeenschap stelt, voldoet. De wetenschap die men bezit, is evenwel absoluut van aard; de laatste waarheid is hierin gegeven, al ontbreken thans wellicht de persoonlijkheden, die groot genoeg zijn deze te hanteren. Want hiervoor is een bijzondere begaafdheid nodig, die veeleer een gave is dan een verstandelijke functie, die men zich met veel volharding en vlijt eigen kan maken. Hier werkt men niet met begrippen van het scherpzinnige verstand, maar komt het aan op wijsheid en inzicht in de samenhangen van het geheel. Wie hierin is ingewijd, beschikt over cosmische machten; de wetenschap wordt dan ook in de regel niet om haar zelfs wil beoefend, maar blijft aan de praktijk gebonden, aan de noden en behoeften van het leven. De verschillende wetenschappen, die de Westerse mens steeds meer heeft gescheiden, blijven hier een eenheid, zodat men moeilijk kan aangeven, waar de grenzen liggen tussen psychologie, cosmologie, ethiek, magie en geneeskunde, terwijl ook in de literatuur de verschillende genres moeilijk te scheiden zijn, hetgeen vooral bij het Mahabharata en het Ramajana duidelijk is.

Ook het overwicht van de passieve levenshouding over de actieve valt hier op: de mens is voor alles een beschouwelijk wezen, die over een bijzondere intuïtie beschikken kan, die hem een bijzondere plaats geeft in de gemeenschap. Maar hij heeft zijn wijsheid van het wijze voorgeslacht overgeleverd gekregen, aan wie het door goddelijke machten geschonken was, en zelf heeft hij op zijn beurt het aan zijn leerlingen over te dragen, zonder wijzigingen of critiek. Zonder traditie en zonder leraar kan

men zich niets werkelijk eigen maken; als geestelijke vader is de goeroe even onmisbaar als de natuurlijke vader, en, zegt een Arabische spreuk in dit verband terecht: wie geen leermeester heeft, heeft de duivel tot leermeester. Want alle kennis is een buiten de mens gelegen werkelijkheid, die in de geest weerspiegeld wordt, maar zij ontspringt er niet aan door de eigen persoonlijke activiteit.

Op geen wijze kan men beter het denken typeren van de mens, die de moderne Westerse wetenschap geschapen heeft, dan met de bekende woorden van de Griekse wiskundige en wijsgeer Archimedes: „Geef mij een plaats om te staan, en ik zal de wereld bewegen,” het woord dat zijn vervulling vond in de jongste uitvinding dezer wetenschap, de atoombom. Een dergelijk buitenwerelds steunpunt, om zijn hefboom tegen te stutten, als Archimedes vroeg, behoeft echter allerm minst van natuurlijke aard te zijn en kan dit ook onmogelijk zijn; bepaalde begrippen, waarmee de mens de natuur steeds beter leert beheersen, zijn hier volkomen doeltreffend. Beheerst de mens de werkelijkheid, dan betekent dit, dat deze zich naar zijn wil te richten heeft, hetgeen eerst mogelijk is als hij zich door zijn denken die objectieve kennis heeft eigen gemaakt, die hem er macht over geeft. Maar deze macht kan men slechts aanwenden als men er inderdaad vrij tegenover staat.

Voor de mens der participerende structuur is, naar wij zagen, de werkelijkheid een heterogene totaliteit, een bewegelijke, steeds vervloeiende stroom van onderling verbonden machten en verschijnselen, waarin hij zelf mede opgenomen is. Alleen door hiervan afstand te nemen, zich er boven en buiten te stellen, kan de mens de werkelijkheid tot object van onderzoek maken en de samenstellende delen en de functies hiervan leren kennen. Alleen door zich te distantiëren en „op zichzelf” te gaan staan, bevrijdt hij zich van zijn gebondenheid er aan, al blijft hij tegelijk als natuurlijk wezen hiervan geheel afhankelijk. Wat het lichaam niet vermag, vermag echter de geest, als deze zichzelf begrijpt als autonoom of als een goddelijk vermogen, principieel verschillend van de werkelijkheid, die hem niet meer het een en het al is, doch als secundair geldt. Want primair is nu de geest, het bewustzijn, waardoor de werkelijkheid ervaren wordt; primair is de ervaring op zichzelf, en niet het ervarene, dat door het denken verder verwerkt, tot een overzichtelijke eenheid gebracht en zodoende begrepen wordt.

In een hardnekkige worsteling heeft de mens, dank zij zijn bezinning op de betekenis van deze ervaring, de werkelijkheid tot op zekere hoogte aan zich onderworpen, allereerst door de uiterlijke verhoudingen en bewegingen in geometrische, astronomische en fysische onderzoekingen te fixeren. Hierin kon men echter alleen slagen door met zuivere begrippen als objectief vaststaande maatstaven te leren werken, zodat men alles in exacte getallen en verhoudingen kon vastleggen, voor het heden zo goed als voor het verleden en de toekomst. Hiervoor behoorden deze getallen eerst als formele begrippen en ideële factoren begrepen te zijn, die als zodanig principieel verschillen van die van het participerende denken, die, naar wij zagen, zelf direct deel hebben aan de relativiteit en bewegelijkheid hiervan. Elk getal heeft hierdoor een eigen kwaliteit, en dit geldt zowel voor de maat als de tijd, de ruimte en de gang van alle gebeuren. Deze zijn hier dus geen abstracte schemata, aanschouwings- of denkvormen of abstracta, maar volkomen opgenomen in de ene, oneindige, heterogene totaliteit, waaraan men onmogelijk vaste, welomlijnde maatstaven kan ontleenen. En deze werkelijkheid is voor de mens van deze geestesstructuur de enige realiteit, oneindig, alles omvattend en slechts uit zichzelf te begrijpen, daar het bewustzijn en het denken zelf als momenten er in begrepen zijn.

De werkelijkheid, die men ervaart, kan men echter ook geheel anders begrijpen: als de verwerkelijking van een op zichzelf nooit te ervaren, doch wel te denken, ideële mogelijkheid, die boven de tijdelijkheid verheven is; als de realisering van een geestelijk beginsel, een idee of een ontwerp, waarnaast ook andere realiteiten denkbaar zijn. Als men deze werkelijkheid zo, als secundair ten opzichte van de geest heeft leren beschouwen, is men er niet meer zo volstrekt aan gebonden als de participerende mens, maar staat men er in beginsel vrij tegenover. Naast deze wereld kan men zich die van de idee denken, eeuwig verheven boven de vergankelijkheid en de veranderlijkheid; naast de ons vertrouwde drie dimensies denkt de mens zich vele andere; naast de onophoudelijk vervloeiende en terugkerende tijd denkt hij met Plato de tijd als een goddelijke schepping, die zich wetmatig, overeenkomstig het getal in een cirkel beweegt, waardoor de aardse verschijnselen deel hebben aan de eeuwige waarheid van de idee; of hij beschouwt de tijd met Kant als een vorm van de aanschouwing of met nog anderen weer anders; behalve de natuurlijke getallen kent hij irrationale en imaginaire, en naast direct aan de natuur ontleende begrippen gebruikt hij vele abstracte categorieën en beginselen als wet en kwantum, die wel samenhangen met de

natuurlijke werkelijkheid, maar er als geestesproduct tegelijk ook onafhankelijk van zijn. Dit zijn alle geestelijke werktuigen, symbolische, theoretische begrippen, die allerm minst fantastisch of willekeurig blijken, daar ze ons inzicht in de structuur van atoom en cosmos oneindig hebben verrijkt.

Stelt men de geest en het denken primair en ziet men deze werkelijkheid niet als de enig mogelijke, absoluut noodwendige en de alles, ook het begrip bepalende feitelijkheid, dan is door dit gezichtspunt dit denken niet meer primair aan de realiteit gebonden, maar op de idee, de mogelijkheid, het ontwerp gericht, waaruit de werkelijkheid hier begrepen, d.w.z. gereconstrueerd moet worden in plaats van uit zichzelf. Hier gaat het nu niet om de verborgen innerlijke essentie en macht, waaruit alles voortkomt en het begrip dat deze representeert, maar om de verwerkelijkte en zich verwerkeliijkende mogelijkheid, die formeel, in zijn bijzondere vorm en structuur, begrepen moet worden. Als het hierom gaat, gaat het om het nooit absoluut te doorgronden hypothetisch geheel van de theoretische voorwaarden en veronderstellingen, die tezamen het ontwerp uitmaken, waardoor het denken en het begrip noodwendig overwegend formeel-theoretisch i.p.v. participierend-intuïtief zijn. Het begrip representeert niet meer direct de werkelijkheid, maar is een streng gedefinieerd geestesproduct, een ideële factor, schema of denkvorm, waarmee men de werkelijkheid op een voor ieder volstrekt geldende, objectieve wijze nader bepaalt, in vaste klassen en soorten indeelt, in maat en getal vastlegt en in haar wetmatig causaal verloop begrijpt. Ruimte en tijd zijn hier dus ook formeel, abstract en ideël, en vertonen tegenover de natuurlijke werkelijkheid van de participerende denkvorm een kunstmatig karakter. Met dergelijke begrippen tracht men hier alles te begrijpen, d.w.z. tot die eenheid van formule te herleiden, waarin de structuur van het object, dat men onderzoekt, en de functies en verhoudingen der samenstellende delen, hun objectieve uitdrukking vinden.

Dit objectiverende denken is voor alles formeel: in de opvattingen van Kant, die hiervan wel een zeer typisch vertegenwoordiger is, is zelfs de mogelijkheid principieel uitgesloten, dat de mens het innerlijk wezen van iets, het „ding an sich", zou kunnen kennen, waarop het participerende denken geheel gericht is en dat de aard van zijn begrip bepaalt. In dit besef van het principieële onderscheid tussen het werkelijke en het mogelijke, materie en vorm, zijn en bewustzijn, verleden en toekomst is de vrijheid van de geest gelegen evenals het begrip algemeenheid, dat nu niet meer het gemeenschappelijke van alle toevallig aan-

getroffen verschijnselen is, maar als zuivere algemeenheid al het mogelijk-denkbare omvat. Naarmate een begrip meer van het toevallig-feitelijke ontdaan is, is het hier zuiverder begrepen als wat het op zichzelf als zelfstandige geestelijke grootheid is.

Om zulke zuivere begrippen, verheven boven de sfeer van het materiële, het affectieve en het toevallige, en dus noodwendig altijd en overal geldend, gaat het in deze vorm van wetenschap, die met behulp hiervan zulke bijzondere resultaten heeft weten te behalen. Speciaal in het Griekse denken heeft zich in een grootse worsteling om begrip en waarheid deze principiële wending van de geest voltrokken, die in de ontdekking van deze objectieve begrippen geresulteerd heeft. Ook elders zijn deze wel aangetroffen, b.v. in de Babylonische algebra en het Indische denken, maar hier hebben ze zich niet kunnen ontwikkelen en zich voldoende van het participerende denken distantiëren om die invloed uit te oefenen, die het Griekse denken gehad heeft op de gehele Westerse cultuur en daarbuiten, dank zij het feit dat dit een zeer krachtige traditie heeft weten te vormen en school gemaakt heeft, alle eeuwen door. Heraclitus, Parmenides, Pythagoras, Socrates, Plato, Aristoteles en vele anderen zijn de grote figuren, die elk op een eigen wijze aan de ontwikkeling van deze denkvorm gewerkt en naar een vaste gang en methode voor het denken gezocht hebben. Hoe men tot heden toe ook oordeelt over de aard dezer begrippen, hoe verschillend men ze ook waardeert, hoezeer men nog altijd in kampen verdeeld is ten aanzien van hun draagwijdte en betekenis, deze overtuiging is de Westerse wetenschap als geheel toch altijd wel gemeen geweest, dat elk begrip een constante, exacte waarde hebben moet, wil men wetenschappelijk kunnen werken. Of men ideële, apriorische begrippen dan wel aan de ervaring ontleende, aposteriorische erkent; of men de waarde der deductie of uitsluitend die der inductie gelden laat; hoe men ook denkt over de verhouding van waarnemen en denken, van de synthese en de analyse, van het concrete en het abstracte, het wetmatige en het toevallige, het kwantitatieve en het kwalitatieve, het formele en het materiële; of men eeuwige dan wel uitsluitend empirische waarheden aanneemt; of men rationalist, idealist of positivist is, in al deze en vele andere gevallen leeft men toch mede uit de traditie van de Westerse wetenschap en heeft men de beschikking over axioma's, definities, hypothesen, begrippen, oordelen, bewijzen en methodes, die, hoe verschillend onderling ook, toch elk voor zich theoretisch vaststaan. Hier behoeft men niet over een bijzondere intuïtieve aanleg te beschikken en door

een goeroe in de geheimen van het zijn te worden ingewijd om met deze middelen te kunnen werken. Elk normaal mens, die zich de moeite getroosten wil, kan ze zich eigen maken, want hoe verschillend in wezen ook, ze pretenderen alle objectief, algemeen geldig te zijn als de middelen, die tot de waarheid kunnen leiden.

Ook de Griekse denkers, tot wie deze traditie teruggaat, dachten niet gelijk over het denken, het begrip, het oordeel, de logica en de waarheid, maar zij hebben die uitzonderlijke figuren opgeleverd, die altijd als de grondleggers van de Westerse wetenschap beschouwd zullen worden. Om behoorlijk gefundeerde begrippen, bewust gezocht ter bestrijding van het alle zedelijkheid ondermijnende subjectivisme en relativisme der Sofisten, is het *Socrates* te doen. Hiervoor bezigt hij de inductieve methode, waarbij hij uitgaat van de ervaring en langs de weg der abstractie het algemeen-geldende begrip poogt vast te stellen, dat hij kennen wil. Om eenzelfde objectiviteit te bereiken, beoefent *Plato* de kunst der begripsontleding (*diairesis*), met als voorbeeld de wiskunde, terwijl hij in de intuïtief geschouwde, onderling samenhangende ideeën de eeuwige, onveranderlijke oerbeelden, de oorspronkelijke eenheid en mogelijkheid van alle aardse verschijnselen ziet, als soort zowel als individueel. Ook *Aristoteles* neemt een belangrijk aandeel in deze bezinning op de grondslagen van de menselijke kennis en geeft zijn beschouwingen over de idee, de vorm, de entelechie en de categorieën, de grondbegrippen, waarmede de mens werkt. Deze hebben hun oorsprong niet in de werkelijkheid, maar in het intellect, en dienen om het subject nader te bepalen wat betreft tijd, plaats, kwantiteit, kwaliteit, oorsprong etc. In de logica onderzoekt hij de weg, die men volgen moet wil men tot juiste gevolgtrekkingen en conclusies komen, in de leer van het syllogisme, die zelf weer steunt op de vaste, logische ordening, die alle begrippen beheerst. Bij dit deductieve oordeel gaat het om de logische subordinatie van het bijzondere onder het meer algemene begrip, met behulp van de gegeven premissen.

Aan heel dit onderzoek, gericht op het scheppen van een logisch apparaat, waarmede men zich objectief geldende kennis moet verwerven, liggen de denkwetten ten grondslag, die ten dele reeds bij *Parmenides* worden aangetroffen. Als zodanig gelden het beginsel van de identiteit ($a = a$), van de contradictie (a is niet gelijk aan niet $-a$), en van het uitgesloten derde ($a=b$ of $a =$ niet $-b$) waardoor het begrip zuiver gefixeerd wordt, en het later geformuleerde beginsel van de voldoende grond, dat voor elk oordeel een grond vordert, die zijn nood-

wendigheid rechtvaardigt. Deze denkwetten en wat hierop verder is opgebouwd, betekenen principieel de eenheid, homogeniteit en universaliteit van het begrip en het denken, en dus ook van het getal, de tijd, de ruimte en de samenhang van het gebeuren. Heel de werkelijkheid is principieel begrijpelijk als schepping van de goddelijke geest, van God als macro-mathematicus, of van de menselijke rede, die rationeel te werk gaat, of als verschijning van de idee; het is de taak van de mens zich de juiste begrippen eigen te maken, zodat hij de taal, waarin het boek der werkelijkheid geschreven staat, kan lezen, om de zin ervan te verstaan.

Op de hier gelegde basis is in een zeer bewogen geschiedenis, die allerm minst gelijkmatig verlopen is, de wetenschap in velerlei vormen opgebouwd met behulp van steeds vernuftiger methodes. Hierbij is men er ook in geslaagd het begrip van het oneindig kleine en van de veranderlijke grootheid in de differentiaalrekening te definiëren en de verhouding tussen dergelijke grootheden op een mathematisch-exacte wijze te bepalen. Steeds was het streven er op gericht ook het onmeetbare zo veel mogelijk meetbaar te maken met als einddoel een mathesis universalis, waarin alle verschijnselen, zowel van materiële als geestelijke aard, tot formules herleid zouden moeten zijn.

Het is ons hier niet te doen om een geschiedenis der wijsbegeerte of der wetenschap, doch uitsluitend om een algemene karakteristiek van het Westerse denken, dat zulke geheel eigen resultaten heeft opgeleverd en de wereld steeds meer veroverd. Dat dit mogelijk was, is te danken aan de kwaliteit der door de Grieken gelegde fundamenten, waarop men niet alleen in Europa, maar ook in de wereld van de Islam heeft voortgebouwd. En al geeft men zich in zeer vele gevallen bij het wetenschappelijk onderzoek of bij de toepassing in de techniek, geen rekenschap van het feit, op welke fundamenten het denken steunt en gaat men zijn weg, volmaakt onbekommerd om wezen en oorsprong van de gebezigde begrippen en methodes, het feit, dat men op een eerbiedwaardige traditie steunt, blijft bestaan. Daarom streeft alle wetenschap naar een zo groot mogelijke mate van objectiviteit, en zelfs zij die de geest verwerpen en bestrijden, doen dit met de middelen aan deze traditie zelf ontleend. Men bereikt hier slechts resultaten als men voortdurend kritisch blijft en zich houdt aan die begrippen en methodes, die algemeen geldig zijn. Daarom is dit streven naar objectiviteit even kenmerkend voor deze denkstructuur als dat naar de eenwording met de machtige totaliteit voor de participerende denkwijze.

Kan men op deze wijze de Westerse wetenschap als één geheel stellen tegenover andere vormen van wetenschap elders, hiermede is allerm minst gezegd, dat deze wetenschap op zichzelf zonder meer één geheel is. Integendeel, bij nader toezien doet zich ook hier de tweeërlei structuur van de menselijke geest duidelijk gelden, die evenwel pas goed zichtbaar wordt nadat men het karakteristieke van het Westerse denken als zodanig heeft aangewezen. Al streeft deze wetenschap naar een zo groot mogelijke objectiviteit, en zou men op grond hiervan geneigd zijn alle denken hier objectiverend te noemen, dit zal blijken slechts ten dele gerechtvaardigd te zijn. Ook binnen deze wetenschap treft men noodwendig overal daar de participerende structuur aan, waar men uitgaat van de identiteit van zijn en bewustzijn; de vorm echter, waarin zij zich hier kleedt, de begrippen, die men bezigt en de gehele wijze van denken zijn sterk beïnvloed door de traditie en de cultuur, waarbinnen het denken zich voltrekt. Daarom zijn het begrip en de methode van het participerende denken hier veel strakker dan elders, hetgeen niet wegneemt dat de typische kenmerken van deze denkwijze toch duidelijk aantoonbaar blijven. Deze zijn immers het logische gevolg van het uitgangspunt, en als zodanig laten ze zich niet wijzigen door uiterlijke invloeden, die meer tot uiting komen in een veel verfijndere systematiek dan in wijzigingen van de inhoud.

Waar natuur en geest tot eenzelfde orde behoren, zoals bij Spinoza, waar de orde en de samenhang der dingen en die der ideeën één is, of bij de sensualisten en empiristen, waar het begrip als verfijnde waarneming geldt, is onmogelijk plaats voor het apriori en het vrijheidsbegrip, dat hier dan ook consequent afgewezen wordt. Schijnbaar gaat dit niet op voor de leer van Hegel, die zich uitdrukkelijk de filosofie der vrijheid noemt, en tevens de identiteitsfilosofie bij uitstek is. Men moet hierbij echter wel bedenken, dat voor Hegel de vrijheid uitsluitend voor het absolute subject, en niet voor het eindige, dat de mens is, geldt. „Deze is allerm minst vrij en zelfstandig; hij is in wezen niets dan een schakel in het wereldgebeuren, een middel, waarvan de wereldgeest zich bedient om zijn doeleinden te verwirkelijken. De enkeling is alleen schijnbaar de uitvoerder van zijn daden, want wat hij doet en is, ontleent hij aan de absolute idee. Deze wijst hem de rol, die hij te vervullen heeft, en zij tovert hem daarbij voortdurend listig de schijn der zelfstandigheid voor, zonder hem de ware vrijheid te verlenen.” Deze vrijheid heet hier ook „ongedwongenheid van redelijkheid”, en dus is zij een vorm van redelijkheid en hierin begrepen, in scherpe tegenstelling tot

de opvatting van K a n t, die even scherp als H e g e l een representant van de participerende structuur moet heten, de objectiverende vertegenwoordigt. Bij K a n t is de vrijheid idee, maar deze is hier het onvoorwaardelijke, dat als grondslag der zedelijkheid geldt en zelf principieel geen object van kennis kan zijn.

Een tweede eigenaardige kenmerk van het participerende denken is de opvatting van het begrip als concreet, aan de werkelijkheid ontleend, relatief. Uit de aard der zaak is het bij alle empiristen aposteriorisch en ook bij denkers als H e g e l en S p i n o z a draagt het een typisch concreet karakter. Bij de laatste bestaat de negatie slechts uit het gezichtspunt van het eindige en is dus uitsluitend relatief, terwijl het eindige op zichzelf niets is, daar alles in het oneindige geheel opgenomen is. Iedere nadere bepaling geldt terecht als een beperking en tekortdoening, omdat eerst in het geheel alles tot zijn recht komt en daaruit te begrijpen is. Bij H e g e l bezit de Idee, de rede als logische wereldgrond, als eenheid van begrip en werkelijkheid, hoogste realiteit en oneindige, objectieve macht. Zij is in een eeuwige immanente ontwikkeling betrokken, die in al haar stadia aan de subjectieve gang van het denken beantwoordt. Alles in de wereld, ook de wijsbegeerte, het recht, de wetenschap, is dus aan verandering onderhevig, zodat vaste waarheden en normen evenals klassen en soorten uitgesloten zijn. Stelt men hier tegenover weer de zuiver formele, streng omgrensde begrippen en denkvormen van K a n t en ook de idee, die bij hem transcendent is, dan is het verschil duidelijk en treedt juist aan zijn tegenstelling de aard van het participerende denken scherp aan de dag.

Wat voor de begrippen geldt, geldt ook voor de methodes: bij het participerende denken gaat men uit van het geheel, waarin alles als in een cirkel besloten, gecoördineerd zijn plaats heeft, en dus denkt men, hoe grillig vaak ook, wezenlijk analytisch-deductief. Want hier is „niets wijzer dan de cirkel”.

De objectiverende denkvorm verwerpt alle cirkelredenering echter als tautologisch, als een ongeoorloofde negatie van de grenzen der steeds meer algemene soorten en klassen en een onjuiste overgang van het een op het ander; hier gaat men in de regel synthetisch-inductief te werk, waarbij men zijn ideële, hypothetische begrippen bij het onderzoek der werkelijkheid induceert, hetgeen tot een subordinerende, pyramidevormige begripsbouw leidt, zoals L e i s e g a n g heeft aangetoond. Zoals reeds bleek bij het vrijheidsbegrip van H e g e l, wordt de betekenis van ieder begrip dus bepaald door de denkwijze waarin het gebruikt wordt. Waar verschillende denkers zich van dezelfde termen bedienen,

kan men de betekenis hiervan dus alleen verstaan uit hun denk-structuur, die op elk begrip haar stempel drukt. In het bijzonder geldt dit voor de centrale begrippen als idee, ervaring, abstractie, apriori, inductie en dergelijke. Want het is allerm minst hetzelfde als twee hetzelfde zeggen door dezelfde term te bezigen.

Ook het waarheidsbegrip is door dit uitgangspunt bepaald: bij de participerende structuur is de totaliteit zelf de waarheid, hetgeen o.a. bij Hegel en Bolland duidelijk wordt uitgesproken. Deze opvatting ligt ook in het Tat twam asi en in alle mystiek, voor wie de totaliteit zowel God als de waarheid is. Van het priesterlijk-dictatoriale type wijsgeer, dat zich door deze opvatting in het volstreckte bezit weet van de waarheid, die ze zelf tenslotte zijn, waren ook de zo juist genoemden typische voorbeelden, en als zodanig wezenlijk verwant met allerlei geestelijke despoten uit de wereld van het Oosten.

Overal waar alles tot één beginsel te herleiden is, bepaalt dit uitgangspunt de aard der begrippen, methodes en systemen volkomen, niet alleen in de wijsbegeerte maar ook in de wetenschap. Daarom heeft de wijsbegeerte van Hegel als de zelfontplooiing des begrips een mythisch karakter, hetgeen aan de waarheid ervan in het geheel niets afdoet, waar het in beide structuren gelijkelijk om gaat. De geschiedbeschouwing van Marx is van dezelfde aard, evenals het evolutionisme van Darwin, de psychoanalyse van Freud of de sociologie van Durkheim. In de mythe gaat het immers altijd om het verhaal van de werkzaamheid van de goddelijke macht, die alles bepaalt en tot wie alles te herleiden is. Zulk een machtig beginsel is ook de Idee, het geheel van de economische verhoudingen, de strijd om het bestaan, de libido, de collectiviteit of welk ander begrip als het alles bepalende gesteld wordt, als de totaliteit, die als de absolute waarheid te gelden heeft. In het moderne denken ontbreekt dus allerm minst de participerende denkwijze, die zich vooral de laatste decennia als neo-empirisme sterk doet gelden in de nieuwste opvattingen van de wiskunde, de logica en de taalkunde, en in de officiële Sowjet-filosofie: het dialectisch materialisme. En ook de tot nu toe zeer grote invloed van Hegel, speciaal op de ontwikkeling van de geesteswetenschappen, spreekt hier zeer duidelijke taal om van de verwordingsverschijnselen ervan in het nationaal-socialisme te zwijgen.

Evenals in het godsdienstig leven is echter ook hier de formele zienswijze in het algemeen overheersend. Dit geldt voor de Grieken, die overwegend vasthouden aan het aprioristisch karakter van het begrip, zodat dit hier tot een eigen orde behoort, en

dus ook tijd, ruimte, causaliteit en getal. Dit blijft zo bij Galilei, Descartes, Newton, Kant tot op heden toe, zij het dat men vaak volkomen onbewust van hun eigenlijke aard, met deze begrippen werkt. Met steeds verfijndere methodes, hypothesen en experimenten onderzoekt de natuurkundige de werkelijkheid, waarbij theoretische gezichtspunten de leiding hebben als een blijk, hoe weinig men aan de concrete werkelijkheid gebonden is, al blijft deze het noodwendig substraat, en hoe constructief de geest werkt. Als geestesproducten dragen de begrippen hier een formeel, exact omlijnd karakter, waarbij de negatie een absolute betekenis heeft. Het niet betekent hier niet „nog niet”, maar is de volstrekte ontkenning van de bevestiging.

Alles, ook het onmeetbare, moet meetbaar gemaakt worden, streng gedefinieerd en bepaald, wil de wetenschap zichzelf trouw blijven. Dit is in wezen een nooit te voltooien opgave, daar het hier gaat om twee, nooit tot elkaar te herleiden beginselen, die onmogelijk kunnen samenvallen. Dit bepaalt mede het waarheidsbegrip, dat hier idee is, die men moet benaderen, zonder haar ooit te kunnen bereiken. Alle kennis is principieel ten dele, formeel en beperkt tot de verschijnselen der ervaring, omdat het innerlijk wezen onbereikbaar blijft voor een denken, dat zich met het zijn nooit verenigen kan, zoals de mysticus, die van zijn vereenzelviging echter niet meer gewagen kan, omdat deze zich buiten zijn bewustzijn voltrekt.

De wetenschappelijke mens, in wie de objectiverende structuur overheerst, vertoont zo een heel ander type dan de participerende denker: hij is doordrongen van het besef van de principiële beperktheid van de menselijke kennis, al kent hij begrippen en methodes, die hij als absoluut beschouwt, daar ze elk mens apriori eigen zijn: in tegenstelling tot het participerende denken, dat, met aan de werkelijkheid ontleende, relatieve begrippen, een absoluut inzicht meent te kunnen verwerven. Voor de objectiverende denker is het gebied dat zijn kennis bestrijkt, oneindig klein vergeleken bij dat wat onbekend bleef, en dit besef leidt tot een zekere bescheidenheid, al zal deze niet altijd zo ver gaan dat de mens maar één ding zeker weet, n.l. dat hij niets weet. Bewust aanvaardt hij de strenge tucht van het denken en hij weet, dat de begrippen, waarmee hij werkt, voortdurend verfijnd en gezuiverd moeten worden om de voortgang mogelijk te maken. Hij is dynamisch en op de toekomst gericht, hij verlangt als individualist naar een nieuwe, persoonlijke visie, hij zoekt naar nieuwe combinaties der talloze mogelijkheden, waarvan hij alles verwacht, maar voor het verleden heeft hij slechts belangstelling voorzover

hij hierin de worsteling om meer klaarheid en om betere begrippen en methodes ziet. Op alle terreinen is hij actief, kritisch en tot reconstructie geneigd, ook op maatschappelijk gebied, omdat hij niets als „af” beschouwt.

Zoals de godsdienstige mens aan beide structuren deel bleek te hebben, die correlaat zijn, en God hem én immanent én transcendent is, zo zijn ook deze beide denkwijzen correlaat, en dus volstrekt op elkaar aangewezen, zoals b.v. het apriori op de ervaring, waarin het de mens alleen bewust kan worden. Evenmin als in het godsdienstig leven, is dit in de wetenschap altijd erkend, en zo is er ook in de geschiedenis van de wetenschap een voortdurende strijd; hierbij maakt men elkaar voor onwijs of onwetenschappelijk uit, tracht elkaars beginselen als verborgen belangen, sentimenten of ficties te ontmaskeren, miskent en wantrouwt elkaar of zwijgt elkaar dood, of tracht op waardiger wijze aan te tonen, dat wat de een voor absoluut houdt, in wezen relatief is of omgekeerd, dat wat relatief heet, toch in wezen in het apriori een absolute grondslag bezit en tenslotte ook op „geloof” berust. Zo is de geschiedenis van het denken een eeuwigdurend steekspel tussen de voorvechters van het apriori en het aposteriori, tussen nominalisme en realisme, rationalisme en empirisme, tussen de aanhangers van de deductieve en de inductieve methode, van de analyse en de synthese etc. Hieruit zou men de conclusie kunnen trekken, dat er blijkbaar niets onbegrijpelijker is dan het begrip, tenzij men ook hier weer een wisselspel ziet van de beide structuren van de éne mensengeest, dat zich in talloze verhoudingen en vormen in de geschiedenis van het denken afspeelt. Dat men hier inderdaad met een zekere correlatie te doen heeft, is een opvatting, die vrij algemeen is b.v. ten aanzien van de inductieve en de deductieve methode, wier samengaan tot zulke bijzondere resultaten in de Westerse cultuur heeft geleid.

Er blijft voortdurend een sterke spanning, en zo min een antieke een classieke Griek of een Hegeliaan een Kantiaan, een Benda een Bergson overtuigt, of er zelfs maar een behoorlijk wederzijds verstaan mogelijk is, zo min zal er ooit volledige overeenstemming zijn over de grondvragen van de menselijke kennis. Dit zou dan tevens het einde ervan betekenen, daar alle leven spanning is. Ook hier vindt men bij nauwkeurig toezien altijd wel enkele trekken van de andere structuur in elke denkwijze, daar de volstreckte eenzijdigheid onbestaanbaar is, en met name bij de waarlijk grote denkers ook niet wordt nagestreefd. Het zijn altijd weer de epigonen, die de hoofdlijnen aandikken en het geheel afbreuk doen door het te verstrakken; daarom is Marx

geen Marxist, Kant geen Kantiaan, Barth geen Barthiaan en Nietzsche geen Nazi.

Ook nu dringt de vraag zich op naar de betekenis van de denkstructuur voor de democratische samenleving. Dat deze staatsvorm speciaal daar aan de dag getreden is, waar de dualistische structuur van bijzonder belang was, in Israël en Hellas, zij het ook op een geheel verschillende manier, wijst reeds op het belang van de objectiverende structuur, evenals omgekeerd het verband van de dictatuur met het participerende denken, die beide voor de persoonlijke vrijheid geen plaats hebben. Als ieder betrokken is in de zorg voor de gemeenschap, niet alleen als object, maar ook als actief subject, dient elk te beschikken over een zeker onderscheidingsvermogen t.a.v. wat goed en slecht is voor de gemeenschap, hoe verschillend de uitgangspunten van deze waardering ook mogen zijn. Maar dit impliceert een behoorlijke mate van kennis en ontwikkeling, waarvoor de overheid zorg dragen moet.

Zulk een kritische houding mag echter niet te zeer overheersen, want te ver doorgevoerde partijstrijd, die hiervan het gevolg kan zijn, bedreigt de volkseenheid en vermeerdert weer het individualisme en dus de onverschilligheid van zeer velen voor de publieke zaak. Steeds moet de actieve medewerking van elk lid der gemeenschap het doel blijven; elk moet in staat zijn, zij het voornamelijk in kleine kring, aan de opbouw van het geheel zijn aandeel bij te dragen. Een goed inzicht in wat van belang is voor de kleine gemeenschap, mede in direct verband met de samenhang ervan in het geheel, moet door die voorlichting en dat onderwijs worden aangekweekt, dat gemeenschapsmensen vormt door zich te richten op de idee van de sociale persoonlijkheid. Ook in het Oosten was de democratie van oudsher in zoverre bekend, dat zij, veelal binnen de kring van de statische dorpsgemeenschap, toepassing vond. Hierbuiten strekte zij zich niet uit, omdat de medezeggenschap daar ophield en de kleine gemeenschappen niet vertegenwoordigd waren in het bestuur van het geheel.

Onderwijs, opvoeding en voorlichting hebben ten doel die kennis te verstrekken, die op de juiste wijze zowel de kritische houding als het sociale besef versterkt. Beide zijn onmisbaar, wil men niet óf in de versplintering van de volkseenheid óf in de dictatuur belanden. Alleen de kritische houding kan het gevaar van de mythe van het voor de wereldheerschappij uitverkoren volk of van bloed en bodem bezweren, zoals ook alleen een sterk levend

besef van verbondenheid en solidariteit met het eigen volk en het verleden die spanningen kan verdragen, die altijd bestaan waar men de vrijheid van mening en beweging principieel eerbiedigt en de menselijke gelijkheid als grondslag van de tolerantie aanvaardt.

Dit alles geldt in een bijzondere mate voor de wereld van het Oosten, waar het ontwakingsproces zich in deze eeuw op alle gebied met een eenparig versnelde beweging voltrekt. Dit betekent, dat de objectiverende, critische houding en de drang naar zelfstandigheid voortdurend sterker wordt, zodat, onder invloed van Westerse ideeën, deze zienswijze op een revolutionaire wijze tot ontwikkeling komt. Heeft dit proces zich in het Westen in de loop van vele eeuwen voltrokken en op de basis door Hellas en Israël gelegd, zodat er een krachtige traditie aanwezig was om het te dragen, deze ontbreekt volstrekt in het Oosten en wat daar traditie is, ervaart men veeleer als weerstand tegen en tegenstelling van al het nieuwe. Deze eigen traditie moet dus overwonnen worden om werkelijk vooruitgang te bereiken, hetgeen betekent, dat men vaak te weinig oog heeft voor de waarde van deze traditie en in het algemeen voor die van de participerende geestesstructuur, waaruit zij voortkomt. De inderdaad bestaande tegenstelling van denkwijze verleidt in dit geval te spoedig tot een eenzijdige verwerping van het oude en tot een even eenzijdige en gevaarlijke verheerlijking en overschatting van het nieuwe. De geweldige afstand, die er ligt tussen het ideaal en de leuze aan de ene en de werkelijkheid aan de andere zijde, wordt hierbij gemakkelijk uit het oog verloren. Maar ook de beste leuze, van de nationale zelfstandigheid, de democratie of het socialisme, zakt snel af in de sfeer van het bedwelmende machtswoord en heeft dan alle kracht van de idee verloren, die de mens activeert en in de eerste plaats oproept tot zelfcritiek. Gebeurt dit niet, dan is de kans groot, dat men in dezelfde levensgevaarlijke eenzijdigheden vervalt, waarvan de geschiedenis van het Westen tot op heden vol is: een individualisme en een onbeperkte rationalisering, die tot vermechanisering en massalisering leidt, waarbij alle menselijke waardigheid en vrijheid vervalt en slechts de lege schijn hiervan overblijft, of een door machtsbegeerte voortgedreven hyper-nationalisme als van Duitsland en Japan. Dan geldt de mens zelfs niet meer als een onderdeel van de cosmische totaliteit, maar enkel als een zielloos atoom en dood werktuig, door de technische dictatuur misbruikt, een geestelijke sla vernij, die erger is dan wat er ooit in het verleden bestaan heeft. Heel de technische macht waarover de mens beschikt, dank zij

het objectiverende denken, waarmee hij de werkelijkheid aan zich onderwerpt, moet middel blijven, en mag nooit doel op zichzelf worden. Achter het rationeel beheersbare moet het irrationele der werkelijkheid erkend blijven, waarin de mens met het al verbonden blijft, een solidariteit, die ook de gemeenschap draagt en die op straffe van ondergang, nooit verloochend worden mag in een steriel individualisme, dat de wereld zo onnoemelijk veel leed heeft gebracht, politiek, economisch en cultureel.

DERDE HOOFDSTUK

DE ZEDELIJKE MENS

ZEDELIIK is de mens, die zich bij zijn handelingen laat leiden door het oordeel des onderscheids van goed en kwaad. Bij deze beoordeling legt hij bepaalde maatstaven aan, die echter van zeer verschillende aard kunnen zijn. Wat als goed geldt, hangt uiteraard ten nauwste samen met de opvatting van het hoogste goed, dat als opperste maatstaf dienst doet, waarop alle andere betrokken worden.

Naar wij zagen, kent het participerende denken inderdaad zulk een hoogste goed, nl. de heilige orde van de totaliteit, zodat alles wat hiermede in overeenstemming is, goed heet en al wat deze verstoort, slecht. Deze orde is hier allermint een ijzeren wetmatigheid, maar is als organische orde het product van vele, vaak tegenstrijdige factoren, wier evenwicht gemakkelijk verstoord kan worden. De mens heeft er voor te zorgen, dat hij in harmonie hiermee leeft, zodat hij moet volgen wat de traditie en de zeden hem voorhouden. Al de geboden en verboden, die hier vaak tot in kleinigheden toe het leven regelen, dragen daarom een sacraal karakter en dienen om deze orde te garanderen. Overtreedt men zulk een gebod of een taboebepaling, dan betekent dit, dat niet alleen de dader, maar de gehele gemeenschap hiervan de gevolgen ondervindt, zodat deze ten nauwste bij het nakomen dezer verplichtingen betrokken is. De zedelijkheid draagt hier dus behalve een theoretisch een sociaal en utilistisch karakter, want wat goed is, is dit allereerst uit het oogpunt van het sociale nut en welzijn. De mens, die slecht handelt, vergaat het slecht, evenals omgekeerd de mens, die succes heeft, hierdoor een goed mens blijkt te zijn. Het lot is hier de alles doordringende en bepalende wet, die ook de levensgang van de mens bepaalt, zodat de wijze waarop hij zich gedraagt en zich schikt in het cosmisch geheel, van het grootste belang is.

Kent men zo het leven als cosmische orde en weet men krachtens de gewijde traditie hoe men in overeenstemming hiermede handelen moet, kent men al de riten en offers, feesten en gebruiken.

verplichtingen en verboden, dan weet men precies wat men te doen en te laten heeft om op de goede wijze te leven. Deze kennis is als een heilig cultuurbezit overgeleverd en zij draagt een absoluut karakter, zodat ze tot de participerende structuur beperkt is. Waar de objectiverende structuur overheerst en de kennis, naar we zagen, zulk een karakter niet draagt, zodat men het hoogste goed niet kent, is de zedelijkheid noodwendig mede hierdoor bepaald. Deze kan nu niet meer overwegend theoretisch, collectief en materieel zijn, want men heeft niet de beschikking over maatstaven, waarmee men elke daad beoordeelt. Hieruit volgt, dat deze mens telkens persoonlijk een beslissing nemen moet, waarbij hij evenwel niet zonder meer op het eigen relatieve oordeel behoeft te zijn aangewezen. Want al kent hij het hoogste goed niet theoretisch, hij erkent daarom nog wel bepaalde normen als richtinggevend voor zijn gedrag, die hij praktisch aanvaardt zonder ze theoretisch te begrijpen. Dergelijke normen transcenderen de werkelijkheid en zijn hieruit dus niet af te leiden, maar ze kunnen, ook al weer op verschillende manieren, praktisch verstaan worden als de wil van de transcendente God, als idee, geweten, categorische imperatief of als de zedewet in de autonome mens, alle apriori, evenals de niet aan de werkelijkheid ontleende objectiverende begrippen. Een dergelijke erkenning van de norm is formeel en heeft geen materiële inhoud, zodat de mens hierdoor nog niet weet, wat hij in elk geval in de praktijk te doen en te laten heeft. Hij weet alleen, dat hij op een bepaalde wijze handelen moet, overeenkomstig de norm, die hij als autoriteit en hoogste instantie erkent.

Alle nadruk valt nu op het formele: op de aard van het handelen, op de gezindheid en de bedoeling, waarmee een handeling verricht wordt, komt het aan meer dan op de daad zelf, het nut of voordeel, dat hij meebrengt, het genot of de voldoening, die hij geeft, het nadeel, dat hij afwendt, hetzij voor de enkeling of voor de gemeenschap. Ook is het niet van primair belang of een dergelijke daad in overeenstemming is met zede en gebruik of met de geschreven of ongeschreven wet. De mens als eenling is hier verantwoordelijk voor wat hij doet krachtens eigen beslissing, die hij als vrij mens neemt. Ook hier geldt, dat het zeker niet hetzelfde is als twee mensen hetzelfde doen, en vindt men hetzelfde verschil als bij de begrippen, die immers ook materieel zijn als directe representanten der werkelijkheid, of formeel als functies van het verstand, dat uit de mogelijkheid de werkelijkheid begrijpt door deze te reconstrueren.

Beide structuren zijn hier weer correlaat; ook hier drukt het

overwicht van een van beide een geheel eigen stempel op de zedelijke opvattingen, zodat men ze wel behoorlijk moet onderscheiden, wil men in elk geval de zin van de zedelijke beoordeling op de juiste wijze verstaan. Voor een inzicht in de mentaliteit en de cultuur is dit van de grootste betekenis, daar wat men als goed en kwaad beschouwt in de praktijk oneindig belangrijker is dan wat theoretisch als waar en onwaar geldt. De wetenschap is toch altijd een zaak van een betrekkelijk kleine groep intellectuelen, maar elk mens handelt en oordeelt over de handelingen van zich zelf en zijn omgeving, al geschiedt dit nog zo onbewust. Een globaal overzicht van de zedelijke opvattingen, zoals ze in beide structuren voorkomen, is dus noodzakelijk, wil men enig inzicht krijgen in de rijke en veelzijdige inhoud, die ook het begrip: zedelijke mens, in zich bergt.

Voor de mens van de participerende structuur is het concrete begrip orde zelf de voornaamste zedelijke categorie, omdat met deze cosmische orde alles staat en valt. Men kan deze verschillend zien, omdat men op verschillende manieren hieraan deel kan hebben en dan telkens anders het accent legt. Overheerst het besef van de cosmische orde, waarin alle leven vervat is, dan beïnvloedt dit de zedelijke opvattingen; overheerst de sociale orde, dan gaat het vooral om de plaats van de mens en de vorst in het staatkundig geheel, terwijl de enkele mens in het centrum van de belangstelling staat als het begrip van de innerlijke, de psychologische orde centraal is. Natuurlijk blijft hierbij verondersteld, dat zowel de staatkundige als de psychologische orde zelf weer in het alomvattend cosmisch verband hun plaats hebben, hetgeen in de godsdienstige of wijsgerige bespiegelingen tot uiting kan komen.

De cosmische orde als hoogste goed vindt men niet alleen in India en China, maar even goed in Aegypte en Iran en, zij het ook minder theoretisch gefundeerd, in heel de primitieve wereld met zijn adat, zijn riten, taboebepalingen en dergelijke, die alleen dan begrijpelijk zijn als men een dergelijk begrip als hun fundament vooronderstelt. Het begrip orde, waarin de natuurlijke en de zedelijke orde een ongedifferentieerde eenheid vormen, is tenslotte voor alle geestelijk leven constitutief; wist de mens hier niet van, dan zou elke grondslag voor zijn denken en handelen totaal ontbreken. Onbewust of geformuleerd is deze orde de absolute voorwaarde voor alle bezinning, al blijft het mogelijk deze op verschillende manieren te verstaan.

Dat de cosmische orde een heilig goed is, dat het goed is dat deze orde bestaat, zodat de mens kan weten waar hij aan toe is:

dat er een zekere regelmaat heerst in alle verschijnselen; dat er een wereldweg is, die tevens wereldwet en levenswet is, is de opvatting, die men, ondanks alle interne verschillen, vindt in het Tao der Chinezen, het Rtam der Indiërs, het Asha der oude Perzen, het Maät der Aegyptenaren en elders. Als dit de weg is die alles bepaalt, heeft ook de mens deze te gaan, daar hij in de cosmos geen eigen plaats inneemt, maar er evenals elk ander verschijnsel, onverbrekelijk deel van uitmaakt. Naar deze orde heeft de mens zich te richten; hij heeft zich te schikken en neer te leggen bij wat het lot hem brengt, dat identiek is met de gang van het wereldgebeuren en zich onverbiddelijk door alles heen voltrekt. Niets valt hier buiten of kan zich hier tegen te weer stellen, en ook de Goden, bv. die van het oude Griekenland, zijn hieraan, aan de macht der Moiren of aan de Erinnyen, de dienaars van Dikè, de cosmische gerechtigheid, gebonden.

Zoals in India het begrip Rtam in verband staat met de hoogste godheid Varuna, de verpersoonlijking van de totaliteit, zo in China met Sjang Ti het begrip Taó, dat naar een aan Lao-tse toegeschreven overlevering, als de moeder van alle dingen geldt. Deze begrippen zijn niet zonder meer statisch, maar vertegenwoordigen de cirkelloop van het al, waarin op straffe van ondergang, alles passen moet. Het is dus de taak van de mens mede te werken aan de handhaving van deze natuurlijke orde door eerbiediging van de oude overleveringen, riten en gebruiken, die eens in de voortijd juist voor dit doel door goddelijke figuren aan de mensheid geopenbaard zijn. Omdat het hoogste goed op deze wijze theoretisch bekend is, geldt de deugd hier terecht als leerbaar. Speciaal in China is deze opvatting sterk verbreid, waar het heil der gemeenschap ten nauwste samenhangt met de bekwaamheid en de kennis van het ambtenarencorps, aan wier opleiding zeer veel zorg werd besteed. Het spreekt van zelf, dat deze kennis hier een sterk sacraal karakter droeg en zeer traditioneel was.

In de Indische opvattingen speelt het Rtambegrip een grote rol, en verwant hiermede is dat van de dharma, de wereldwet, waarvan de ongestoorde voortgang voor de mensheid heilzaam is. In de eveneens na verwante leer van het Karman, is de gedachte uitgesproken, dat elke daad die de mens verricht, bepaalde gevolgen heeft en bepaalde vruchten voortbrengt, zodat hij oogst wat hij gezaaid heeft, in dit leven of in een volgend. Hierdoor is mede de opvatting van de wedergeboorte bepaald, want de staat van het toekomstige leven hangt geheel en al af van de daden in het vroegere of tegenwoordige bedreven. Ook blijkt hier duidelijk, dat het menselijk leven allerminst op zich zelf staat, maar dat

het, opgenomen in de cosmische levensstroom, door het verleden bepaald wordt. Hierbij is het van bijkomstig belang of een overtreding opzettelijk en bewust begaan werd, want niet de bedoeling of de gezindheid, waarmee de mens handelt, maar het feit van de daad zelf heeft automatisch gevolgen. Elke daad grijpt in in de cosmische orde en heeft een zekere uitwerking, niet alleen voor de enkeling, maar ook voor het geheel, waartoe elk mens in een onlosmakelijk verband behoort.

Vooraf de eerbied jegens hen, die in de hiërarchische ordening hoger geplaatst zijn, is een cardinale deugd; het zijn de goden, de gestorvenen, de voorouders, de vorst, de priesters en de oudsten der gemeenschap evenals de leermeester, die in een dergelijke gemeenschap hoog geacht worden. In hen eert men bovenal wat heilig en machtig is en waarvan men zich volstrekt afhankelijk weet. Niet zelden houden de zedelijke bespiegelingen zich in het bijzonder bezig met de rechten en plichten van de vorst, die verantwoordelijk gesteld wordt voor de goede gang van zaken in het rijk. Is hij de rechte man op de rechte plaats en leeft hij op de juiste wijze, dan blijkt dit direct uit de welvaart, die zijn volk ten deel valt; komen er rampen, oorlogen, epidemieën, hongersnoden of overstromingen, dan is hij niet of niet meer de juiste man of heeft hij bepaalde fouten gemaakt, die op de een of andere wijze hersteld en verzoend moeten worden. In hem is de orde van de staat geïncorporeerd; als zodanig geldt hij zelf als een goddelijk wezen, niet zelden als de incarnatie van de zonnegod, terwijl zijn vrouw dan de aardgodin is, wier harmonische vereniging de cosmische harmonie, welvaart en vrede betekent. Het is dus van het hoogste belang, dat de vorst zijn rituele, staatkundige, sociale en andere plichten juist vervult, maar ook is het van de grootste betekenis, dat zijn onderdanen de juiste vormen tegenover hem in acht nemen en hem de nodige eer bewijzen, zoals dit tegenover een goddelijke figuur betaamt. Als vorst heeft hij bijzondere voorrechten, want hem zijn vele dingen geoorloofd die een gewoon mens ontzegd zijn; men verwacht echter van hem, dat hij bepaalde deugden als waardigheid, ridderlijkheid, royaliteit, dapperheid en dergelijke ten toon spreidt.

Ook Javaanse zedelijke geschriften houden zich met een dergelijke sociale orde bezig, die als onderdeel der cosmische orde statisch van aard is en dus gericht op het behoud van de eens en voor goed gegeven grondslagen. Zij onderrichten de Reh, een begrip dat aan Tao en Rtam nauw verwant is en met „goede gang van zaken” wellicht het beste vertaald kan worden ¹⁾. Het gaat hier niet alleen om de vorst, maar ook om het gedrag van andere

groepen in de maatschappij, waarvan de levenshouding onderwezen wordt, bv. van de vrouw en de jeugd. Allen hebben in dit hiërarchisch geordend geheel hun plaats, elk met eigen plichten, deugden en waardigheid, en ieder in een eigen verhouding tot de andere groepen. Naar modern besef behoort veel van wat in deze werken beschreven staat eer tot de etikette dan tot de ethiek, maar duidelijke grenzen zijn ondenkbaar waar de participerende structuur overheerst, en dus treft men die hier ook niet aan. Het gaat er slechts om in alle omstandigheden te weten, waar men aan toe is en wat men te doen heeft op de plaats waar men gesteld is. Zo is het ook een typisch kenmerk van het adatrecht, dat er geen algemene beginselen zijn als fundament van dit recht, doch dat het precedent en de analogie als zodanig een grote rol spelen. In onze ogen wordt het recht hierdoor gemakkelijk relativistisch, want niets is goed of slecht op zich zelf, maar steeds in verband met iets anders, niets is algemeen geoorloofd of verplicht, doch steeds voor bepaalde groepen of personen, niets is doel op zich zelf, want alles is middel in dienst van het zelfbehoud van de gemeenschap.

Het betekent, zoals Van Vollenhoven nadrukkelijk betoogd heeft, een principiële „miskenning”, zo men de in de moderne wereld voorkomende, op het Romeinse recht steunende begrippen, methodes en maatstaven zonder meer zou overdragen op het adatrecht, dat leeft in een geheel andere cultuur, met een eigen sociale en geestelijke structuur. Hier is het recht geen systeem van abstracte en objectieve rechtsregelen en beginselen, die in het Romeinse en moderne recht zulk een rol spelen, maar blijft het een concreet en ongedifferentieerd geheel van recht, gewoonte en moraal. In verband hiermede is ook de functie van de rechter een andere dan in het Westen: hij velst geen oordeel zonder meer, maar is voor alles de bemiddelaar tussen de partijen, die het verstoorde evenwicht van het geheel herstellen moet.

Elk begrip en elk onderdeel van het recht moet dus uit dit geheel begrepen worden, of het nu de eigendom, de straf of welk juridisch begrip ook geldt, naar het levenswerk van Van Vollenhoven bezeugen heeft. Dit betekent niet, dat dit adatrecht thans zonder meer verworpen of als museumstuk kunstmatig geconserveerd moet blijven; het zal zich integendeel onder invloed van nieuwe verhoudingen moeten ontwikkelen tot dat recht, waarin mede de objectiverende structuur zich in belangrijke mate doet gelden. Dit is uiteraard alleen dan mogelijk als dit proces zich op alle levensterreinen voltrekt, en deze overgang zal des te beter plaats vinden naar mate er een beter inzicht is in wat er wezenlijk gebeurt. Alle recht is tenslotte in de grond tweezijdig als uiting van

de menselijke geest, zodat ook in het Romeinse en het moderne recht de typische trekken van het gewoonterecht aanwijsbaar blijven, evenals dit het geval is met het beginsel van de objectiviteit in het adatrecht, hoe diep verborgen dit ook zijn mag ²).

De mens gaat in de participerende structuur bij zijn zedelijk oordeel altijd uit van de kennis, die bepaalt wat goed is, niet op grond van eigen beslissing, maar van de traditie der gemeenschap. Hieraan is hij gebonden, en hierdoor aan de werkelijkheid, zodat er slechts in heel beperkte zin van vrijheid en persoonlijke verantwoording sprake kan zijn, hetgeen ten nauwste samenhangt met de aard van deze statische maatschappijen. Hier gaat het immers nooit om persoonlijk initiatief of om nieuwe wegen en radicale hervormingen, maar uitsluitend om de handhaving van de oude orde, die welbeproefd gebleken is. De mens is slechts vrij voorzover hij zich ook niet houden kan aan de voorschriften van de adat; als hij hiervan afwijkt, is dit in de ogen dezer gemeenschap echter vaak eer aan domheid toe te schrijven dan dat het als zonde en als zedelijk vergrijp geldt. Want als de gevolgen van zulk een verkeerde daad niet kunnen uitblijven, zal niemand zich bewust aan een overtreding schuldig maken en zich zelf zodoende nadeel berokkenen, nog afgezien van het feit, dat dit allen treffen zal. Daarom is de gemeenschap wel gedwongen in te grijpen om de verstoorde orde te herstellen. Met offers en andere ritën is dit mogelijk, die veeleer een godsdienstige betekenis en strekking hebben dan dat ze uitsluitend als de bestraffing van de schuldige bedoeld zijn.

Men dient dus goed in het oog te houden, in welk verband begrippen als misdaad, straf, schuld, zonde, boete, schaamte, berouw en dergelijke gebruikt worden, wil men de werkelijke zin ervan verstaan, die geheel en al door dit verband bepaald wordt. Geen zonde of schuld is hier absoluut en dus onherstelbaar, want ze zijn te boeten, daar de aansprakelijkheid van de mens tenslotte betrekkelijk is. Wel is het absolute inzicht hier bestaanbaar, maar dit is toch slechts het uitzonderlijk deel van enkelen, zodat de gewone mens gemakkelijk fouten begaat door onvoldoende kennis of andere buiten zijn wil en macht gelegen oorzaken. Bij de Toradja's wordt de vrouw, die geen kinderen gebaard heeft, na haar dood naar een soort hel verwezen, daar zij de eerste plicht van de vrouw verzaakt heeft, evenals de man die geen koppen heeft gesneld. Men moet daarom steeds zijn verplichtingen trachten te vervullen en daartoe in de situatie, waarin men verkeert, inzicht zien te krijgen, door wichelarij of langs andere wegen. Het inzicht is hier primair, want alleen de mens, die dit bezit, blijft voor

rampen gespaard en zal niet beschaamd worden, zodat hij zich niet weet te handhaven. Schaamte toch is de uiting van innerlijke wanorde en onzekerheid, waardoor de mens zijn gezicht verliest en zijn houding niet meer weet, en wanorde is steeds verstoorde orde, desoriëntatie, onevenwichtigheid, die op de een of andere wijze hersteld moet worden, wil de mens zijn plaats hervinden. Dit herstel is te bereiken door het biechten van zijn zonden, het vragen van vergiffenis of het betalen van boete, maar in het uiterste geval ook door vrijwillige ballingschap of dood, die dan de opheffing betekent van een nu niet meer te handhaven verband ³⁾.

Voor het zedelijk leven is dus het begrip orde van zeer grote betekenis, zodat de wil zich geheel te richten heeft naar het inzicht, dat hier primair is. Van goede wil kan hier alleen gesproken worden als deze zich geheel en al gezeggen en leiden laat door dit inzicht. De wil op zich zelf is niet vrij en elke spontane daad, waardoor de mens op eigen risico nieuwe wegen inslaat, geldt noodwendig als hoogmoed en dwaasheid of als een nieuwigheid, die naar het verderf leidt. Want al het onbekende en vreemde verstoort de rust en de orde en verbreekt het oude vertrouwde evenwicht, hetgeen inderdaad voor een wezenlijk statische maatschappij uiterst bedenkelijk is.

Een andere vorm van deze zedelijkheid is het eudemonisme, de leer, dat het gaat om het persoonlijk geluk van de mens, dat hij zich door een harmonisch leven verwerven kan. Om een ongestoorde gemoedsrust deelachtig te worden, dienen de rede, de gevoelens en hartstochten in een permanente harmonie te verkeren. Een dergelijke microcosmische orde is alweer alleen te bereiken, zo men een behoorlijk inzicht heeft in de verhoudingen hiervan. Zo te leven, dat deze harmonie bewaard blijft, is dus zowel verstandig als nuttig en goed, waaruit blijkt, dat het begrip goed hier niet zuiver zelfstandig, als wat het op zich zelf als een eigen grootheid is, begrepen wordt.

Ook hier zijn allerlei schakeringen, die samenhangen met de vele opvattingen, die men over het nut en het genot kan hebben. De grondlegger van deze leer, de Griekse wijsgeer Epicurus, leert, dat de mens van nature naar zoveel mogelijk genot streeft en naar het vermijden van het leed, maar wil men hierin slagen, dan zal men verstandig moeten leven. Hierbij kan het nodig blijken, zich een zeker genot te ontfangen terwille van een bestendig welzijn of een bepaald leed te aanvaarden om een groter leed te ontgaan. Lichaam en ziel zijn hem wezenlijk verwant en beide vergankelijk, en dus keert hij zich zowel tegen de vrees voor de Goden

als voor de dood, die evenals een teugelloze begeerte het meest aan een gelukzalig leven in de weg staat. Alleen wie verstandig leeft, matig, dapper en rechtvaardig, leeft gelukkig, zodat deze deugden de middelen zijn om het goede leven te verwezenlijken. De dapperheid berust op het inzicht, dat bepaalde onaangenaamheden onvermijdelijk zijn, zodat ze moedig aanvaard moeten worden als de schaduwzijden van het genot, en de rechtvaardigheid is gebaseerd op het feit, dat men in de onmisbare menselijke gemeenschap zo weinig mogelijk aanstoot moet geven met al de onaangename gevolgen van dien, die de gemoedsrust verstoren.

Ziet Epicurus de lust als het wezen van alle, en ook van het menselijk leven, de Stoa ziet de drang tot zelfbehoud als wezenlijk, die de zedelijke opvattingen bepaalt. Als de wijsbegeerte van het Hellenisme is deze school zowel voor het Romeinse rijk als voor het Christendom van bijzondere betekenis geweest. Hier leeft de mens goed als hij overeenkomstig de natuur leeft, overeenkomstig de Logos, de goddelijke wereldwet, waaraan ook het menselijk leven onderworpen is. Naar zijn natuur heeft de mens zich actief te ontwikkelen, hierbij de drang tot zelfbehoud volgend. Daarom moet hij zich niet alleen voortplanten, maar tevens streven naar geestelijke vervolmaking, en dit niet uitsluitend van zich zelf, maar ook van de wereld, hetgeen deze leer een veel minder egoïstisch en veel universeler cachet geeft dan de school van Epicurus draagt.

De gelukzaligheid is hier geen passieve gelukstaat, maar activiteit, waarbij de lust wordt afgewezen, omdat deze de ziel ketent. De wijze is verheven boven de hartstochten in zijn „apatheia“, zijn onbewogenheid, die op zich zelf een toestand van vreugde is, en ook wordt hij gekenmerkt door bedachtzaamheid en goede wil. Zijn bestendige, innerlijke vrede vloeit voort uit het goede geweten, dat zijn deel is als gevolg van de harmonie tussen de menselijke en de goddelijke rede. Deze rede is ieder mens in beginsel eigen, zodat allen wezenlijk gelijk zijn, hetgeen de onderlinge verhoudingen tussen de mensen bepalen moet en ook van invloed geweest is op de opvattingen in deze kringen over het huwelijk. De goddelijke Logos is hier gerationaliseerd, hij is geen grillige macht meer, waaraan de mens in een hiërarchisch geordende wereld op verschillende manieren deel heeft; hij is als Logos het kenmerk van ieder mens en de basis van de menselijke gelijkheid en waardigheid.

Al deze opvattingen is gemeenzaam een streven naar „ataraxie“, de onverstoorbaarheid en de onthechting aan deze wereld, een streven zich boven de grilligheid van het lot te plaatsen door dit

begrijpend te aanvaarden. Hier ligt de wijsheid, de vrijheid, en de waardigheid van de wijze mens: wat hij kent als noodzakelijk, daar is hij in zo ver boven verheven dat het hem niet meer overvalt, verschrikt, ontstelt en buiten zich zelve brengt; hij verzet zich niet, komt niet als Job in opstand, maar aanvaardt alles rustig en gelaten. In het besef, dat hem niets gebeuren kan, gaat hij zijn weg welwillend tegenover zijn medemens, die het maar al te zeer aan wijsheid en inzicht ontbreekt, voortgezweept als ze worden door hun begeerten.

Aan deze verheven zelfgenoegzaamheid hadden niet alleen Grieken deel, ook vele Chinese en Indische wijzen horen tot dit type, onder wie bv. Boeddha. Zij allen zien de mens als een betrekkelijk, vergankelijk wezen tegenover de onvergankelijke, hem omvattende totaliteit, waaraan hij toch ook deel heeft. Als hij dit begrijpt, kan hij boven begeerte en lijden uitstijgen tot die onverstoorbare rust, die de wijze mens eigen is en past.

Hieraan verwante opvattingen kan men op verschillende manieren uitgebeeld, overal in de geschiedennis van het denken terugvinden. Spinoza en Hegel zijn er ook hier weer duidelijke vertegenwoordigers van evenals op een geheel andere wijze de Utilisten met hun leer van het grootste nut voor het grootste aantal of een modern mysticus als Aldous Huxley. Allen gaan tenslotte van één beginsel uit, dat alle opvattingen en dus ook de zedelijke bepaalt. Als de mens iets wil, betekent dit voor Spinoza, dat hij de voorstelling hiervan beaamt, hetgeen primair een theoretisch oordeel is. Dit volgt logisch uit het feit, dat Spinoza alleen een norm der waarheid kent en niet een van de goedheid of de schoonheid. En niet alleen de wil, ook de gevoelens gelden hem als min of meer duidelijke begrippen, zodat de mens dan het meest zedelijk handelt en het meest deugdzaam moet heten als hij het beste inzicht heeft, hetgeen hier betekent: als hij intuïtief alles beschouwt sub specie aeterni, uit het gezichtspunt van de eeuwige totaliteit. En voor Hegel is tenslotte de zedelijkheid het volgen van de wet als objectieve geest en bovenpersoonlijke werkelijkheid. Het komt hier niet aan op de persoonlijke beslissing en keuze, maar op het ware inzicht, waaraan de wil ondergeschikt is evenals de persoonlijkheid dit is aan de staat, waarvoor de wet allereerst geldt.

In al deze en andere gevallen is nuttig en goed wat passend is voor en in het geheel, terwijl als kwaad het tegengestelde geldt. Het zal duidelijk zijn, dat dit kwaad nooit in volstrekte zin wordt opgevat, want ook het kwaad, de dood, de plagen van het gewas, de ziekten, het onkruid, het leed, de pijn etc. vervullen een

onmisbare rol en hebben hun eigen plaats in het geheel. Wij zagen reeds eerder, hoe de dood niet alleen negatief, als de aartsvijand van het leven gewaardeerd wordt, doch tevens als de onmisbare voorwaarde ervoor, de dynamische factor in de altijd veranderende werkelijkheid. Tenslotte geldt dit van al het schijnbaar negatieve: uit het „niets” komt alles voort, zodat dit feitelijk als een „nog niet” moet gelden, en zeker nooit als een absolute negatie. Waar alles met alles samenhangt, is alles relatief, ook de negatie en het kwaad. En in wezen is dit negatieve, evenals ook het schijnbaar positieve, relatief en schijn, die door de wijze doorzien moet worden als noodzakelijk moment van het geheel, het enige dat waarheid is.

Wellicht bepaalt niets dieper dan dit besef de zedelijkheid van hen, die overwegend participierend denken. Het kwaad is hier geen ondoorgrondelijke demonie, geen dodelijke ernst, maar een storende omstandigheid, die in zijn onvermijdelijkheid te begrijpen en dus te vergeven is, of als list der Idee te verstaan valt, die de voortgang der geschiedenis garandeert. Dood en leven zijn elkaars naaste verwanten, zoals in de rijstmythe de prinses en demonen, die haar doden dit zijn: haar dood is echter de voorwaarde voor het ontstaan van de zegen der aarde, waaraan ook de demonen medewerken.

Bij deze levenshouding passen bepaalde deugden en waarden: het besef van solidariteit en ingetogenheid, van eerbied en onderdanigheid, van berusting en aanvaarding. Vaak wordt zij gekenmerkt door een zeer scherpe fijngevoeligheid voor allerlei innerlijke en uiterlijke verhoudingen, die sterk afsteekt tegen het starre formalisme, dat niet zelden het andere type zedelijkheid eigen is. Ook het geduld staat in hoog aanzien, evenals de gehoorzaamheid aan de machten van verleden en heden, die mede de toekomst in handen hebben: de goden, de gestorvenen en de vorst. Deze vormen als het ware een heilige drieëenheid, een trimoerti, waarin de totaliteit gestalte aanneemt, waarin heden, verleden en toekomst hun plaats hebben ⁴).

Van al deze figuren wordt niet allereerst een zekere activiteit gevraagd, want zij strekken niet zo zeer door hun werk, als wel door hun zijn en wezen tot zegen. Het Chinese begrip woe-wei drukt dit duidelijk uit, dat „niet opzettelijk handelen” betekent, een zich schikken in het lot, een kalme aanvaarding van wat komt. Bij een dergelijk ideaal van onbewogenheid kan men naar omstandigheden een neiging tot optimisme en tot pessimisme verwachten, en van beide zijn voorbeelden te geven. Van het laatste getuigt de leer van Boeddha, waarin heel het zijn om zijn ver-

gankelijkheid als lijden ervaren wordt, dat zich in een eindeloze kringloop voortzet tot de mens door het juiste inzicht de verlossing vindt. Optimistisch is de leer, dat de mens tot zedelijke volmaaktheid kan komen langs de weg der kennis, omdat het wezen der dingen redelijk is. De wijze zal de verduisteringen van het hart door de begeerte overwinnen en er zowel voor het eigen leven als voor dat der gemeenschap naar streven om, zoals een Chinees wijsgeer zich uitdrukt, de deugden „helder te doen blinken.” Dan zal er orde zijn, welvaart, rust en vrede, omdat „de namen recht gemaakt zijn”, alles op zijn plaats staat en op zijn tijd gebeurt binnen die alomvattende totaliteit, die in zijn heilige, levenvernietigende en levenscheppende macht zelf het hoogste goed is.

De mens van de participerende structuur handelt goed als hij daden verricht, die hij als goed kent, zoals hij een juist oordeel velt als dit in het geheel past. De mens van de objectiverende structuur handelt evenwel op deze wijze niet goed, want hem is het allerm minst hetzelfde als twee mensen hetzelfde doen. Hem is alleen die handeling goed, die op de goede wijze verricht wordt, d.w.z. zuiver en zonder bijbedoelingen, zonder op de gevolgen te letten en zonder aanzien des persoons. Zoals alleen dat oordeel waar is en waarde heeft, dat noodwendig en algemeen als zodanig geldt, zo is slechts die daad goed, die zuiver objectief is. Om deze objectiviteit gaat het, en niet om het nut of het voordeel of om de gemoedstoestand van de dader, en zeker niet om de sociale positie van de persoon, die de handeling aangaat. De wet is algemeen geldig, zodat ieder als mens gelijk is, wat ook zijn sociale status zijn mag.

De geldigheid van het oordeel berust op het juiste gebruik van de juiste begrippen, en zo is ook alleen die daad goed die zuiver is, hetgeen betekent, dat hij aan de juiste motieven ontsprongen is. Laat men zich door het eigenbelang leiden, door eerzucht of welke gevoelens ook, dan is elke daad op zich zelf waardeloos, al wordt hij nog zozeer door de mensen geprezen. Is echter alleen het besef, dat men elk het zijne moet geven, het plichtsbesef dus, het uitgangspunt dat de wil bepaalt, die tot de daad leidt, dan mag deze wil goed heten, en deze is van wezenlijker betekenis dan welke daad ook.

Op het motief dat de wil bepaalt, komt het aan, en dit wil zeggen: op de gezindheid van de dader, waarin hij handelt. Hier is de mens geen onlosmakelijk onderdeel der gemeenschap, die bepaalt wat hij te doen en te laten heeft; hij is de eenling, die zelf

de beslissing nemen moet en nergens te rade kan gaan dan bij het eigen geweten, het eigen plichtsbesef, het eigen zedelijk oordeel of het eigen geloof in dat wat hij als het hoogste beschouwt. Hier kan hij niet het voorbeeld van anderen volgen, want geen mens is gelijk aan een ander, geen verkeert in eenzelfde situatie, geen kan precies eenzelfde daad doen, omdat het leven hier geen eeuwige herhaling, maar ieder mens, iedere daad, iedere situatie volstrekt eenmalig is, zonder dubbelganger of precedent. Op het eigen oordeel is hij dus aangewezen, waarvoor hij de volle verantwoordelijkheid te dragen heeft.

Deze verplichting tot objectiviteit berust volgens Plato op de idee van het goede, de hoogste idee, die de mens niet uit de ervaring kan afleiden, omdat juist de werkelijkheid der ervaring uit de idee afgeleid moet worden. Deze hoogste idee is de scheppende godheid, die zelf de andere goden en de redelijke mensenzielen geschapen heeft, die door de lagere goden met een materieel omhulsel bekleed worden. De ziel heeft tot taak haar wezen en bestemming niet te verloochenen door in de vergankelijke wereld ten onder te gaan, maar deugdzaam overeenkomstig haar afkomst te leven. En deugdzaam leeft zij als zij leeft conform de idee der gerechtigheid, waarmede andere deugden als de moed, de wijsheid en de matigheid ten nauwste samenhangen.

Voor dit leven is deze mens verantwoordelijk, omdat hij in de wereld staat als een vrij wezen, die de verplichting objectief, in zuivere gezindheid te handelen, erkent. Zijn vrije wil valt samen met deze zuivere gezindheid, die door niets dan zich zelf bepaald wordt. Op deze wijze is Kant te verstaan, die niets als goed erkent dan de goede wil, en die van oordeel is dat elk zodanig handelen moet, dat de stelregel van zijn wil tot beginsel ener algemene wetgeving verheven zou kunnen worden.

Ook hier weer de gedachte van de algemeenheid en de mogelijkheid: de mens kan op allerlei manieren handelen, maar één hiervan is slechts zuiver, onbaatzuchtig, zakelijk, omdat hij uit de zedewet voortspruit. De uit het wezen van de mens voortkomende verplichting is het hogere, waarvoor hij volstrekte eerbied moet hebben; de zedelijke persoonlijkheid toch behoort als zodanig tot het bovenzinnelijk rijk der idee, dat hij niet kennen kan, maar wel erkennen moet als de grond der vrijheid. Hier gaat het om het apriori van de praktische rede, dat de idee van de zuivere handeling bevat, die de mens in zijn daden verwerkelijken moet, zoals hij in zijn denken dit met de idee der waarheid te doen heeft, al zal hij in beide gevallen zijn doel nooit geheel bereiken.

Niet om het wat, het materiële gaat het hier, maar om de hoe-

danigheid, het formele karakter van de daad, om de gezindheid, de bedoeling, de geest, waarin de mens handelt. Dit geldt niet alleen van Kant, al is zijn zedeleer een even duidelijk voorbeeld van de sterk overheersende objectiverende structuur als zijn kennistheorie, doch overal waar men een dualistisch uitgangspunt heeft, een hoogste instantie erkent, waarnaar de mens zich richten moet. Dit kan de zedewet in de mens zijn of de idee van het goede, maar ook het geweten of God, die zich op een bijzondere wijze, in de wet, het heilig boek of de persoon van Christus, openbaart, daar Hij hier van de natuurlijke werkelijkheid principieel verschilt. In al deze gevallen gaat het niet om precieze aanwijzingen, hoe de mens zich in de duizend en één gevallen waarin het leven hem dagelijks plaatst, gedragen moet, zoals dit bij de participerende structuur het geval is; hier komt het aan op de algemene gedragslijn, de levenshouding, die conform de inhoud der openbaring zijn moet.

Zoals het objectiverende denken uitgaat van enkele beginselen, zijn er ook voor het zedelijk leven beginselen, waaruit talloze consekwenties voortvloeien. Het zijn de enkele geboden van de grote godsdiensten: God te gehoorzamen en Hem trouw te blijven, te leven als een heilig volk, de profeten of Christus na te volgen, zich aan God te onderwerpen, Hem lief te hebben en de naaste als zich zelve; deze richten zich allereerst tot de wil en de gezindheid, ook al heeft men altijd en overal getracht verstandelijk langs de weg der casuïstiek precies te bepalen, wat hiervan in alle concrete gevallen de gevolgen zijn. Steeds is er ook weer tegen een dergelijke casuïstiek verzet gerezen: het gaat niet allereerst om de stipte nakoming van de rituele en andere voorschriften, maar om de gerechtigheid en de trouw, de barmhartigheid en de liefde. Waar de heilige wet werd geopenbaard als een geschenk der genade, als in de Qoran en het Oude Testament, wordt deze wel als een weg ten leven aanvaard, doch soms aan de menselijke vrijheid ondergeschikt gemaakt, als in het N.T., dat zegt dat de mens er niet is voor de Sabbath, maar de Sabbath voor de mens.

Op de gezindheid, de reinheid des harten, de eerbied, de gehoorzaamheid, de liefde, de vreze des Heren komt het in de eerste plaats aan, hetgeen ook in de Islam duidelijk blijkt, waar alleen dan een voorschrift van de wet werkelijk vervuld is, als de mens dit nakomt in oprecht geloof en met een vroom hart. God oordeelt niet naar de daden, maar naar de bedoeling, leert de Moslimse overlevering, en dit blijft gelden ook daar waar men hoge prijs stelt op een stipte gehoorzaamheid aan de wet. Achter de wet

staat altijd de wetgever, die hier een heilige persoonlijkheid is, een machtige wil, die de mens ter verantwoording roept. Hij oordeelt niet automatisch de daden; in zijn souvereine vrijheid is hij zowel streng als genadig en barmhartig, zodat men op hem altijd een beroep kan doen. Hij is de liefde, die alles verdraagt en vergeeft en die het hoogste offer niet schuwt, zodat de mens, die zich op hem richt, hieraan in het geloof mede deel krijgt.

Zoals in de participerende structuur het begrip de werkelijkheid direct representeert en in de objectiverende de idee dit indirect doet, zo is ook de wil in het eerste geval materieel bepaald en dus onvrij en in het tweede richt hij zich naar die geestelijke instantie, die als hoogste norm geldt; dan is hij wel „in de wereld, maar niet van de wereld”. Is God hem de heilige wil, die heel de wereld winnen wil, met geweld of overreding, dan strijdt ook de gelovige een heilige oorlog voor de uitbreiding van het geloof. Is God de rechtvaardige, dan is dit zijn richtsnoer, is Hij de liefde, dan zal hij zich hierdoor laten leiden. Dit betekent niet, dat alle materiële voorschriften van de wet hierdoor vervallen; zij behouden hun grote waarde, ook daar waar men hogere waarden kent in de gerechtigheid, de trouw en de liefde, naar het woord uit het N.T., dat men „het ene doen en het andere niet laten kan”.

In de objectiverende structuur gaat het dus om die instantie, die, boven alle werkelijkheid verheven, richtlijnen geeft om de wil op een bepaalde wijze te vormen. Aan deze norm heeft alles zich te conformeren, en alleen als de wil, zijn egoïsme overwinnend, zich door de categorische imperatief laat gezeggen en vormen, is hij zuiver, omdat de norm niet aan de werkelijkheid ontleend is. De natuurlijke werkelijkheid is als zodanig altijd zedelijk neutraal en dus onzuiver, zij is zoals zij is, en kan op zich zelf alleen utilistisch en relativistisch als goed of slecht beoordeeld worden. Een utilistisch oordeel is steeds een theoretisch en nooit een zuiver ethisch oordeel, dat alleen van uit de norm denkbaar is, die een zedelijke maatstaf sui generis is. Daarom is de norm een mogelijkheid, een kans, die verwerkelijkt, maar even goed gemist kan worden; de mens kent hem als zedelijk wezen, omdat hij niet uitsluitend aan deze werkelijkheid gebonden is, doch ook in geestelijke vrijheid deel heeft aan de ideële, waarvan deze werkelijkheid een mogelijke, doch zeker niet de enig mogelijke verwerkelijking is.

Ook op dit gebied heeft men eindeloos gestreden over de aard van de norm, die zich als elk apriori niet bewijzen laat, omdat elk bewijs voor het objectiverende denken juist zulk een apriori vooronderstelt. Hier gaat het dus om iets, dat de mens wel geloven,

denken en erkennen, maar nooit kennen en begrijpen kan, om het absolute, bij de gratie waarvan al het betrekkelijke eerst mogelijk is. Hier heeft men dezelfde strijd als op het terrein van de theorie; aan de ene kant zij, die van oordeel zijn, dat elk apriori en dus ook de norm schijn is, illusie, camouflage of bedrog, omdat het in laatste instantie toch aan de ervaring ontleend moet zijn. Dan zijn plicht, geweten, zedelijkheid, categorische imperatief en de goddelijke wil niets dan de neerslag van de eeuwenoude traditie, overgeërfd cultuurbezit in het collectieve bewustzijn der mensheid, tot instinct van zelfbehoud geworden. Hierdoor is dan tevens verklaard, waarom men in de verschillende streken er zulke verschillende zedelijke opvattingen op na houdt, die allerm minst op de eenheid van het zedelijk bewustzijn wijzen.

Aan de andere zijde zal men volhouden, dat alle zeden en gewoonten, alle gebruiken en opvattingen tenslotte toch één aprioristische grondslag en kern hebben, die in deze vergankelijke wereld zich nooit geheel zuiver laat formuleren, evenmin als dit in de wetenschappelijke theorie mogelijk is. En al zijn de verschillen in de werkelijkheid ook in dit opzicht inderdaad bijzonder groot en talrijk, achter alle schuilt tenslotte de éne wil, goed en kwaad zuiver, als grootheden van een geheel eigen orde, te onderscheiden, welk onderscheid principieel nooit samenvalt met het relatieve van nuttig en schadelijk, aangenaam en onaangenaam, verstandig en onverstandig. Hoe zeer in de praktijk deze onderscheidingen ook vervlochten zijn en zullen blijven, voor de mens die over het zuiver oordeel des onderscheids beschikt, zijn gerechtigheid en onbaatzuchtigheid op zich zelf wel zeer zeldzaam, maar daarom niet minder evident. Hij kent de volstreckte waarde hiervan, zo goed als van het offer en de zelfverloochening, ook daar waar de geboden en voorschriften hierover niet spreken. Hier vindt de mens de zuivere zedelijkheid in goedheid, rechtvaardigheid en liefde, belangeloos en objectief, als een eigen zelfstandige werkelijkheid, als idee, die nooit ten volle aan de dag treedt en zich in steeds nieuwe vormen hult, maar die toch altijd weer zich openbaart.

Hij kan ook met Hegel de norm in de werkelijkheid zelf vinden, in de wet als de objectieve geest, die de mens kennen kan. Dit is de sfeer van de participerende structuur, waar willen en denken tenslotte één zijn evenals norm en werkelijkheid, omdat de werkelijkheid tenslotte zelf de enige norm is. Waar evenwel de objectiverende structuur overheerst, waar zijn en bewustzijn, verstand en wil, natuur en geest gescheiden blijven, is de norm slechts als denkbaarheid gegeven of als een genade in het geloof geschonken.

Dit laatste verschil heeft uiteraard zeer vergaande gevolgen, speciaal voor het mensentype en zijn levenshouding, maar hoe groot dit ook zijn mag, het is tenslotte minder groot dan tussen hen, die norm en werkelijkheid laten samenvallen en hen, die, op welke grond dan ook, een aprioristisch beginsel erkennen.

Godsdienst en zedelijkheid kunnen niet samenvallen, omdat het in de godsdienst om veel meer dan het zedelijk leven gaat, om verzoening, verlossing, wedergeboorte, genade, offer, gebed etc. en de normen slechts een goddelijke wetgever postuleren, zonder deze als door openbaring te kennen. Desondanks is de erkenning van de zedelijke norm van de objectiverende structuur in zoverre wezenlijk verwant met het geloof aan de goddelijke schepper als beide gelijkelijk tegenover de participerende structuur als apriori gelden, hetgeen het zedelijk leven in volstrekte zin eerst mogelijk maakt in de objectieve daad, die uit de goede wil voortvloeit. Zoals God in deze structuur meer heilige wil is dan cosmische macht, zo is ook de norm een dynamisch principe, en juist in deze dynamiek en in de principiële verhevenheid boven het gewone menselijk begrip ligt hun overeenkomst en hun gezamenlijk verschil met de participerende zedelijkheid, die noodwendig een relatief, statisch en theoretisch karakter draagt. God en de norm vragen beide allereerst geloof en erkenning, maar inzicht en wijsheid zijn nodig voor het kennen van de wereldwet en de levensgang, die de participerende mens volgen moet om als een goed mens te gelden.

Zoals goed in de objectiverende structuur een zaak van gezindheid is, zo is ook het kwaad dit. Slecht is al wat uiting is van een slechte wil, die zich zelf zoekt en door allerlei affecten en begeerten bepaald wordt in plaats van objectief te werk te gaan door de zedewet te gehoorzamen. Zoals er hier wezenlijk maar één deugd kan bestaan, nl. deze gehoorzaamheid en er maar Een volstrekt goed is, nl. God, zo is er ook één ondeugd, de ongehoorzaamheid, waaruit alles, de zelfzucht, de hoogmoed, de heerszucht en de misdaden waartoe deze leiden, voortvloeit. Hierin verloochent de mens zijn wezenlijke grond, zijn gebondenheid aan de bovenwereldse norm, die tevens zijn vrijheid in deze werkelijkheid betekent, door zich over te geven aan allerlei neigingen en begeerten. Deze ongehoorzaamheid kan gelden als de zonde tegen de geest, als de afval van God; hier gaat het niet om een verkeerd inzicht, een vergissing of een misleiding, maar om de verkeerde wil, de zonde, die op zich zelf onvergefelijk is. Dit kan tot de opvatting leiden, dat heel het mensdom zondig is, al gaat deze kwalificatie ook boven het zuiver zedelijke uit. Want geen

mens is uitsluitend zuiver van wil en gezindheid; elk heeft als natuurlijk en tijdelijk wezen ook deel aan die zelfzucht en hoogmoed, die de keerzijden zijn van de menselijke vrijheid, die als zodanig evenzeer vrijheid ten kwade als vrijheid ten goede is. Alleen in de onbewuste harmonie van het Paradijs kan de mens volstrekt goed zijn; heeft hij eenmaal het wezenlijk onderscheid leren kennen tussen goed en kwaad, dan zijn met deze bewustwording de vrijheid, de eenzaamheid, de schaamte, de zonde, de wroeging en het berouw, het geweten en de schuld in zijn leven gekomen als factoren, die alweer principieel van het inzicht verschillen, daar ze niet theoretisch, maar praktisch-dynamisch van aard zijn.

Het kwaad is hier als de kwade wil een onverklaarbaar, mysterieus iets, principieel verschillend van het asociale of het hoogmoedige, al openbaart het zich ook hierin. Evenals de goede wil en het goede is het een werkelijkheid van eigen orde, dat in zijn negativiteit een duister karakter heeft. Het is a.h.w. het absolute niets, dat zich in de misdaad met de vergankelijke werkelijkheid verbindt, zoals het positieve, goddelijke leven van de geest dit op zijn wijze in het goede doet. De verloochening van de goede wil is daarom het onvergefelijke verraad, dat door te kiezen voor het negatieve de angst oproept, die hier niet de vrees is voor die vele machten der overmachtige natuur, die alles vernietigen, maar, volgens de opvatting van Kierkegaard, de angst voor het ene niets, dat een absoluut karakter draagt en op het schuld- en zondebesef dat stempel drukt, dat het alleen in deze structuur heeft. Als de mens hieraan ten prooi gevallen is, als hij zich aan de duivel verkocht heeft, kan alleen de barmhartigheid en de genade van God hem verlossen. Het is dit absolute niets, dat sinds Heidegger en Sartre ook in de moderne, volstrekt gesaeculariseerde wijsbegeerte zulk een rol speelt, en dat scherp onderscheiden moet worden van het niets, bv. uit de Indische of Javaanse speculatie, dat niet deze absolute, maar een relatieve betekenis heeft.

In de objectiverende structuur is de mens vrij, en dus kan hij zich richten op zich zelf of op de ander, die hij als zijn naaste beschouwen kan. Het laatste doet hij niet uit zich zelf, maar gedwongen door het fatsoen en de publieke opinie of uit verstandelijk overleg óf hij doet het spontaan en uit plichtsbesef. Er bestaat van nature geen aanleiding het vreemde als het eigene te laten gelden, integendeel, van nature is al het vreemde het vijandige, dat inbreuk maakt op onze rechten. En deze natuurlijke afkeer of onverschilligheid is alleen volkomen te overwinnen als de mens

door een zeer krachtig motief gedreven wordt, dat hiertoe in staat is en de volkomen objectiviteit beoogt, uit eerbied voor het heilige, dat allen gelijkelijk verbindt. Daarom is in het N.T. de liefde voor de naaste onverbrekkelijk verbonden met de liefde voor God, die zonder elkaar onbestaanbaar zijn.

Een dergelijk motief, dat sterker is dan alle verstandelijk overleg, doet zich overal gelden waar goede mensen zijn en goede daden verricht worden, ook waar de participerende structuur overheerst. Bij alle gebondenheid aan de adat, de gemeenschap en de traditie, is deze vrijheid principieel overal mogelijk, omdat elk mens in principe aan beide structuren deel heeft. De mens kent een heilige orde, waarnaar hij zich richt, zodat ook zijn leven aan deze orde en regelmaat deel heeft; hierin schikt hij zich en zo bouwt hij een waardige levensstijl op, maar hiertegen kan hij ook in verzet komen en er mee breken. Dat is zonder meer onverstandig, want zijn eigen leven zal door deze opstandigheid gebroken worden; toch doet hij dit, omdat een ander, sterker motief zich met revolutionnair en profetisch gezag doet gelden: de wil tot verandering, omdat het oude niet meer als heilig, maar als onwaardig gezien wordt, dat niet zo behoeft en niet zo mag blijven, omdat het ook anders moet kunnen. Het geloof aan deze mogelijkheid en deze vrijheid, die de mens heeft te verwerkelijken, is zulk een revolutionnair motief, dat alle hervormers en profeten in de geschiedenis gedreven heeft zich niet meer bij de bestaande orde neer te leggen, niet te berusten, doch actief en dynamisch een nieuwe wereld te bouwen naar het ontwerp, dat van ideële mogelijkheid realiteit worden moet. Ook deze nieuwe orde zal eens oud zijn en verworpen worden, maar dit bewijst alleen de betrekkelijkheid van het menselijk inzicht en streven, dat in deze vergankelijke wereld nooit absoluut kan zijn. Absoluut is alleen de wil tot vernieuwing, die bepaald wordt door de idee of door de scheppende God, „die niet laat varen het werk, dat zijn hand begon.”

Omgekeerd zal er ook altijd wel besef zijn voor de waarde van het gegevene, de traditie, de collectiviteit en de bestaande orde op elk gebied der werkelijkheid, waar de objectiverende structuur overheerst. Hoe betrekkelijk dit misschien ook is, het is het noodzakelijke uitgangspunt voor alle hervorming en vernieuwing, terwijl de ervaring van vele geslachten er in tot uitdrukking komt. Al is het bestaande zeker niet de enige mogelijkheid, orde moet er altijd zijn waar leven is, en dus evenzeer een zekere traditie en stabiliteit en een steunen op het voorgeslacht, omdat de mens „van gisteren is en niets weet”.

In de praktijk bestaat de zedelijkheid inderdaad veelal uit het zich richten naar de bestaande moraal, en zelden is de persoonlijke gezindheid de doorslaggevende factor. Daarom schuilt er zoveel waarheid in de opvatting, dat de mens het product van de omstandigheden is, en dus van de bestaande orde, in elk opzicht, biologisch, sociologisch, economisch, historisch, psychologisch etc., en zo heeft de Marxist en de Freudiaan, de socioloog, de bioloog en de psychiater altijd zijn deel van gelijk.

Het is dus een eis van rechtvaardigheid bij de beoordeling van elk mens heel de bestaande orde in aanmerking te nemen, die hem voor een goed deel bepaalt. Want het aantal factoren, dat aanleg en karakter, aard en neigingen beïnvloedt, is even groot als het aantal verbanden waarin zijn leven is opgenomen: biologische, sociale, economische, metafysische en andere, en met dit alles heeft men rekening te houden wil men een rechtvaardig oordeel vellen. Uit deze participatie laat zich zeer veel causaal verklaren, dat hierdoor begrijpelijk en vergefelijk wordt.

Dit alles geldt ten volle en terecht zolang wij de mens zien van uit de participerende structuur, als onderdeel van een groot geheel, waarin hij opgenomen is en dat hem bepaalt. Als wij hem echter ook nog anders beoordelen, uit de objectiverende structuur, als vrij en verantwoordelijk mens, dan gelden al dergelijke verzachtende omstandigheden nog wel, maar toch op een betrekkelijke wijze, zolang hij althans als normaal beschouwd wordt. Want dan behoort hij als zodanig bepaalde normen te erkennen, die onder geen enkele omstandigheid opgeheven worden. En zo vraagt men in dit geval of hij hiervan is afgeweken, om zijn schuld te bepalen, die juist hierin bestaat, dat deze afwijking niet noodzakelijk was, doch veroorzaakt werd door een verkeerde keuze en beslissing. Het gaat hier niet om onbekendheid met de wet, die ieder geacht wordt te kennen, want van deze wet is niet de materiële inhoud de hoofdzaak, maar het formele beginsel der objectiviteit, dat er aan ten grondslag ligt. Behalve de Semietische godsdienstzin en de filosofie en de kunst van Hellas is het het Romeinse recht geweest, waarin juist dit rationele beginsel, gericht op de bescherming van het volk, tot heldere bewustheid is gekomen, dat zulk een geweldige invloed heeft uitgeoefend op de Westerse beschaving. En dit beginsel is niet allereerst van theoretische aard, als een product van het verstand, dat de mens zich door studie geheel en al eigen kan maken; het is primair ethisch en een factor van de wil, waarop het ook altijd weer een beroep doet.

Zo is de zedelijke mens, evenals de godsdienstige en de redelijke, gekenmerkt door de tweërlei structuur van zijn geest, die als

participerende en objectiverende elkaars correlaat zijn. Zoals er geen geloof in God mogelijk is tenzij Hij, door zich te openbaren, in een zeker verband treedt met de mensheid, en zoals de ware kennis niet tot stand komt buiten de ervaring der werkelijkheid om, zo verwerkelijkt ook de norm zich alleen in de werkelijkheid. Maar het is evenzeer zo, dat de mens deze werkelijkheid zelf als de heilige totaliteit ervaart, die hem tegelijk God, absolute waarheid en goedheid is. De werkelijkheid heeft dus een dubbele betekenis, een relatieve en een absolute, die echter op elkaar betrokken zijn, daar elk dualisme een zeker monisme en elk monisme een zeker dualisme veronderstelt.

Elke formele ethiek is daarom tevens min of meer materieel en omgekeerd, daar ze elkaars noodzakelijk complement zijn. Het formele behoeft inhoud en materie, en het materiële moet gevormd worden, waarbij alle vorm reeds een zekere inhoud veronderstelt evenals omgekeerd. Een te rigoureuze gezindheidsethiek vervalt licht tot een steriel formalisme, en een te sterk gerichte materiële ethiek dreigt altijd te verstarren in een dood traditionalisme, die elkaar zeer dicht kunnen naderen. Ook hier gaat het om die spanning, die het leven onderhoudt. Orde moet er zijn en gehandhaafd blijven, maar altijd ook dient ze kritisch beschouwd en voortdurend herzien te worden. Zo is er steeds spanning tussen de traditie en het verleden én de toekomst en de vernieuwing, die zich ook uit in de spanning tussen de generaties. En er zijn tijdperken in het mensenleven en in de geschiedenis, waarin of de conservatieve of de kritisch-revolutionnaire tendenties zich sterker doen gelden, al naar mate de geest meer gericht is op het werkelijke of op het mogelijke, op de realiteit of op het ideaal.

Dit betekent niet, dat met de objectiverende structuur per se een min of meer revolutionaire gezindheid gepaard gaat, want men kan zo zeer overtuigd zijn van het onvermogen van de mens iets werkelijk goeds tot stand te brengen, dat men alle neigingen tot hervorming als zondig verwerpt en slechts wacht op het laatste oordeel, waarmede God de wereld zal oordelen om daarna een nieuwe hemel en aarde te scheppen. Of men kan ook de huidige orde zozeer als eens en voor goed door God gegeven beschouwen, dat alle wijziging uit de boze is en men volstrekt anti-revolutionair wordt.

Juist van het Jodendom en het Christendom is echter in de geschiedenis een reformatisch, revolutionair, democratisch of humanitair streven uitgegaan, dat de beschaving sterk beïnvloed heeft en dit nog altijd doet. Een figuur als Marx is zonder de typisch Joods-profetische trekken, die bij hem in nauw verband

staan met de Kantiaanse gezindheidsethiek niet denkbaar, ook al blijft het waar, dat hij in zijn denken methodisch de banen van Hegel volgt. Uit dit samengaan is te verklaren, dat zowel het democratisch socialisme als het communisme zich op Marx beroepen.

Ook in de wereld van het Oosten treedt speciaal in deze eeuw op allerlei, zeer vaak revolutionnaire wijze de objectiverende structuur aan de dag, die door de verbreiding van Westerse ideeën tenzeerste gewekt en versterkt wordt. Dit betekent, dat men nu niets meer als eens en voor goed gegeven aanvaardt, maar dat men naar de rechtsgronden vraagt. En als het rechtsgevoel niet bevredigd kan worden, is er die critiek, dat verzet, die opstand, die zich in het binnenste, in de kleine kring van de familie of de gemeenschap en in de wereld op al die verschillende manieren uiten kan, die tezamen de ontwaking van het Oosten betekenen. Natuurlijk gaat dit samen met de maatschappelijke ontwikkeling en met diep ingrijpende wijzigingen in de sociale structuur. Want alleen een wereld die totaal gedynamiseerd wordt, kan waarlijk ontwaken en die zelfstandigheid opeisen, waarop zij haar recht kan doen gelden. Dit blijkt op alle terreinen, en zeker niet alleen in het politieke en het economische leven. Ook de kunst, de opvoeding, het huwelijksleven wordt hierdoor beïnvloed, evengoed als alle onderlinge verhoudingen er de weerslag van ondervinden. Bij dit alles gaat het om menselijk handelen en optreden, dat het object van het zedelijk oordeel is. Daarom is er ook op dit gebied twijfel en onzekerheid, onrust en verwarring, die onvermijdelijk zijn en hun tijd moeten hebben, maar die wellicht iets beter verstaan kunnen worden, zo men de gecompliceerdheid van alle zedelijk leven en van elk mens beter leert kennen.

Voor de ontwikkeling der democratie is meer nog dan een juiste verstandelijke ontwikkeling en goede voorlichting, de zedelijke vorming van de grootste betekenis. De democratie is toch geen organisatie, die men eens en voor goed inricht met algemeen kiesrecht en vele andere politieke en sociale maatregelen; veeleer is ze een ideale verhouding, die men steeds opnieuw moet trachten te benaderen, omdat er altijd grote weerstanden blijven, die haar bedreigen en ondermijnen. De democratische gezindheid moet levend gehouden worden, omdat ze geen natuurlijk gegeven is, maar als een verplichting beseft moet blijven. De mens beschouwt niet van nature zijn medemens als zijn gelijke en zijn naaste, wat toch de voorwaarde voor een werkelijke democratische gemeenschap is. Alle aandacht dient dus in de opvoeding gericht te zijn op het

wekken van dat plichtsbesef, waaruit de mens als sociaal wezen leven moet, hetgeen de erkenning van zekere normen met zich brengt, die nooit vanzelfsprekend aanvaard worden. Een zekere exactheid, tucht en strengheid is hiervoor nodig, die zoveel mogelijk gepaard moet gaan met de vrije ontplooiing van de persoonlijkheid. Dit vraagt van elk opvoeder een bepaald begrip van opvoeding, dat meer bevat dan het op zijn beloop laten van de natuurlijke ontwikkeling, en dus het kind te verwennen. In plaats hiervan dient het gewend te worden aan de onderscheiding van wat wel en niet zedelijk geoorloofd heten moet. Hierbij mag niet het oordeel van de groep beslissend zijn, maar dient juist dit collectieve en traditionele oordeel, dat zulk een macht heeft, beoordeeld te worden, opdat dit mede door de invloed van de enkeling tot een werkelijk zedelijk oordeel zal kunnen stijgen.

Ook in de rechtspraak, speciaal in het Oosten, bij de omzetting van het adatrecht in modern recht, moet dit proces een grote rol spelen. Wil dit werkelijk vooruitgang betekenen, dan zal dit recht in het bewustzijn van de dragers ervan moeten groeien, hetgeen alleen door de versterking van de objectiverende denkwijze en zedelijkheid mogelijk is ³⁾. Het zal dus in geen geval louter een formeel karakter mogen dragen, doch een uiting moeten zijn van die vrije persoonlijkheid, die bewust zijn plichten tegenover de gemeenschap erkent, waaraan het in zijn beste vorm ontsproten is. En het zal uiteraard met de politieke, economische, culturele en sociale ontwikkeling van de gemeenschap gelijke tred moeten houden, wil het werkelijk een reële functie vervullen en in het rechtsbewustzijn verankerd worden.

Bij dit alles zal men de principiële gelijkheid van elk mens moeten erkennen en zijn vrijheid en waardigheid eerbiedigen. Ook dit is geen natuurlijke levenshouding, zelfs niet onder de meest gunstige levensomstandigheden. Speciaal de huwelijksverhoudingen zullen hier een toetssteen kunnen zijn, met name de monogamie, die geheel en al berust op de erkenning van de menselijke persoonlijkheid, gelijkheid en vrijheid, ook ten aanzien van de vrouw.

Het spreekt van zelf, dat de sociale omstandigheden zo moeten zijn, dat een democratische gemeenschap mogelijk is, doordat er die orde heerst, die deze zedelijkheid dragen kan. Want dit blijft de grote waarheid van het participerende denken, speciaal op zedelijk gebied, dat de mens deel is van het geheel en voor een groot deel hierdoor bepaald wordt, en dus ook door de economische en sociale verhoudingen van de gemeenschap, waarin hij leeft. Deze moeten zo zijn, dat men aan de vijf eisen kan voldoen.

die Roosevelt als de basis voor een democratische gemeenschap geformuleerd heeft: 1. gelijkheid van kansen voor de jeugd en anderen; 2. werk voor hen die werken kunnen; 3. veiligheid en zekerheid voor hen die dit nodig hebben; 4. afschaffing van de voorrechten van enkele weinigen; en 5. behoud van burgerlijke vrijheden voor allen.

Geen organisatie of orde kan evenwel ooit zo straf zijn, dat ze ook niet misbruikt kan worden door hen, die altijd weer door persoonlijk of groepsegoïsme gedreven, hun zelfzuchtige doeleinden najagen, en zo is elke organisatie alleen dan waardevol als ze gedragen wordt door mensen, die door de goede geest bezielde zijn. Dit geldt niet alleen van het technisch-ambtelijk apparaat, dat ook goede wetten als die van Weimar kan saboteren en vernietigen, maar van alle leden van de gemeenschap, die tezamen de verantwoordelijkheid dragen voor het peil van de samenleving. Een juiste organisatie en een juist gemeenschapsbesef is onmisbaar, doch voor alles de erkenning van bepaalde zedelijke normen. Zulk een normbesef ontstaat niet van zelf, al is het speciaal in een dynamische wereld volstrekt onmisbaar, wil deze stand kunnen houden. In een statische maatschappij vervult de traditie deze taak op haar wijze, al betekent dit ook het handhaven van allerlei van oudsher bestaande misstanden, die indruisen tegen de idee van gelijkheid en vrijheid. In een wereld, die deze echter erkent en waar maken wil, op alle gebied, en die bovendien door de technische ontwikkeling in een voortdurend proces begrepen is, kan de traditie, hoe onmisbaar ook in zeker opzicht, deze rol niet meer vervullen. Daarom moet het besef, dat de mens terwille van de democratische gemeenschap zijn plichten heeft, altijd weer hernieuwd en bevestigd worden, wil deze democratie het leven dragen en beheersen. Ook de organen, die hieraan medewerken, de school en de pers, de radio en de film moeten onder de invloed staan van een democratische overheid, die principieel de vrijheid en à fortiori de geestelijke vrijheid erkent, maar die het zijn plicht weet het algemeen belang primair te stellen, zodat zij de economische machten niet volstrekt op hun beloop kan laten om eigen belang te dienen. Het geloof aan de zegen, die het vrije spel, in het bijzonder der economische krachten, automatisch voortbrengt, is geen democratisch geloof, doch een zeer voorlopige ideologie van de dictatuur en nauw verwant aan het recht van de sterkste, dat elk normbesef en ook dit vrije spel zelf zo spoedig mogelijk opruimt als het niet nuttig meer is.

Hoe en wie de zedelijke mens is, blijkt dus van grote betekenis. Wil hij vrij en zelfstandig leven in een menselijke gemeenschap,

dan zal hij zich ook in zijn zedelijke opvattingen niet geheel door de werkelijkheid buiten zich mogen laten bepalen; hij heeft mede als uitgangspunt voor theorie en praktijk de objectieve norm te erkennen, onverschillig of hij deze ziet als apriori of als goddelijke wil. Juist als onderdeel der cosmische werkelijkheid heeft de mens zich op de menselijke gemeenschap te richten, waarin niet allereerst de macht, maar de idee van de persoonlijkheid en het recht zal moeten heersen, die deze macht op de juiste wijze gebruikt om zijn wil te verwerkelijken. Macht zonder recht is willekeur en dictatuur en betekent onvrijheid en ongelijkheid, maar recht zonder macht is onwerkelijk en onmachtig. Ook hier heeft het om de correlatie en de verbinding van beide structuren te gaan: de mens die van nature gemeenschapswezen is, heeft dit natuurlijk-sociale besef te zuiveren door de polen van het menselijk wezen: traditie en vernieuwing, macht en recht, inzicht en wil, gemeenschap en persoonlijkheid, natuur en geest, neiging en plicht op de juiste wijze in een levende spanning te verbinden, waarin zowel rationele als irrationele momenten een rol spelen.

Waar de mens zoekt naar orde, samenhang en verband, waar hij normen erkent en het eindige in schoonheid vereeuwigen wil, is dit alles slechts mogelijk door het geloof aan en de erkenning van het volstrekte, dat daarom nog geen godsdienstig geloof behoeft te zijn, doch ook bestaan kan in de erkenning van de absolute van de normen van waarheid, gerechtigheid en schoonheid. Godsdienstig is het eerst dan, als de mens het heilige kent als goddelijke openbaring in de natuur, de wet, het heilige boek of in de persoon van Christus.

Dat al het menselijke juist door zijn relatie tot het eeuwige, bovenmenselijke, heilige, eindig en betrekkelijk is, is een besef, dat in de democratische samenleving onmisbaar moet heten. Voor de erkenning van de vrijheid en de gelijkheid toch is die verdraagzaamheid onmisbaar, die een zeer bepaalde relativiteit inhoudt. En juist de dualistische structuur stelt op haar wijze dit besef centraal, met al de spanningen, die dit met zich brengt.

Even sterk poneert de andere structuur het even onmisbare besef van de onderlinge verbondenheid van al het levende, dat als blijvende grondslag voor elke gemeenschap dienst doen moet en tevens als noodwendig tegenwicht tegen alle individualistische tendenties, die het altijd om de macht en nooit om het recht gaat. Juist voor een democratische gemeenschap is de polaire verhouding van deze beide structuren van bijzonder belang, want geen waarlijk gemeenschapsleven is denkbaar zonder een diep besef

van de alomvattende solidariteit. Als er te veel nadruk valt op de individuele vrijheid, maakt dit gemeenschapsbesef plaats voor dat individualisme, dat de democratie in de geschiedenis van de laatste eeuwen al te zeer heeft ondermijnd. En dit individualisme bereidt de bodem voor het collectivisme, dat als dictatuur op opheffing van alle democratie is.

Met een levend gemeenschapsbesef dient dus een kritisch besef gepaard te gaan, dat voortdurend de waakzaamheid betracht. Dit heeft zijn profetisch protest te doen horen als dit nodig is, ook waar het de materiële goederen betreft. Want als alles relatief is, zijn dit ook de aanspraken, die de mens op het aardse bezit doet gelden. Zo is in het O.T. de aarde en haar volheid „des Heren”, waarover de mens slechts het beschikkingsrecht heeft, dat hij rechtvaardig uitoefenen moet, en waarvoor hij verantwoordelijk gesteld wordt. Liefdadigheid, hoe goed op zich zelf ook, is hier dus misplaatst, waar de mens recht heeft op arbeid en loon, en juist deze opvattingen hebben een zedelijk-godsdienstige grondslag, naar bv. uit de democratische instellingen van het oude Israël met zijn Sabbath- en Jubeljaar blijkt.

VIERDE HOOFDSTUK

DE HISTORISCH-SOCIALE MENS

DE geschiedenis is de geestelijke vorm, waarin een cultuur zich rekenschap geeft van haar verleden", aldus Huizinga in zijn bekende, uiteraard niet onaangevochten gebleven definitie van de geschiedenis. Als de mens zich rekenschap geeft van het verleden, is ook hier weer diepgaand verschil van opvatting mogelijk, naar reeds blijkt uit het feit, dat de erkenning van de geschiedenis zelf als wetenschap nog van betrekkelijk jonge datum is. Dit verschil is in hoofdzaak te herleiden tot het antwoord, dat men geeft op de principiële vraag: bepaalt de werkelijkheid de mens of omgekeerd de mens de werkelijkheid, waarbij hun onderlinge verhouding weer van primaire betekenis is. Het uitgangspunt van de anthropologie is hier wel bijzonder belangrijk, nu de mens over zijn voorgangers oordeelt, die hij ver boven zich en de tijdgenoot stellen of slechts als voorlopers beschouwen kan, die de tegenwoordige cultuur mede hebben helpen voorbereiden.

De vraag: bepaalt de mens de werkelijkheid of omgekeerd, is wezenlijk verwant met de godsdienstige, kennistheoretische en zedelijke: zijn God, waarheid en zedelijkheid identiek met de totaliteit, waarmee de mens zich kan vereenzelvigen, die hij volgt in zijn riten, zijn denken en zijn doen, en die hem als onderdeel hiervan geheel bepaalt, of bepaalt God juist deze vergankelijke werkelijkheid als de Schepper, zoals de mens op zijn beurt en zijn wijze in de wetenschap, de zedelijkheid en de kunst bepaalt wat waar, goed en schoon is? Is kennen een afbeelden der werkelijkheid en het zedelijk handelen een volgen van de bekende weg, dan is ook de geschiedenis het verhaal van de gang van de mensheid, zoals deze zich als onderdeel der cosmische werkelijkheid voltrekt. De geschiedenis kan hier niets anders zijn dan het verslag van het gebeuren, dat zich niet mechanisch-causaal, maar in een organische ontwikkeling voltrekt, en dus met alle smartelijke en blijde verrassingen en spelen, die nu eenmaal aan de natuur en het lot eigen zijn. Want de natuur is eindeloos vrucht-

baar, overdadig en speels evenals meedogenloos vernietigend en onbarmhartig.

Het natuurlijk verloop van zaken, waarin zeer verschillende machten zich als de richting gevende en overheersende kunnen doen gelden, bepaalt hier de mens en zijn rol, die hij in de wereld speelt, en het is de mythe, de legende en het wezenlijk mythische geschiedverhaal, die hiervan getuigen.

De mens kan zich echter ook objectief tegenover het gebeuren en de tijd stellen; dan schrijft hij de geschiedenis zoals hij de wetenschap en de zedelijkheid schept, door uit eigen kracht vorm te geven aan wat hij in de ervaring als gegeven aantreft, in het verleden, de buitenwereld en het eigen innerlijk. Nu wordt de geschiedenis het verhaal van de belangrijke figuren, die door hun inzicht en hun wil de omstandigheden dwongen en de zaken naar hun hand zetten, zoals God eens naar zijn souvereine wil de tijd en de wereld schiep.

Hier gaat het om de persoonlijkheden, niet als bijzondere spellingen der natuur, als wonderkinderen of als incarnaties van Goden, maar als mensen, die door eigen initiatief, inzicht en wil, zij het ook veelal bij de gratie Gods, tot zeer bijzondere prestaties in staat bleken, tot heil van de gemeenschap, waarvan zij de leiders waren. Zij aanvaardden de gegeven orde van zaken niet, maar offeren alles op en zetten alles in om hun doeleinden te verwezenlijken, onverschillig of dit bepaalde idealen of zuiver persoonlijke belangen zijn.

Waar men ook van uitgaat, in wezen gaat men steeds én van de werkelijkheid én van de mens uit, en geeft men zich bij de beschouwing van het verleden rekenschap van hun wisselwerking. Altijd bevindt de mens zich in een gegeven situatie, waarvan hij iets maken moet. Hoe verschillend men hier het accent ook leggen kan, de geschiedenis is het verhaal van de lotgevallen van een bepaalde gemeenschap of een staat, en de leiders hiervan treden in de mythe en de geschiedenis op de voorgrond voorzover zij het lot hiervan hebben beïnvloed.

Ook de enkeling heeft zijn geschiedenis, die echter in de literatuur, in de roman, de lyriek, het drama en het epos behandeld wordt. Voor de geschiedenis blijft de groep centraal, die door de vorst gerepresenteerd wordt, zodat zich in zijn lot dat van zijn volk weerspiegelt. Gaat het hem goed, dan is hij een goed vorst, want er heerst vrede en welvaart. Heeft hij tegenslag en rampen te verduren, dan lijdt ook het volk onder deze rampspoeden en geldt hij als een slecht vorst, zodat de mens zeer lang schuil gaat

achter de dignitaris, hetgeen niet alleen voor de mythische, maar voor alle geschiedschrijving geldt.

De mythe is het verhaal van een levende, machtige werkelijkheid, en daarom zelf ook zulk een stuk werkelijkheid, waarmee men behoedzaam moet omgaan, en die men alleen bij bijzondere omstandigheden en onder bepaalde voorzorgen verhalen of uitbeelden mag. Want de mythe is tenslotte een openbaring, eens door goddelijke figuren aan het vrome voorgeslacht geschonken, en als zodanig is zij een heilig bezit van de gehele gemeenschap. Zij heeft niet allereerst een theoretische betekenis als het verhaal van het ontstaan van de wereld, de dood, de mens en allerlei cultuurgoederen; zij is voornamelijk praktisch van bijzonder belang, omdat de gehele cultuur en het leven hierin a.h.w. gefundeerd zijn, zodat het voortbestaan van de cosmische en de menselijke orde van de juiste herinnering hieraan afhankelijk is. Alle menselijk bedrijf, alle riten en de cultuur vinden hun sanctie immers in de mythe, waardoor alles zijn plaats in het geheel kent. Alles ligt hierin vast, en bij belangrijke gebeurtenissen wordt daarom teruggegrepen op het oergebeuren, waarvan alles tenslotte slechts een replek en herhaling is. Was het dit niet, dan zou het volkomen ongegrond in de lucht hangen, geen enkel effect hebben en feitelijk onmogelijk zijn. In de mythe en het mythisch geschiedverhaal vindt de werkelijkheid zijn garantie en fundament, en daarom is zij van fundamenteel belang en speelt zo'n grote rol, hetgeen ten nauwste samenhangt met het wezen van de statische, geheel op het verleden gerichte maatschappij.

Waar alles wat van belang is, in het verleden geschied is en wat nog gebeuren zal a.h.w. reeds vastligt, omdat het zo al niet causaal, dan toch organisch bepaald is, kan nooit iets wezenlijk nieuws plaats grijpen. Dan komt het er op aan te weten, hoe in de cosmische orde de menselijke cultuur vervat en tot stand gekomen is, omdat men hierdoor alleen weten kan hoe deze gehandhaafd moet worden. Men moet de riten verrichten zoals de goddelijke macht, die ze eens aan de mensheid bracht, ze verrichtte, en dit geldt eveneens voor de landbouw, de techniek, de kunst, de sociale organisatie en het economische leven. Dit zijn tenslotte alle goddelijke instellingen evenals de op- en ondergang van zon en maan, de wisseling der getijden en dergelijke. Bij dit alles is het menselijk leven ten nauwste betrokken, zodat de mens ook hiervoor een zekere verantwoordelijkheid draagt, die tot uiting komt in de verplichting bepaalde offers te brengen. Deze versterken de cosmische orde en verzekeren de overwinning bij allerlei

critieke momenten, bv. maansverduisteringen, als de destructieve factoren, die mede deel van het geheel uitmaken, de overhand dreigen te behalen. Heel de cosmos is tenslotte in een eindeloze cirkelgang vervat van geboorte en dood, dag en nacht en wat er verder voor visselingen zijn in seizoenen en getijden, tijdperken, episoden en perioden. En van de juiste voortgang en circulatie hiervan hangt tenslotte alles af, daar het leven zich alleen in deze orde bestendigen kan.

Hiervoor zijn de leiders der gemeenschap verantwoordelijk, de priester, die de offers brengen moet en de vorst, die eveneens zijn rituele verplichtingen heeft, maar die ook verder het leven der gemeenschap leiden moet door recht te spreken en andere functies te vervullen, waaronder niet zelden het genezen van zieken valt. Bij een ordelijk verloop van zaken heerst er welvaart en voorspoed, maar stukt het ergens, maakt men ernstige fouten bv. in de huwelijksregeling of in het economische leven, dan wordt hierdoor het cosmische en sociale organisme verstoord en dient men naar de oorzaken hiervan langs allerlei wegen een onderzoek in te stellen, opdat bv. door offers het evenwicht hersteld kan worden.

Heel de cultuur, de godsdienstige, maar ook de sociale, vindt haar sanctie in de mythe, die niet alleen het verleden, maar ook het heden en de toekomst bepaalt en de handelingen beheerst. Dit betekent niet, dat ze alle ontwikkeling onmogelijk maakt en de gemeenschap in een star conservatisme bindt, want een dergelijke volstrekt statische gemeenschap bestaat niet. Elke groep toch heeft wel zekere verbindingen met andere en dus is er ook altijd wel enige overdracht en overname van cultuurgoederen en onderlinge beïnvloeding. Als dit gebeurt, wordt het echter toch ook mythisch verantwoord, want op de duur krijgen alle nieuwe elementen hun plaats in de mythe, hetgeen evenzeer met die menselijke uitvindingen het geval is, die de mens langs de weg der ervaring doet.

Waar historische documenten in moderne zin ontbreken, vervangt de mythe de geschiedenis, daar alle belangrijke gebeurtenissen in een mythisch kader hun plaats vinden. Zij is dan geschiedenis van een eigen soort, overeenkomstig de geestelijke structuur, die op haar wijze alle gebeuren zich ziet voltrekken. Evenmin als bij de wetenschap en de zedelijkheid komt het hier in de eerste plaats aan op het hoe, waar, wanneer en waarom, op de exacte en objectieve bepaling van oorzaak, plaats, tijd en motief; het gaat om het wat, om het feit zelf dat direct van belang is voor de gehele gemeenschap. Hier wordt de wetenschap niet

terwille van zich zelf beoefend en dus ook de geschiedenis niet, maar ze blijven verbonden met het directe levensbelang van de gemeenschap. Dat iets gebeurd is, blijft hoofdzaak, de datum waarop dit plaats vond, die in de gewone geschiedenis zo belangrijk is, wordt niet exact vermeld, daar men zich met een vage aanduiding: eens, in de voortijd of op andere wijze met gefingeerde getallen tevreden stelt. Ook vraagt men niet naar de reden waarom iets gebeurt of hoe de toestand voordien was: het feit, dat de wereld ontstond uit iets anders, de dood optrad, de mens leerde zich te kleden, te voeden en het land te bebouwen of dat een bepaalde dynastie de troon beklom, is op zich zelf volkomen voldoende. Het gaat hier altijd om de meest essentiële dingen, waardoor het leven in stand blijft en niet om bijkomstigheden; het is het essentiële dat het leven bepaalt, ook van de mens als onzelfstandig onderdeel van de totaliteit. Zelfs de hoogstgeplaatste, de vorst, is dit, al neemt hij in de hiërarchische ordening een belangrijke plaats in en geldt hij als heilig en met bijzondere macht begaafd. Dit is echter geen persoonlijke verdienste, zoals het van een berg of een boom geen eigen verdienste is dat men hen om hun bijzondere vorm of kracht als heilig vereert.

Beschouwt men de vorst als heilig, dan is dit geheel te verklaren uit het feit, dat hij zoals de Japanse keizer van goddelijke afstamming is; of hij geldt als de incarnatie van Wisnoe of Sjiwa, zoals in India en op Java, of zoals in vele primitieve stammen, als de zonnegod ¹⁾. Hieraan ontleen zij hun bijzondere positie en hun voorrechten, hieraan danken zij, dat hun namen bewaard blijven en de herinnering aan hun persoon levendig, alsmede aan hun bijzettingenbeelden, die op Java niet zelden godenbeelden zijn met de individuele gelaatstreken van de overledene. Dit is een typisch mytische uiting: het individu staat niet op zich zelf, maar is opgenomen in een goddelijk geheel, en dit is voor heel dit denken voorbeeldig. Tenslotte heeft alles zijn plaats in een heilig verband, ook de gang van zaken in de menselijke gemeenschap. In de tijd verloopt alles en alles wordt hierdoor bepaald. Maar dit verloop zelf ligt vast, zij het ook niet mechanisch: het is de cyclische gang der natuur, de oneindige cirkelloop met de periodieke afwisseling van ondergang en opgang, dood en herrijzenis. Dus ligt ook de wereldgeschiedenis vast als die der wereldtijdperken, die elk een eigen karakter dragen, dat van elk volgend weer kwalitatief minder is dan van het voorafgaande, omdat het verleden het betere is, zoals bv. in de Indische, Javaanse en Balische speculatie der Yuga's is uitgewerkt ²⁾. Elk tijdperk gaat tenslotte onder, doch hieruit ontstaat weer een andere periode, waarbij deze overgang

zich als iedere overgang door allerlei crisisverschijnselen kenmerkt. Elke overgang, elke passage is een doorgang door de dood, is een bevrijding en tegelijk een nieuwe binding, en dus een critieke episode, waarbij bijzondere maatregelen nodig zijn evenals dit o.a. bij de geboorte, het huwelijk en de dood van de enkele mens het geval is.

Elk mens heeft zijn geschiedenis met zijn hoogte- en dieptepunten, maar ook elke gemeenschap, ook de wereld heeft deze. Wezenlijk is dit alles het cosmisches gebeuren, dat zich in een eindeloze beweging voltrekt in het lot van de enkeling, het volk en de wereld. Evenals er zich in de natuur soms merkwaardige verschijnselen voordoen, die als bepaalde tekenen verstaan worden, allerlei wonderlijke spelingen van de natuur, het ontspringen van bronnen, de geboorte van mensen of dieren met vreemde afwijkingen etc., zo kunnen er onder de mensen bijzondere figuren naar voren komen, die een belangrijke rol spelen. Zij zijn het echter niet zelf, het is de bijzondere macht, die zich in hen openbaart, die aller aandacht trekt en in alle historisch gebeuren aan de dag treedt.

Alle gebeuren meet men met een cosmisches-materiële maatstaf: het is niet de vraag of de vorst persoonlijk goed, rechtvaardig en actief is; het gaat er uitsluitend om of er vrede en rust heerst, of er geen hongersnood en ziekte is of enige andere ramp, die er op wijst dat de cosmische harmonie verstoord werd. Het gaat hier nooit in de eerste plaats om de persoonlijkheid, maar om het wezen van de vorst, die door zijn zijn automatisch zegen verbreidt als hij de rechte man op de rechte plaats is. Hij is het centrum, de navel, de spijker der aarde, die als het zelf rustend middelpunt alles beheerst en bijeen houdt; hij representeert de zon in het zenith, die zelf bewegingloos alles verlicht, terwijl het verder van secundair belang is wat hij denkt of doet. Natuurlijk kan hij door een usurpator in een paleisrevolutie van zijn troon worden gestoten, maar in het succes van zulk een staatsgreep ligt tevens de rechtvaardiging en legitimatie ervan in deze pragmatische beschouwingswijze. Was de vorst de juiste man, dan was hierdoor de kans van slagen voor de tegenstander nihil geweest en was deze aan zijn hoogmoed te gronde gegaan. Want het lot is altijd rechtvaardig, dat zich onverbiddelijk voltrekt, daar het de cosmische wereldloop zelf is.

Mythe en geschiedenis vallen samen, waar het lot alles bepaalt en de mens hiertegen onmachtig is. Alles komt hier op zijn tijd en gaat zoals het gaan moet in een immanente ontwikkeling, waarin elk mens zijn rol toebedeeld krijgt, in verband met zijn alweer

cosmisch bepaalde positie en aard. Ook daar waar de vorstengeslachten met name bekend zijn, gaat het niet allereerst om karakter en persoonlijkheid, al behoeven deze zeker niet ontbroken te hebben, maar blijft het bij de vermelding van de naam en de belangrijkste feiten. Zelfs waar er wel biografische en psychologische bijzonderheden vermeld worden, zijn het in de regel de vaste kenmerken, die elk vorst traditioneel toekomen. En zo is de mythische geschiedenis tenslotte het groots en eentonig verhaal van de onvermijdelijke opgang en ondergang, van het stijgen en verzinken van wereldtijdperken, vorstendommen, stammen, geslachten en enkelingen, waarin in een oneindige cirkelgang alle cosmische leven zich voltrekt.

In het leven zelf is de zin of de zinloosheid van dit alles gelegen, waaruit merkwaardige toppen zich verheffen, die in de vorm van grootse cultuurmonumenten nog steeds van de kunstzin en de macht van hun scheppers getuigenis afleggen. Dit zijn de pyramiden en tempels, literaire werken en andere producten, waarmee eens grote heersers hun macht en prestige bevestigden en de hoogte van hun naam wilden vereeuwigen. Dit is ook het doel van de Javaanse historische kronieken, die echter wezenlijk mythisch blijven, omdat de cosmische werkelijkheid hier centraal blijft; ook al komen er merkwaardige persoonlijkheden naar voren, die tonen door hun invloed en optreden meer te zijn dan enkel exponent der werkelijkheid.

Als men zich evenals in de mythe in de geschiedenis, die voor het objectiverende denken karakteristiek is, van het verleden rekenschap geeft, betekent dit allereerst, dat men zich hier kritisch-objectief tegenover plaatst. Men wil een zo grondig mogelijk inzicht hebben in het gebeuren door de hoofdfiguren en factoren ervan te leren kennen en de feiten vast te stellen en te analyseren, om de betekenis en de waarde ervan te kunnen verstaan. Hier gaat het dus niet als in de mythe om een eens en voor goed geopenbaarde absolute waarheid, maar om de reconstructie, het opnieuw doen herleven van het verleden, waarbij men de zin van het gebeuren tracht te begrijpen. Omdat ook deze wetenschap menselijke wetenschap is, draagt hij in tegenstelling tot de mythe een relatief karakter. De mens is, ook als hij zich met de geschiedenis bezig houdt, mens, en zelf tijdelijk, historisch bepaald, zodat zijn kijk op het verleden een zeker perspectief heeft, dat noodwendig verschilt van dat van het voorgeslacht en het nageslacht, dat met een andere distantie het verleden beschouwd heeft en beschouwen

zal. Alles toch is aan verandering onderhevig, ook de structuur van de menselijke geest, die zich met de ervaring en de wetenschap wijzigt, zodat de mens juist door zijn gericht zijn op de toekomst, altijd leeft in een „onvoltooid en onvoltooibaar” verleden. De subjectieve factor speelt ook hier onvermijdelijk een grote rol evenals in de wetenschap, waar ieder zich zelfstandig zijn kennis verwerven moet door deze van de grondbeginselen af op te bouwen, en in de zedelijkheid, waar elk mens zelf zijn beslissing te nemen heeft. Dit alles betekent allerm minst, dat men hierdoor aan het subjectivisme overgeleverd is, want evenals in de wetenschap en de zedelijkheid streeft men ook hier bewust naar de hoogste mate van objectiviteit. Daarvoor zoekt men naar de meest objectieve ordeningsmiddelen, de historische categorieën, die wezenlijk verschillen van die, waarmee de natuurwetenschap werkt, daar ze zich niet op de anorganische, maar op de zoveel gecompliceerder menselijke werkelijkheid moeten richten.

Naast de datering is de vraag naar de factoren, die een historische ontwikkeling bepaald hebben, van de grootste betekenis, daar men deze zeer verschillend kan waarderen. Beschouwt men als zodanig uitsluitend natuurlijke factoren als het ras, het landschap of de materiële basis en de economische verhoudingen, die zich alle onverbiddelijk in een eigen, immanente ontwikkeling doen gelden en de gang van zaken volkomen beheersen, dan draagt ook de moderne geschiedenis van een Spengler, een Nietzsche, een Rosenberg, een Th. Lessing, een Hegel of in sommige vormen van het Marxisme, een mythisch karakter als een uiting van de participerende structuur. Hier is de mens geen vrij en zelfstandig wezen, maar het product van zekere machten en omstandigheden, die alles bepalen. Ook kunstwerken en uitvindingen gelden pas secundair als persoonlijke prestaties, omdat ze wezenlijk de exponent van de tijdsomstandigheden zijn, waaraan de mens geheel onderworpen is.

Beschouwt men evenwel de factoren, die de gebeurtenissen bepalen, als van wezenlijk persoonlijke aard, dan drukt de mens, als drager van de geest, zijn stempel op de geschiedenis van zijn volk en de wereld. Als enkeling en persoonlijkheid plaatst hij zich boven de omstandigheden; hij zet zijn wil door en legt deze op aan de werkelijkheid, hij verwerkelijkt zijn ideeën en plannen in strijd met de tegenwerkende machten, omdat hij zich in principe vrij en onafhankelijk weet van de situatie, die hij beheersen wil.

Schrijft men uit dit gezichtspunt geschiedenis, dan gaat het er om op de juiste wijze de betekenis van zulke leiders, hun motieven en doeleinden, hun tactiek en hun succes te verstaan en te beoordelen.

De omstandigheden van allerlei aard mogen hierbij zeker niet verwaarloosd worden, daar zij een grens stellen aan de menselijke wil, aan zijn plannen en mogelijkheden, zijn begeerten en idealen. De mens kan ook het onmogelijke willen, maar de werkelijkheid corrigeert hem altijd door zijn falen en niet zelden komt hij heel ergens anders dan zijn bedoeling was. De politiek, — en deze geschiedenis is vooral politieke geschiedenis, — is echter de kunst van het mogelijke, waarbij, met een beeld van Schopenhauer, de kaarten wel gegeven zijn en vastliggen, maar de ene mens, door zijn inzicht, combinatievermogen, vaardigheid, bluf of veine, er heel wat meer uit haalt dan de ander. Deze politiek beïnvloedt ten eerste het lot van volken en staten; hij weerspiegelt de machtsverhoudingen en neemt zodoende in de geschiedenis de grootste plaats in.

Wel kan men in tegenstelling tot de mythe, die zich beperkt tot wat voor het zelfbehoud van de stam essentieel is, ook de geschiedenis schrijven van de kunst, de wetenschap, de techniek, de mode, de godsdienst, de economische ontwikkeling en alle levensgebieden, die mede op de politiek een min of meer grote invloed uitoefenen; de ontwikkeling van de gemeenschap als zodanig wordt echter bepaald door de politieke verhoudingen, die dus in hun verloop bestudeerd moeten worden, waarbij op de leidende figuren de nadruk valt.

Heeft men in de onderlinge verhoudingen een behoorlijk inzicht, dan kan men de feiten en personen beoordelen. In de mythe is voor zulk een oordeel uiteraard geen plaats, want daar gaat het enkel om machten en feiten, die zijn zoals ze zijn moeten. Waar men echter de mens verantwoordelijk stelt voor zijn daden en voor wat hij voor de gemeenschap bereikt, omdat men hem als een vrij mens beschouwt, daar geldt zulk een oordeel wel, ook al laat men alle verzachtende omstandigheden ten volle gelden. Als de mens zelf de geschiedenis maakt, heeft hij ook rekenschap te geven van zijn daden, van de waarde zijner ideeën, van de keuze zijner middelen en van de mate waarin hij zijn doel bereikt heeft. Want hier stelt de mens zich een doel in tegenstelling tot de mythe, waarin alleen de handhaving van de gegeven orde het doel kan zijn, die een hiërarchische orde is en geen rechtsorde, die nooit vanzelf bestaan blijft.

Daarom is de vorst hier zulk een geheel andere figuur dan in de participerende structuur: hij is niet meer de incarnatie of de afstammeling van een God, maar in principe gelijkwaardig aan elk ander mens. Wel blijkt uit zijn leven, dat God, die in wezen de enige rechtmatige heerser is, hem voor zijn hoge taak, de leiding van zijn

volk, in het bijzonder verkoor; een taak, die hij blijvend vervult en die ook door zijn nageslacht voortgezet kan worden. Het voorbeeld van deze opvatting van het koningschap heeft men in het Westen altijd gevonden in de grote vorsten van het Oude Testament, onder wie de nationale eenheid werkelijkheid werd: Saul, David en Salomo. Zij waren zeker geen heiligen en evenmin absolute heersers als zovele Oosterse despoten; hun macht was principieel beperkt, zowel door de grote invloed der geestelijke leiders, de profeten, als door het volk zelf, waarvan zij allereerst de vrijheid en de rechten hadden te beschermen en te eerbiedigen. Deze rechten hebben, zij het onder veel strijd, in de geschiedenis van het Westen voor steeds groter groepen geldigheid gekregen en hun neerslag gevonden in de grondwet, waaraan ook de vorst onderworpen is en die hij te handhaven heeft, zoals hij bij zijn troonsbestijging bezweert. Deze is dus de hoogste instantie, waaraan allen gelijkelijk onderworpen zijn. Houdt hij zich hieraan, dan is zijn gezag in beginsel onwankelbaar en geen paleisrevolutie of intrige kan zijn positie ondermijnen. Niet van het uiterlijk succes van zijn bewind hangt deze af, maar van zijn gezindheid en trouw aan de constitutionele wetten en instellingen. Bezit hij voorrechten, dan zijn deze ook hierin vastgelegd, zodat alle willekeur en alle absolutisme in beginsel uitgesloten is ¹⁾.

Zijn macht is principieel beperkt, maar zijn positie des te hechter gefundeerd, zolang men in hem de vorst ziet, die tenslotte niet uit eigen macht, maar bij de gratie Gods regeert. Dit heeft allereerst voor hem zelf bepaalde gevolgen, daar het hem zekere verplichtingen oplegt, die tegenover zekere rechten staan. Zoals de mens in de wetenschap en de zedelijkheid het apriori kent, dat een absoluut karakter draagt, zo heeft ook dit koningschap een absoluut fundament, en dus is de vorst onafzetbaar. Maar al is dit het geval, toch kan de mens alles misbruiken. Verloochent de vorst zijn plicht en eigent hij zich de absolute macht toe, dan is daardoor de band met zijn volk verbroken en kan de revolutie optreden, waartoe de mens van nature niet snel geneigd is, zoals o.a. de Franse revolutie leren kan. Juist door de macht te verabsoluteren, verkracht hij het recht en ondergraaft zijn eigen positie, zoals hij door de werkelijkheid te verabsoluteren zich die absolute kennis verwerft, die naar het besef van de objectiverende structuur evenzeer een usurpatie is.

Het spreekt wel van zelf dat men hier van de vorst nog wat meer verwacht dan enkel zijn trouw aan de wet: ook het persoonlijk initiatief op allerlei gebied versterkt de positie van de kroon, zolang dit tenminste objectief, boven de partijen, op het algemeen

welzijn gericht blijft. In een dynamische maatschappij past geen vorst, die alleen door zijn zijn automatisch het welzijn zou garanderen, al blijft hij een belangrijke, stabiliserende factor in het geheel, dat hij als eenheid representeert. Hierin komt hij overeen met de vorst van het eerste type: beide vertegenwoordigen hun volk, de een met absolute macht, de ander met een door het recht van het volk en de volksvertegenwoordiging principieel beperkte macht, wiens roeping het is de eerste dienaar van de staat te zijn. Het geheel, dat hij hier vertegenwoordigt, is een dynamisch geheel, zodat de vorst niet louter traditionele paden kan inslaan, maar te handelen heeft naar het devies, dat regeren vooruitzien is. Dus heeft hij nieuwe wegen te zoeken, geleid door het inzicht in het heil van de staat, en daarnaar ook beoordeeld.

In de praktijk vertoont de vorst in de regel de trekken van beide typen, en is hij zowel goddelijke figuur als eerste dienaar. Nog ten tijde der Stuarts in Engeland en in Frankrijk tot in de 19de eeuw, vervulden de vorsten officieel hun oude, magische handwerk: het door handopleggen genezen van zieken. En ook de attributen van de moderne vorst, de scepter, de kroon en de rijksappel getuigen evenals de ceremonieën bij de kroning nog altijd van de oude opvatting van de goddelijke heersers, die in de cosmische orde zulk een geheel eigen plaats innemen ¹⁾.

De aard van het begrip geschiedenis hangt ten nauwste samen met de opvatting van de tijd, die men in beide structuren heeft. Het mythische denken, maar op zijn wijze ook bv. Hegel, ziet de tijd als eindeloos vervloeiend, niet automatisch en mechanisch, maar organisch, waarin telkens na critieke overgangen een nieuwe dag aanbreekt, een nieuwe fase, welk proces begin noch einde kent, doch uitsluitend als een eindeloze kringloop denkbaar is. Alles herhaalt zich hier en in de kleinzoon herleeft de grootvader. Ook de tijd is een machtige, heterogene totaliteit, waarin speciaal die momenten van belang zijn, dat uit de stroom van het gebeuren bepaalde verschijnselen opduiken, waarvan de mythe verhaalt.

Waar het objectiverende denken overheerst, stelt de mens echter willekeurig een grens, ook aan de tijd, en in plaats van mede te willen gaan in een eindeloze teruggang, kan hij het apriori stellen, waardoor hij de tijd als goddelijke schepping uit het niets beschouwt of als product of aanschouwingsvorm van de menselijke geest. Zodoende maakt hij een begin en trekt een grens, en dergelijke grenzen trekt hij ook als hij bepaalde tijdperken en data fixeert, die niet op het cosmisches gebeuren gebaseerd zijn, maar die hij zelf als zinvolle, aparte grootheden markeert, omdat

hij wezenlijk verschillende factoren als de meest centrale en kenmerkende voor dergelijke perioden gelden laat.

Men kan er altijd over twisten of zulke indelingen juist zijn, en zo kent men in de geschiedeniswetenschap een nooit tot rust komende strijd over de juistheid van begin- en eindpunt van de Middeleeuwen, de Renaissance, de Franse revolutie en vele andere belangrijke perioden. Elke wetenschappelijke indeling staat principieel bloot aan critiek; deze kan nooit een natuurlijk karakter dragen, daar de natuur geen sprongen maakt, zodat elke classificatie een noodwendig onvolmaakt product van de geest is. Als de mythe kent de geschiedenis elkaar afwisselende tijdperken, maar deze wisseling voltrekt zich in de geschiedenis niet natuurlijk; het zijn nieuwe ideeën, die nieuwe tijden scheppen en nieuwe perioden inluiden. Het is de critiek op het verleden, die de mens opstandig maakt en hem op andere mogelijkheden doet zinnen, die hij desnoods met geweld doordrijft. Het is de mens, die zich bewust voor de gemeenschap een doel stelt, waarnaar hij streeft, waarvoor hij werkt en propaganda maakt en medestrijders werft. Het oude heeft zijn zin verloren, omdat het onwaardig en verwerpelijk werd, zodat men er een eind aan maken moet. Het nieuwe dringt tot verwerkelijking en alle zin en waarde van het bestaan staat en valt met deze idee, die nu het leven vervult.

Zin, doel, einde, waarde, het zijn alle begrippen, die in deze opvatting van de geschiedenis een bijzondere betekenis hebben, omdat de mens hier zo geheel anders georiënteerd is: niet meer op het verleden en de cosmische orde als in de mythe, maar op de toekomst; niet meer op de handhaving van het bestaande, maar op het scheppen van een nieuwe menselijke orde, of van een orde, die de goddelijke norm zo goed mogelijk benadert. De zedelijkheid speelt hier dan ook een belangrijke rol in tegenstelling tot de mythe, waar niet het behoren, maar het zijn de norm is. In een statische maatschappij behoort alles te gebeuren zoals het altijd gebeurd, en dus beproefd gebleken is, en alleen de afwijking hiervan valt onder het oordeel. In een wereld, die dynamisch gericht is op vernieuwing en verandering, wordt alle gebeuren echter beoordeeld met normen, die niet aan de werkelijkheid, maar aan de geest of het ideaal ontleend zijn. Men vraagt of het hiermede in overeenstemming is, of het leidt naar het doel, dat men voor de geest heeft. En waar men werkt voor een doel, kent men een einde evengoed als een begin.

Zo zal ook God eens een einde maken aan zijn schepping in de tijd, een gedachte, die in de eschatologie, de leer der laatste dingen, in verschillende godsdiensten, speciaal weer in het Joden-

dom, het Christendom en de Islam, in het bijzonder is uitgewerkt. De tijd zelf is een vergankelijke, want geschapen grootheid, die eens weer te niet gedaan zal worden om plaats te maken voor een geheel nieuwe tijd en aeon, waarvan de mens zich onmogelijk een voorstelling vormen kan en waaraan hij deel krijgt na door het oordeel heengegaan te zijn. En zo heeft ook de mens een einddoel voor ogen, dat hij bereiken wil, ook al weet hij, dat hij zijn doeleinden nooit geheel verwezenlijken zal. Want evenals in de godsdienst, de wetenschap en het zedelijk leven van deze structuur, zijn God en mens, idee, norm en werkelijkheid wel op elkaar aangewezen, maar ze kunnen nooit samenvallen en in elkaar opgaan.

In de cosmische werkelijkheid gaat het om de geordende macht, in de norm om de waarheid en het recht en in de geschiedenis om de realisering hiervan met behulp van de macht, die altijd ambivalent, in zich zelf verdeeld is, zowel het leven schept als vernietigt. Ook het recht heeft echter allerm minst voor ieder dezelfde betekenis en waarde, en juist in dit verschil van opvatting ligt de tragische aanleiding tot strijd. Want als men zijn rechten en aanspraken doet gelden, doet men dit op grond van een bepaalde interpretatie, die altijd aanvechtbaar is, omdat de kennis gevormd moet worden en niet absoluut vastligt. En bij deze dynamiek en voortgang is het onvermijdelijk of aan de oude of aan de nieuwe rechtsopvattingen te kort te doen.

Naarmate door de technische ontwikkeling de machtsmiddelen vervaarlijker en verleidelijker worden, nemen de spanningen toe, die zich in catastrofale oorlogen kunnen ontladen, tenzij door goede wil en overleg een minnelijke schikking getroffen wordt, waarvoor van beide zijden noodzakelijk offers gebracht moeten worden. Dit vereist evenwel een zedelijk besef, dat slechts daar denkbaar is waar men niet door een hoogmoedig nationalisme en door een begeerte naar macht, die voor geen misdaad terugdeinst, verblind is.

In de geschiedenis is er altijd spanning, duidelijker en concreter dan waar ook, tussen de machten van het verleden en de toekomst, al naar mate men meer naar een van beide zijden georiënteerd en gericht is. Deze zelfde spanning treedt ook in de wetenschap der geschiedenis op, die de interpretatie van het verleden beoogt. De vraag is: voltrekt alles zich min of meer automatisch, door het lot gedreven en bepaald, door de veelal onbewuste machten van de cosmos, de gemeenschap of de ziel, waarin de mens zich, ook al heeft hij er inzicht in, te schikken heeft, of bepaalt de mens zelf in vrijheid zijn leven en dat zijner medemensen? Zijn de grote figuren tenslotte niets dan bijzondere verschijnselen in de natuur

en de gemeenschap, zonder persoonlijkheid, wier geboorte, strijd en ondergang zich volgens een vast, mythisch patroon voltrekt? Dan zijn Boeddha en Jezus, Alexander, Heracles en zo vele anderen allen wezenlijk verwant, verbeeldingen en exponenten van een cosmis, sociaal of psychisch gebeuren, natuurmythologisch, sociologisch of psycho-analytisch te verstaan. Of het zijn waarlijk historische figuren, die gedreven door een idee of door hun geloof, zich zelf inzetten en hun leven offerden, nadat ze de beslissende keuze in volle vrijheid hadden gedaan. Ook hier is weer de Godsvoorstelling doorslaggevend: is God de oneindige, cosmische macht, uiterlijk en innerlijk, of is Hij bewuste, heilige wil, die vrij en souverain staat tegenover de werkelijkheid en de gerechtigheid stelt tegenover de macht?

De controversen onder de historici vloeien dus voort uit de tweeërlei geestesstructuur, maar naast de controverse en tegelijk hiermede gegeven is er toch ook altijd de correlatie. Elk beeld en elke figuur, die in de geschiedenis optreedt, elke vorst, elke kunstenaar, geleerde of profeet vertoont typisch mythische naast zuiver historische trekken tot en met Hitler toe. In het verhaal van hun leven spelen altijd waarheid en verbeelding beide noodwendig hun rol, zodat ook hierdoor het verleden nooit volkomen zuiver te reconstrueren is.

Zoals in de maatschappij, die door het overwicht der participerende structuur beheerst wordt, alles geordend is, is dit eveneens het geval met het economische leven, hoeveel verscheidenheid dit ook vertoont in de verschillende streken der aarde en hoe vele ontwikkelingsfasen men aanwijzen kan. Een vaste werk- en taakverdeling kan men overal vinden, waar de vrouw zich in het bijzonder met de landbouw en de man met de jacht en de visserij bezig houdt en met die werkzaamheden in de landbouw, die de fysieke kracht van de vrouw te boven gaan. En waar door allerlei oorzaken een grotere differentiatie aan de dag treedt, kent men evenzeer een vaste ordening der verschillende werkzaamheden en beroepen, die vaak eigen kasten vormen, zoals de priesters, de adel, de smeden, de wevers etc., waaraan in de Middeleeuwen op hun wijze de gilden beantwoorden. In deze genootschappen kan men slechts in bepaalde omstandigheden, bv. op grond van de geboorte en na een bepaalde initiatie en leertijd, worden opgenomen, daar al deze werkzaamheden nooit uitsluitend profaan, maar steeds ook ten dele sacraal van aard zijn.

Een zekere economische ordening vindt men verder in de be-

palingen omtrent de bruidschat bij huwelijken en in handelsgebruiken, die de goederencirculatie waarborgen, doordat men steeds bepaalde waren tegen andere ruilt, hetgeen bij het zgn. potlatch-systeem heel vreemde vormen kan aannemen. Uitsluitend ter verhoging van het prestige schenkt men hier wederzijds enorme hoeveelheden van bepaalde kostbare goederen weg, die men vernietigt. Om dit alles op de juiste wijze te verstaan, dient men wel in het oog te houden, dat er ook hier weer een zeer nauw verband bestaat tussen persoon en zaak, bezitter en bezit, hetgeen een zuiver zakelijk bedrijf onmogelijk maakt.

Op het behoorlijk op gang houden van de productie en de circulatie is heel de sociale en economische organisatie gericht, omdat de gemeenschap alleen hierdoor in stand blijven en behoorlijk functioneren kan, zoals dit ook met het lichaam het geval is. Hiervoor dient eveneens het in verschillende vormen voorkomend communaal bezit, dat steeds wel met bepaalde vormen van privaat eigendom vergezeld gaat. Voor ieder lid der gemeenschap is op deze wijze een zeker minimum aan levensonderhoud gegarandeerd, dat men met eigen bezit kan aanvullen. Ook kan men zijn inkomsten vermeerderen door, ter onderling hulpbetoon, zijn werkkraft voor anderen ter beschikking te stellen, daar deze vorm van coöperatie economisch beloond pleegt te worden.

In dit alles doortrekkende circulatiesysteem spelen niet alleen de eigen leden der gemeenschap een rol, doch ook de slaven, wier positie in het alles bepalende classificatiesysteem vast ligt. De vreemdelingen vervullen er eveneens een functie, voorzover men op bepaalde manieren met hen handel drijft, evenals de Goden, de vorsten en de gestorvenen, met wie men door tributen, offers en dergelijke, in een goede verhouding moet blijven leven. Alleen als alles ongestoord verloopt, als de jacht en de oogst, de visvangst en de handel slagen, is er die welvaart en vrede, die de mens uit zich zelf niet bewerken kan, maar die hij naar vermogen bevorderen moet door zich aan de oude instellingen en de traditie te houden; hetgeen alleen in een statische en gesloten gemeenschap mogelijk is, die onder gunstige omstandigheden leeft en niet door rampen bezocht of door problemen als een te snelle bevolkingstoename gekweld wordt.

Met dit traditionele karakter van het economische leven van een overwegend statische, van de natuur afhankelijke gemeenschap staat dat van de moderne, stedelijke cultuur in schril contrast, ook zonder dat men de eerste min of meer idyllisch beschouwt. Want in de moderne wereld is niet de gebondenheid aan het geheel, maar het particulier initiatief, het vrije spel der

krachten, de concurrentie en de machtsvorming van overheersende betekenis. Hier is niets in statische rust en gaat het niet in de eerste plaats om de behoeftenbevrediging der eigen gemeenschap, doch om een zo groot mogelijke stimulering en kunstmatige verwekking hiervan allerwegen, door reclame en anderszins. Hier gaat het om een wereldbeheersend imperialisme en kapitalisme, om grondstoffen en markten, monopolies en trusts. Het is de enkeling, die vooral aanvankelijk, onbelemmerd zijn initiatief en ondernemingslust botviert, die risico's en persoonlijke verantwoordelijkheid op zich durft te nemen. Een heel bepaald mensentype verschijnt hier als leider, koopman, industrieel of bankier, die door zijn vrijheid van conventie en zijn dynamische aard typisch modern is.

In zover men op het standpunt staat, dat deze vorm van particulier initiatief ook het best het belang van de gemeenschap behartigt, kan er van een zekere objectiviteit in het liberalisme gesproken worden; waar men echter het algemeen belang niet laat gelden en het economisch bedrijf geheel als een strijd om de macht ziet, waarin ook de staten steeds meer betrokken raken, is elke gedachte hieraan verdwenen. Nu openbaart het moderne individualisme zich wel zeer sterk in de leer van het: ieder voor zich en God voor ons allen, ook waar terwille van de macht en uit zelfbehoud nieuwe groepen zich vormen. De menselijke gemeenschap maakt nu plaats voor de belangenorganisatie, de mens voor de zaak, het volk voor de massa, van welk proces ook de klassenstrijd een onvermijdelijk uitvloeisel is. Hier gaat het om de strijd om het bestaan, waarin men zich wel met zijn lotgenoten verenigen moet wil men zich handhaven en de eigen positie door machtsvorming versterken. In zulk een strijd past geen pardon, omdat er niets geldt dan het recht van de sterkste, de wet van de jungle, die in wezen altijd onrecht is. Dat dit of tot de volstrekte chaos of tot de dictatuur leidt, is duidelijk, zo niet in theorie dan wel in werkelijkheid. Daarom is hier correctie van de andere structuur zo nodig, die een inderdaad objectieve, op het algemeen welzijn gerichte ordening wil, waarbij het belang van de gehele gemeenschap en de wederzijdse verantwoordelijkheid opnieuw als richtsnoer moeten worden beseft. Nu niet op de min of meer instinctieve basis van het cosmisch gemeenschapsgevoel, dat niet alleen de samenleving van primitieve gemeenschappen beheerst, maar ook die van bijen, bevers en andere dieren, doch als eis der gerechtigheid, ieder op de meest rationele wijze het zijne te geven en tot zijn recht te doen komen, zonder meer dan strikt nodig de vrijheid van de enkeling te beknotten. Dat deze ten dele geofferd

moet worden, dat een zekere mate van organisatie en bureaucratie onvermijdelijk is, weegt ruimschoots op tegen de gevaren der anarchie, die uit een onbelemmerde economische activiteit voortvloeien, al kan ook de organisatie tot dictatuur verworden, die op zijn beurt alle vrijheid te niet doet.

Nergens beter dan waar het om de aardse goederen gaat, met het altijd demonisch aspect, dat de rijkdom der aarde in zulk een bijzondere mate vertoont, blijkt de verhouding van macht en recht, of liever de noodzaak dit probleem te beheersen, wil men de staat, waarin het recht van de sterkste heerst, te boven komen. Dit recht moge bruikbaar zijn in een gemeenschap van dieren, die door een onfeilbaar instinct geleid, een zekere orde handhaven, de mens heeft in plaats hiervan het onzekere voorrecht van de geest. Het is de taak van de mens als geestelijk wezen de machten en harts-tochten, die hier werken, te beheersen en die orde en menselijke gemeenschap te vestigen, die niet van nature gegeven zijn.

Deze orde kan tweezijdig zijn, al naar de structuur van de geest, die overheerst. In de hiërarchische orde kent men het recht in die bepaalde vormen, die primair van de cosmische macht en orde als maatstaf uitgaan: wie in het geheel de meeste macht heeft, bezit ook de meeste rechten, daar de norm aan de werkelijkheid ontleend is met haar geweldige verschillen van sterk en zwak, groot en klein, heilig en profaan. De andere rechtsorde gaat echter niet van deze werkelijkheid uit, maar van de idee der eenheid en objectiviteit van het recht, en deze kan alleen de democratie dragen. Hier is de mensheid geen veelheid van kwalitatief zeer verschillende groepen, maar een eenheid, waarin elk mens in principe gelijk aan de ander is en dus gelijke rechten heeft. Om evenwel te garanderen, dat dit ook werkelijkheid wordt, zijn allerlei maatregelen nodig, die zo veel mogelijk machtsmisbruik uitsluiten. Daarom heeft de volksvertegenwoordiging een wet-gevende én controlerende macht en zijn er vele andere organen, die hieraan verantwoordelijk, mede over machtsmiddelen beschikken, die alle dit zelfde doel dienen: het streven naar de rechtvaardigheid, waardoor ieder aan en tot zijn recht komt. Wil men dit bereiken, dan zal ieder enkeling en elke groep bepaalde verplichtingen moeten erkennen, waaraan hij terwille van het geheel gebonden is. Rechten en plichten moeten dus gerealiseerd worden en ieder moet, direct of indirect, over zekere macht beschikken, wil men de orde bewaren en de ordeverstoorders binnen de perken houden. De macht wordt aan het recht gesubordineerd en in zijn dienst gesteld, zoals de natuur aan de geest, al zijn geest en recht zelf zonder natuur en macht onbestaanbaar.

De geschiedenis geeft het beeld van de verhouding van recht en macht in wel zeer verschillende situaties. Waar in kleine verbanden een bepaalde mate van gelijkheid en medezeggenschap kan heersen, kan de staat als geheel toch absolutistisch, zonder enige invloed van de onderdanen geregeerd worden, en waar als in de moderne dictatuur formeel het algemeen kiesrecht gehandhaafd is, kan de invloed van de enkeling, ook in het kleinste verband, nihil zijn, omdat alles van bovenaf geregeld wordt. Nog veel sterker geldt dit in het economisch leven, waar de idee van de medezeggenschap der arbeiders en der consumenten in het bedrijf nog aan het begin van haar verwerkelijking staat, daar de machtspositie van de productieiders nog zeer groot is en het rechtsbesef, dat zich hiertegen verzet, slechts geleidelijk veld wint.

Dit besef is wezenlijk dat der democratie als de consequent doorgevoerde idee der objectiviteit, die uitgaat van de gelijkwaardigheid en vrijheid van elk mens. Zij berust, zoals o.a. Julien Benda in zijn „La grande épreuve des démocraties” uiteenzet, op het respect voor de onschendbare, menselijke persoonlijkheid, dat blijken moet uit de onderlinge verhoudingen der burgers. Elk mens heeft de gelijkheid te erkennen door vrijwillig zijn persoonlijke vrijheid te beperken, waardoor die van allen mogelijk wordt. Voor een gelukkige samenleving, die tenslotte het doel is der democratie, is dit de onmisbare voorwaarde. Geheel anders is het natuurlijk, als niet het geluk der burgers en de vrede, maar de machtsuitbreiding van de staat het doel is, waaraan de vrijheid van de enkeling alleen maar in de weg kan staan.

Tot een dergelijke gemeenschap behoort men niet in de eerste plaats op grond van zijn geboorte of de gelijkheid van taal, ras of godsdienst, maar van het ideële beginsel, dat men er toe behoren wil. En als men er toe behoort, bezit men zijn rechten en vrijheden, niet alleen om mede te werken aan de leiding van het geheel en om op de overheid critiek uit te oefenen, doch ook om mede zijn aandeel te nemen in de vrije ontwikkeling van kunsten en wetenschappen, niet ter meerdere glorie van de staat, maar om hun zelfs wil. Om een dergelijke vrijheid te garanderen, moeten de verschillende machten en levenskringen in de staat: wetgevende, uitvoerende, militaire, geestelijke, economische en andere, streng gescheiden zijn, omdat alle totalitairisme steeds een verleiding tot machtsmisbruik en oorlogsvoering inhoudt. En elke oorlog is hier altijd een positief kwaad, een zedelijk verwerpelijke abnormaliteit in tegenstelling tot de opvattingen van bv. Hegel en de dictatoren, die oorlog als het normale en als iets groots beschouwen.

Dit alles impliceert, dat de staat er is voor de burgers en niet

omgekeerd, terwijl er ook tussen de staten onderling zedelijke verplichtingen hebben te gelden en deze elkaars souvereiniteit moeten ontzien, daar de staat evenals de enkeling het recht heeft over zich zelf te beschikken. De democratische beginselen zijn dus zedelijk en niet natuurlijk van aard: de rechtvaardigheid, de rede, de waarheid hebben hier een formele waarde en zijn niet aan de natuur, het verleden of de gewoonte ontleend, waarvoor alleen het recht van de sterkste geldt.

Als men hier de omnieuze term: souvereiniteit van de staat gebruikt, dient men wel te beseffen dat deze in de rechtsstaat allerminst onbeperkt geldt, zoals dit in de machtsstaat het geval is. Zij gaat slechts zo ver als de vrijheid gaat voor de enkele mens, die als geestelijk-zedelijke eenheid, als persoonlijkheid zich vrijwillig beperkingen oplegt op grond van zijn erkenning van de rechten van de mens, die hij principieel niet alleen boven de plichten, die hij tegenover de gemeenschap heeft, doch ook boven de macht stelt, waarover hij beschikt.

Dit impliceert, dat men zowel in de internationale als in de nationale verhoudingen steeds naar overleg en naar unanieme oplossingen streven moet en dat elk compromis te verkiezen is boven de eenzijdige machtsoplegging van de meerderheid, die altijd in strijd is met de erkenning van de vrijheid. Het besef moet levend blijven, dat niet alleen de enkeling, maar ook de enkele staat slechts in en door de staatkundige gemeenschap van enkelingen en de universele der staten bestaan kan, die primair is en waaraan de enkeling zich vrijwillig onderschikken moet. Deze subordinatie vindt haar grens in alles wat de menselijke waardigheid te kort zou doen en de geestelijke vrijheid opheffen aan de ene kant, en aan de andere in het besef, dat overeenstemming, waar het om gemeenschappelijke belangen gaat als de algemene welvaart en vrede, noodzakelijk bereikt moet worden, willen de rechten van de mens tot hun recht komen.

Ziet men naar de geschiedenis van de democratie, dan liggen de bronnen ervan in Griekenland, waar Socrates de Sofisten bestreed en hun subjectivisme, al gold in die tijd het recht van de menselijke persoonlijkheid maar zeer ten dele; en in het Christendom, dat dit recht wel ten volle erkent en dat ook in zijn Joodse afkomst een democratisch fundament bezit. Overigens is tot nu toe in de verschillende delen der aarde de democratie op zeer verschillende wijzen gegroeid, hoewel men niet zeggen kan, dat deze idee ergens volkomen verwerkelijkt is. Wil een dergelijke democratie standhouden en hechter wortels slaan, dan kan dit alleen als men de eigen rechten en belangen niet stelt boven die

van het geheel en als men het gezag en zijn plichten erkent, die voortvloeien uit het feit, dat de mens in een maatschappij leeft en leven moet. Geen persoonlijke of groepsbelangen, economische, politieke of andere, mogen de doorslag geven, geen rechtsontduiking, machtsmisbruik en corruptie plaats vinden, die evenals eindeloze partijtwesten of volstreckte onverschilligheid voor de wet en de publieke zaak elke democratische bestuursvoering op de duur onmogelijk maken.

Even verderfelijk is een dogmatische opvatting van de gelijkheid, die geen élite als leiding gevende groep erkennen wil, hoewel juist de democratie de in intellectueel en moreel opzicht allerbeste leiders behoeft. Bij de gelijkheid gaat het om de gelijkheid voor de wet en om de algemene toegankelijkheid van alle ambten, maar het zou dwaasheid zijn te beweren, dat ieder even geschikt zou zijn en hierop een gelijk recht zou kunnen doen gelden. Hiermede hangt ten nauwste het probleem van het kiesrecht samen alsmede de vraag, hoe het gevaar te vermijden, dat de meerderheid automatisch de overmacht bezit en het recht der minderheden, dat typisch voor de democratie is, te kort doet. Het is duidelijk, dat alleen een sterke overtuiging en een vast karakter de democratie kunnen handhaven, zodat deze staat en valt met de vorming van een élite, die niet het eigen, maar het algemeen belang voor alles nastreeft. Neemt men apriori aan, dat de mensheid zulk een élite niet kan opleveren, dan geeft men de idee van de democratie zelf prijs. Met deze beginselen is alles in strijd, wat de vrijheid en de gelijkheid beknot, zoals het antisemitisme, de ontkenning van het recht op het vrije onderzoek, het eenzijdige klassebeginsel en ook de opvatting, dat de democratie als zodanig de middelmatigheid in de hand werkt, waarbij men al te licht morele met artistieke en andere waarden, ideeën met gevoelens en sentimenten verward.

Het is ook een miskenning van de democratie, even gevaarlijk als het misbruik ervan, indien men hiermede een verkeerd begrepen liberalisme gelijk stelt. Dit leert de volstreckte vrijheid van handelen zelfs voor hen, die de democratie willen vernietigen, maar het is duidelijk, dat dit een vorm van onbeperkte verdraagzaamheid is en een erkenning van het kwaad, die op deze aarde niet passen. Dit geldt van machten, die als principiële tegenstanders zowel van binnen uit als van buiten af de democratische instellingen ondermijnen, waartegen men uit zelfbehoud principieel stelling moet kiezen. De democratie kan het zich niet veroorloven boven de partijen te staan, waar principieel antidemocratische partijen werken; zij is dan zelf partij, hetgeen allerm minst betekent, dat zij

haar tegenstanders op dezelfde wijze behandelen moet als deze het haar doen.

Al is de democratie wezenlijk pacifistisch, zij mag toch niet de vrede tot elke prijs handhaven. Boven het leven dient het recht en de vrijheid te staan, hoe groot terecht de afkeer van de oorlog ook is, en hoe zeer het ook haar eerste taak is de vrede mogelijk te maken door een doelmatige organisatie van de wereld, hetgeen eer een zaak van de rede dan van het sentiment is. Er bestaat een nauw verband tussen doel en middel, zodat het niet juist is elke oorlog, door welke partij ook gevoerd, gelijk te waarderen of te veroordelen, al zijn sommige middelen zodanig, dat men ze steeds onder de scherpste controle moet houden. Dit neemt niet weg, dat men zich gedwongen kan zien, zich te mengen in de geschillen tussen andere mogendheden of zelfs in de interne politiek van bepaalde landen, als hier het algemene belang van de democratie duidelijk op het spel staat. In een dergelijk geval staat een angstvallige neutraliteit gelijk met verraad van de eigen beginselen.

Evenmin is de democratie te verwarren met dat universalisme, dat ieder gelijk acht, ook hen, die de democratie verwerpen. Het criterium, dat de democratie aanlegt is echter niet naturalistisch, maar zedelijk, en dus vraagt zij naar het recht, waarop de pretenaties en de superioriteitsgevoelens van bepaalde groepen en volken steunen. Dit schept evenwel geen voorrechten, doch verplichtingen, nl. om er naar te streven het lagerstaande niet aan zich dienstbaar te maken, maar te beschermen, op te voeden en te beletten kwaad te doen.

Tenslotte wordt ook niet zelden een verkeerd begrepen rationalisme met de democratie verward, zodat men ten onrechte meent, dat niets zeker, maar alles in principe aan critiek onderhevig is. In elk geval staat het democratisch beginsel zelf vast: het recht op onderzoek en critiek en op vrijheid, het primaat van de gerechtigheid en de rede en de nationale zelfstandigheid. Dit zijn allerm minst bewijsbare grootheden, maar zedelijke waarden, die erkend moeten worden. In deze erkenning, in dit geloof schuilt de kracht van de democratie, want voor dit irrationele wil de mens zich offers getroosten, die hij nooit brengen zou voor een zaak van zuiver theoretisch belang.

De mens leeft als historisch-sociaal wezen dus ingeschakeld in en bepaald door wat hij als gegeven aantreft: de natuurlijke, historische, sociale, economische, politieke en culturele werkelijkheid van zijn tijd. Deze is hem een overmachtig geheel, waarin hij zich op straffe van ondergang te schikken heeft, en ze is hem

het terrein, waarop hij enige speelruimte en vrijheid bezit om zelf mede actief zijn initiatief te ontplooiën, daar hij zich verantwoordelijk weet voor zijn leven en dat der zijnen en voor de toekomst. En daarom ook is er zo velerlei vorm van strijd tussen democratie en dictatuur, liberalisme en socialisme, nationalisme en kolonialisme, waarin zich al de spanningen ontladen, die de menselijke samenleving bevat.

VIJFDE HOOFDSTUK

DE MENS EN DE CULTUUR

ALS men de mens in het algemeen beschouwt als godsdienstig wezen, in heel zijn denken en doen en zijn historische en sociale opvattingen, blijkt bij dit alles het overwicht van de participerende of van de objectiverende structuur van beslissende betekenis te zijn. De participerende mens leeft in een andere wereld dan de objectiverende, en zo moet ook de structuur van zijn taal, waardoor hij op een algemeen verstaanbare wijze zijn ervaringen, gevoelens en gedachten onder woorden brengt om ze met zijn groepsgenoten uit te wisselen, verschillen. Omdat hij de werkelijkheid anders waarneemt, staat hij er anders tegenover, is met andere gevoelens bezielde en denkt er anders over. Dit heeft mede tot gevolg, dat bv. de betekenis van de begrippen substantie, subject en substantief, predicaat, attribuut en adjectief geheel verschillend kan zijn evenals die van hun verbinding en verhouding, hetgeen niet alleen in de taal, maar ook in de kunst tot uiting komt. De aard hiervan moet dus ook weer uit de gehele geestesstructuur verstaan worden, waarbij zowel de logica als de psychologie en de sociologie van grote waarde zijn.

De participerende mens heeft, als men hem vergelijkt met de objectiverende, niet slechts in taalkundig, maar in alle opzichten, zowel een teveel als een tekort, dat vooral bij de taal duidelijk in het oog springt. In de Indonesische talen kan men evenals in vele andere, min of meer primitieve talen een groot aantal termen aantreffen, die men voor de concrete aanduiding der werkelijkheid kent. Elke specifieke toestand of handeling, elk stadium en elke fase van een bepaalde ontwikkeling wordt als een eigen zelfstandige macht en grootheid ervaren en dus met een eigen naam benoemd. Deze rijkdom aan nuancering en schakering treedt o.a. aan de dag in de zgn. rangtalen, die ook op Java sterk ontwikkeld zijn. Naast de gebruikelijke woorden, kent men aparte benamingen voor vele begrippen, die men bezigt tegen of over personen van bijzondere rang of stand, zoals dit bij uitzondering eveneens in Westerse talen voorkomt, bv. in het Nederlandse gade, sponde

etc. Hiermede verwant zijn de priestertalen, die ook kunstmatig gevormd worden en bv. bij de Toradja-priesteressen op Celebes in gebruik zijn om in poëtische vorm de hemelreis te beschrijven, die zij in trance maken. Ook zijn er heilige mythen, namen en woorden, die men behalve in uitzonderingsgevallen, in gebeden, bezweringen, vervloeking en dergelijke, niet gebruiken durft uit vrees voor de machten, die hierdoor zouden worden ontketend, daar woord en ding, naam en persoon, abstract en concreet, vorm en inhoud hier na verwant zijn en een ongedifferentieerde eenheid vormen. De taal en het woord zijn concrete machten, geladen met magische, scheppende en vernietigende kracht, waarmede de mens behoedzaam moet omgaan.

In de taal wil de mens heel de werkelijkheid der ervaring met haar orde, macht en rhytme zo direct en concreet mogelijk tot uitdrukking brengen, imiteren en afbeelden, en dit doel tracht hij mede te bereiken door het gebruik van klank, rijm en rhytme, van geluidnabootsende invoegsels, onomatopoeën, metaforen en dergelijke stijlfiguren, die steeds traditioneel vastliggen.

Openbaart zich in dit alles een rijkdom, die in de Indonesische talen formeel mogelijk is doordat deze een rijk geschakeerd, systematisch gebruik maken van allerlei voor-, in- en achtervoegsels om de nodige variatie en nuancering aan te brengen, in andere opzichten is er een duidelijk tekort, vergeleken met de moderne Westerse talen. Hier spelen zuivere abstracta een veel grotere rol, al is in elke, ook de meest primitieve taal ieder woord tenslotte tot op zekere hoogte een abstractie.

De moderne talen vergoeden het in een bepaalde fase optredend verlies van concrete uitdrukkingmogelijkheid en directe verbeelding niet slechts door veel meer abstracta, maar vooral door een veel gerationaliseerder taalstructuur, als de uitdrukking van de hier zo anders gerichte ervaring en denkwijze. Nu gaat het allereerst om de exacte bepaling van de hier mogelijke verhoudingen van tijd, plaats, modaliteit, kwaliteit, kwantiteit en van causale en finale samenhang en verband; om de formulering van een denken, dat in plaats van coördinerend subordinerend is, daar het principieel verschillende soorten en klassen, tijden en wijzen en niet alleen relatieve, maar ook absolute tegenstellingen in de werkelijkheid kent. Dit alles heeft tot gevolg, dat de taal, het woord en de zin hier veeleer begrip dan beeld der werkelijkheid zijn. In dit verband moet ook die logische differentiatie gezien worden, die o.a. reeds in het Sanskrit, maar eveneens in andere Indo-Europese talen zo duidelijk aan de dag treedt in de verzelfstandiging en formele onderscheiding van de woordsoorten, in de differentiatie

van de wijzen en tijden van het werkwoord, in de flectie van de naamwoorden evenals in de functie van het relativum en niet het minst in de gehele zinsbouw.

Zoals het godsdienstig besef, het begrip, de wil en de opvatting van de tijd is ook de taal een verschijnsel, dat zich zolang natuur en geest als wezenlijk één ervaren worden, naar de natuur richt, die geen formele eenheid van begrip, geen principieel verschil in soort en klasse, geen zuiver logische verhouding, geen absolute tegenstellingen en geen subordinatie, maar wel een natuurlijke orde en een materiële vormenrijkdom kent. De natuur blijft een oneindig samenhangend, hiërarchisch geordend, machtig geheel, waarin het een het ander, het deel het geheel kan representeren. De taal kan echter ook instrument en object van de als zelfstandig ervaren geest worden; dan is het niet meer in hoofdzaak de traditie en de collectiviteit, die spraakmakend optreedt, doch nu is de taal tevens geestesproduct van allerlei persoonlijkheden, profeten, wijsgeren, geleerden, wetgevers, taalkunstenaars en anderen, die hier een sterke invloed kunnen doen gelden. De taal, die zij als een bestaand systeem aantreffen, moeten zij voor eigen doeleinden gaan aanwenden: de objectieve mededeling en de verkondiging van eigen, nieuwe inzichten, gevoelens en gedachtegangen, die zij op eigen wijze onder woorden willen brengen. Deze kunnen onmogelijk tot hun recht komen zo zij zich houden aan de gegeven, traditionele taal, en dus treden in de cultuurgeschiedenis altijd bepaalde personen naar voren, in het Nederlands bv. de bijbelvertalers, dichters als Vondel en Hooft, geleerden als Stevin en de Groot en vele anderen, die vernieuwend en taalscheppend werken. Hun invloed is des te groter naar mate zij in meer bewegende tijden leven en school kunnen vormen, hetgeen weer ten nauwste samenhangt met de gehele situatie, waarin de maatschappij zich bevindt en de richting waarin ze zich beweegt.

Men kan dus niet zeggen, dat de ene taal op zich zelf beter is of hoger staat dan de andere; men heeft alleen te vragen, hoe elke taal in de eigen omgeving de functie vervult, die bestaat uit het zo goed mogelijk onder woorden brengen van alles wat er in de mens kan omgaan, waarvoor de taal het aangewezen communicatiemiddel is, en hoe hij zich met de cultuur en de maatschappij ontwikkelt en aan nieuwe toestanden en verhoudingen aanpast.

Godsdienststichters, denkers, wetgevers en dichters zijn, als zij wat nieuws te verkondigen hebben, tevens altijd taalkunstenaars, zoals elke kunstenaar een scheppende persoonlijkheid is. Als zodanig zal hij altijd, naar de structuur van zijn geest, op twee wijzen

te werk kunnen gaan: hij kan zich houden aan de natuur en er naar streven deze minstens even kunstvaardig als in het verleden gebeurde, te imiteren en te styleren, omdat nergens anders dan hier het ideaal der schoonheid gelegen kan zijn en de natuur de leermeesteres van de kunst is. Of hij ziet dit ideaal niet als werkelijkheid, doch als mogelijkheid en idee, waarnaar hij zich richt, ook in zijn techniek, die hij naar behoefte voor dit doel vormen en wijzigen zal.

Alle kunst van de participerende structuur is wezenlijk nabootsing van de natuur en de werkelijkheid, die van de droom en de extaze hierbij inbegrepen. Deze is een overvloedige, nooit opdrogende bron van inspiratie met een overdaad aan motieven, die men in allerlei rijk geschakeerde en gestyleerde kunstvormen aantreft, bij godsdienstige riten zo goed als in de dans, de poëzie, de beeldhouw- en schilderkunst, de architectuur en de houtsnij-, weef-, smeed- en keramische kunst. Bloemen, dieren, bergen, bomen en vele andere natuurverschijnselen sieren hier alles op en dienen steeds als model, waarbij in Indonesië speciaal het goenoengan-motief, de berg-boom, een grote rol speelt als het symbool van de heilige totaliteit, dat als zodanig uiterst geliefd is. De tempel en het graf zijn o.a. zulke replieken van deze totaliteit en evenals bij alle andere bouwwerken is ook hier de cosmische oriëntatie absoluut noodzakelijk. Ook de werkelijkheid, waaraan de mens in bovenbewuste toestanden, in de droom of de extase deel heeft, is op de kunst van bijzondere invloed, zoals de talrijke dodentempels, graven, maskers, godenbeelden, wajangpoppen, totempalen en voorouder-beelden getuigen. In hun fantastische, grillige, demonische gedaante openbaren zij heel de rijkdom en verscheidenheid van de verborgen, diepste werkelijkheid, die toch zo veel wezenlijker is dan alle verschijnselen en vormen, die men in de vergankelijke wereld van de schijn aantreft, waar het profane leven zich voltrekken moet.

Alle uiterlijke kentekenen, alle klank, kleur, vorm en beweging, alle maat en rythme representeren, openbaren en verbergen hier tegelijk het ware wezen; elk kunstwerk heeft hierdoor een eigen aard en karakter, zoals elk lichaam en lichaamsdeel een eigen macht en ziel heeft. Alle kunst is een schoongevormde zinspeling en toespeling op deze verborgen, machtige realiteit, in symbolen, beelden, vergelijkingen en metaforen, die de charme ervan uitmaken. Zo zijn in vele streken van Indonesië de pantoens, de korte, vierregelige gedichtjes in de volkskunst door hun klank en vorm duidelijke voorbeelden van deze kunst der altijd boeiende, verhullende openbaring en openbarende verhulling.

Alle kunst is hier verwant met het raadsel, dat een bevrijdende vreugde schenkt bij het ontdekken en ontraadselen van zijn zin, het doorzien van de verhullende schijn, het vatten van het verborgen wezen; het heeft ook een magische uitwerking, zodat men onder de Toradjas, om het „uitkomen” van het gewas te bevorderen, elkaar in spreuk- of dichtvorm geklede raadsels pleegt op te geven. Steeds gaat het hier om traditioneel vastliggende vormen, zodat elk gevoel en elk gebeuren zijn eigen klank- en rijmschema heeft om op de juiste wijze en in traditionele beelden uiting te geven aan de gevoelens van liefde en strijd, die als overal ook hier de centrale motieven van de kunst zijn ¹⁾.

Waar de participerende structuur overheerst, is de kunstenaar op elk gebied meester van de eens en voor goed door de goddelijke machten aan het voorgeslacht geschonken voorbeelden en vormen. Daarom is hij eer vakman dan zelf origineel scheppend, en zijn werk is in de regel anonym. Ook als hij waarlijk iets schoons schept, geldt dit niet in de eerste plaats als zijn persoonlijke verdienste, maar als die van de God, die hem bezielt en die hij aanroept, als hij zich aan het werk zet.

Is de schoonheid echter geen repliek van de werkelijkheid, doch verwerkelijkte idee en mogelijkheid en een poging de vergankelijke werkelijkheid te vereeuwigen, dan is het kunstwerk niet als imitatie, maar als product van zijn maker schoon als deze zelf het als zodanig erkent, zoals eens God zijn schepping aanschouwde en „zag, dat het goed was”. De kunstenaar is hier de vrije mens, aan geen vorm, school of traditie gebonden, al zal hij hiervan juist voor zijn beste scheppingen gebruik kunnen maken. Geniale originaliteit blijft hier, al is zij nog zo zeldzaam, van wezenlijke betekenis, want alleen hierdoor kan de kunstenaar de oude vormen met inhoud van eigen gehalte vullen. Zo doende vervreemden zij niet van de mensheid, maar doen juist de betekenis en waarde van de kunst ten diepste beseffen. Hun zuivere wil tot schoonheid brengt niet alleen het meest individuele voort, maar tegelijk het meest persoonlijke, dat tevens het algemeen menselijke en objectieve is; desondanks en daarom is dit evenals de wetenschappelijke ontdekking, de zedelijke daad en het historische feit, volstrekt onherhaalbaar en eenmalig.

Dat een kunstenaar soms evenmin als een profeet in zijn land en tijd geëerd wordt, omdat zij hun tijd te ver vooruit zijn, doet aan dit alles geen afbreuk. Hij kan in dit geval door het nageslacht begrepen worden, dat mede door de invloed, die er in de tussentijd van hem uitging, op hem voorbereid kan zijn. Het nieuwe dat hij brengt, doet meer dan alleen het oude en de oude orde verstoren,

het is de voorloper van nieuwe mogelijkheden om het mysterie van de werkelijkheid te zien, te horen en te verstaan, die het, lang voordat de tijden rijp zijn, anticipeert en verkondigt. Het resultaat ervan wordt bepaald door de aanwezige spanningen van verleden en toekomst, inhoud en vorm, werkelijkheid en mogelijkheid, traditie en revolutie, realiteit en idee, participatie en objectivatie, die zich altijd op alle terrein doen gelden.

Alleen als men de bestaande traditie geheel kent en beheerst en de techniek volkomen meester is, kan men iets waarlijk nieuws scheppen, dat het oude, voorzover het waardevol is, niet verworpt, doch in zich opneemt en vervult. Waar men het oude, op welk gebied ook, zonder meer negeert, is niets te verwachten dan een steriel dilettantisme, dat in het eigen onvermogen blindelings gelooft. Maar waar de spanningen tussen de beide structuren tot de hoogste graad zijn opgevoerd als bij een Plato, een Rembrandt en een Beethoven, ontstaan meesterwerken, die eeuwig zijn en waarvan men zich niet meer voorstellen kan, dat ze „nooit bestaan hebben.”

Bij een dergelijke kunst is niet de overdaad en de inhoud, maar de eenvoud het kenmerk van het ware en schone: de strakke lijn en toon, de ene grote gedachte, het zuivere licht en gevoel, de ware verhouding, het ene, alles bepalende thema en motief, waarmee de mens in vrijheid de eigen schone werkelijkheid schept door er zijn vorm aan te geven. Boven de volheid en de veelheid wordt de eenheid, de openheid, de zuiverheid, de leegte en de ruimte verkozen als uitdrukkingsmiddel voor de geest, zowel bij het bouwen van kathedralen, tempels en moskeeën als in de muziek, het drama, de lyriek en de beeldhouw- en schilderkunst. Maar het is toch ook altijd weer de aan de natuur ontleende versiering, het zijn de variaties, arabesken en decoraties, die ook hier onmisbaar zijn om het geheel te volmaken. Want het volmaakt schone is het volledige, dat slechts door dat samengaan van het enkele en het vele tot stand kan komen, dat altijd weer voor de mens een verrassend schone vervulling blijft, omdat het zijn begrip te boven gaat.

Dit ook hier weer op elkaar aangewezen zijn der beide structuren verklaart tevens de ook altijd aanwijsbare controverse tussen de verschillende scholen en richtingen in de kunst, de tijdperken en stromingen, die elkaar afwisselen en verguizen, maar die elkaar tenslotte altijd tevens veronderstellen. Realisme en idealisme, naturalisme, impressionisme en expressionisme getuigen hiervan met vele andere ismen, die evenals in het godsdienstige, wetenschappelijke, zedelijke, politieke en sociale leven die spanning hand-

haven, die alle leven en cultuur mogelijk maakt en hierin haar onmisbaarheid bewijst.

Nergens treedt deze spanning duidelijker aan de dag dan juist in de kunst; hier tracht de mens in klank en kleur, lijn en vorm, geluid, maat, rythme en gebaar de tijd te overwinnen en zich zelf te zuiveren van het vergankelijke, door alle materie, gevoel en hartstocht, die gegeven zijn, in het pure kunstwerk te verklaren.

In en door de ervaring komt de mens tot bewustzijn, zowel van de werkelijkheid buiten hem als van zich zelf, die hij, als hij zich hiervan rekenschap geeft, óf als identiek óf als wezenlijk verschillend ervaart. In het eerste geval weet hij zich zelf een van de talloze verschijningsvormen van de cosmische totaliteit, die in hun veranderlijkheid en vergankelijkheid slechts door hun participeren aan deze totaliteit kunnen bestaan. Daarom is hij met velerlei banden hieraan gebonden, die hem in zijn godsdienstig leven, zijn denken en handelen volstrekt bepalen. Zijn vrijheid bestaat hier in de keuze tussen het volgen van de bestemde, hem bekende weg of het afwijken hiervan, waarvan alleen de ondergang het gevolg kan zijn. Deze mens leeft dus uiterst concreet, verbonden als hij is met de natuur, de cultuur, de sociale gemeenschap, het voorgeslacht en al de machten, die zich in de werkelijkheid in en buiten hem doen gelden. Dit alles moet hij tot in onderdelen kennen, want voor hem komt het er op aan hierin georiënteerd te zijn, wil zijn leven zonder ramp of ongeval verlopen.

De totaliteit der werkelijkheid is voor hem het uitgangspunt, het ware, absolute zijn, de idee, in de zin van Hegel, als eenheid van begrip en werkelijkheid. De totaliteit, die eer en meer is dan de som der onderling samenhangende delen, is als zodanig het heilige, alles dragende, bewegende, vervullende en zich ontplooiende beginsel, de macht, de verborgen essentie, die zich in natuur en geest, cultuur en geschiedenis in een nooit eindigende ontwikkeling voortdurend verwerkelijkt. Het mysterie is hier tegelijk rede, het lichaam wezenlijk ziel, de stof geest of omgekeerd, en de mens wordt zich hiervan bewust door zich hierin beschouwelijk te verdiepen en er de redelijkheid van te verstaan.

Dit geheel is als zodanig een eenheid door de onderlinge verbondenheid en de onverbreekelijke samenhang van alle verschijnselen, stoffelijke en geestelijke, die voortdurend in elkaar kunnen overgaan. De mens kan geen individu en zelfstandigheid zijn, maar is in het geheel een betrekkelijk en veranderlijk onderdeel, dat door velerlei verbanden bepaald wordt: zijn vorige bestaansvormen en geboorte zijn beslissend voor zijn huidige positie, de collectiviteit

en de cultuur voor zijn geloof, zijn denkbeelden en zijn gedrag, zijn economische en politieke status. Ook zelf is hij een veeleenheid, want zijn leven is het vergankelijk product van velerlei machten en zielen, alle weer in een cosmische samenhang begrepen, die de mens in zijn classificatorische systemen kent. Waarheid, goedheid en schoonheid zijn hier evenmin zelfstandige, ideële eenheden, maar blijven in de hiërarchisch geordende werkelijkheid opgenomen, waarin ze passen en die ze representeren. Niet alleen de werkelijkheid van het heden, ook die van het verleden is een voorbeeld, dat de mens in zijn denken en doen kent en navolgt; het zijn de machten der traditie, waarnaar hij zich richt. In wezen is alles herhaling en is er niets nieuws onder de zon, zodat de mens ook niet scheppend voor de toekomst werkzaam kan zijn, maar het nieuwe, als hij het aantreft, door het oude sanctionneren en in het oude verband zijn plaats wijzen moet.

Omdat de totaliteit, de alheid hier uitgangspunt is en het ware zijn betekent, kent de mens niet alleen zich zelf, doch alles, ook het goddelijke, de waarheid, de zedelijkheid, de schoonheid, het recht, de taal en zoveel meer allereerst als veelheid. De waarheid gaat op in een eindeloos aantal relaties, de zedelijkheid en het recht in een even groot aantal voorschriften, gebruiken en rechten, de schoonheid in een volheid en overdaad aan variatie, herhaling en decoratie, het goddelijke openbaart zich als een groot aantal min of meer persoonlijke, goed- en kwaadgunstige goddelijke machten, waarmee de mens in de ritus in relatie treedt en waarvan hij in de mythe de geschiedenis, die tevens zijn geschiedenis is, verhaalt. Het is de alles doortrekkende en bepalende machtige orde, waarin de veeleenheid bestaat, die primair altijd als een veelheid en niet op zich zelf als een eenheid ervaren wordt. Een dergelijke eenheid is een abstractie, die in beginsel logisch in de totaliteit opgesloten ligt, maar die niet bewust ervaren wordt en tot zijn recht kan komen, zolang de veelheid en de samenhang prevaleren, zolang de mens concreet leeft en de participatie in hem de overhand heeft over de objectiverende structuur.

Ervaart de mens echter op zeker ogenblik zich zelf en de werkelijkheid, zijn bewustzijn en het zijn, als wezenlijk verschillend, dan is de totaliteit der werkelijkheid hem niet meer het absolute, ware zijn. Ook hem is ze idee, maar in een geheel andere zin: als eenheid, denkbareheid en boventijdelijke mogelijkheid, die deze mens echter nooit geheel kan kennen, evenmin als zich zelf, omdat voor hem aan de menselijke ervaring en kennis principieel grenzen gesteld zijn.

Deze idee kent hij als begripmatige eenheid niet direct uit de werkelijkheid, maar hij vormt zich deze door zich te bezinnen op het beginsel en de mogelijkheid van de pluriforme werkelijkheid, die hij ervaart, op de grondslagen en veronderstellingen van deze ervaring zelf. Als zulke ideeën, eenheden, mogelijkheden gelden hem God, werkelijkheid, mens, waarheid, goedheid, schoonheid, tijd, geschiedenis, kunst, taal etc., die men steeds beter benaderen, doch nooit geheel begrijpen kan, omdat begrip en werkelijkheid wel op elkaar aangewezen, maar niet adekwaat of identiek zijn. Het zijn alle ideële, abstracte eenheden en denkbaarheden, die men begrijpt door een redelijke verwerking van de ervaring; die de mens aangeboren zijn of uit de structuur van zijn geest voortvloeien.

Door openbaring, waar het zuiver geloofszaken geldt, leert hij de ene en enige God kennen; door zijn bezinning op de veelheid der ervaring, komt hij achter het begrip eenheid en waarheid, en dit wil hier zeggen: datgene dat altijd en overal als één en hetzelfde 'bewaard' blijft. Door de bezinning op het bijzondere komt hij tot het denken van het algemene en van het abstracte woord tot het zuivere begrip; door uit te gaan van de orde, de gewoonte en de regelmaat tot het begrip van het recht, de wet, de causaliteit en de zedelijkheid; door de beschouwing van de tijd tot dat van de eeuwigheid als de opheffing van de tijd en van de geschiedenis als van het eenmalige, door goddelijke of menselijke wil geschapen en verwerkelijkt, zinvolle gebeuren. Op alle terrein vindt hij zo de logische grondslagen, de ratio en de bestaansvoorwaarde der verschijnselen in hun idee, in de eenheid en mogelijkheid van hun begrip. Achter de veelheid en verscheidenheid, de macht en de orde stelt hij een beginsel, waardoor hij de heterogene verscheidenheid der totaliteit als eenheid begrijpt.

Dit beginsel kan nooit een tijdelijk begin zijn, omdat hiertoe een onmogelijke, nooit eindigende regressie in de eindeloze tijd nodig zou zijn; het is logisch noodwendig een bovenzinnelijk apriori, waarop tenslotte alle ervaring berust. Zodra de mens niet meer bij de werkelijkheid zelf staan blijft en bij de vraag, wat deze wezenlijk, essentieel en materieel is, maar begrijpen wil hoe de mogelijkheid hiervan zich formeel denken laat, moet hij onvermijdelijk theorethisch zulke ideeën postuleren en hypothesen opstellen, of hij moet aan God en zijn schepping uit het niets geloven.

Dit alles typeert de objectiverende structuur, want objectief is dat wat noodwendig algemeen geldt, altijd één en hetzelfde is. Daarom zijn God, waarheid, zedelijkheid, recht, taal, geschiedenis,

kunst, ondanks alle reële verscheidenheid in de werkelijkheid gegeven of in de tijd door ontwikkeling of andere oorzaken ontstaan, hier in wezen noodwendig één en universeel zo goed als de mens en de mensheid. Er is tenslotte één God, één schepping, één ziel, één wil, één taal, één waarheid, één wet, één plicht, één geschiedenis, en het is de eenheid, universaliteit en objectiviteit, die deze structuur beheerst. Niet de onderlinge verbondenheid en relativiteit aller verschijnselen, die men natuurlijk ook kent, prevaleert, maar de mens erkent als geestelijk wezen in deze wereld primair de eenheid, zelfstandigheid en vrijheid van elk verschijnsel op zich zelf, met een eigen scherp omlijnd en gedefinieerd gebied. Hier heeft men het monotheïsme en het objectiverende denken met zijn subordinatie en absolute tegenstellingen; hier is de mens een zelfstandige, actieve, voor zijn leven zelf verantwoordelijke persoon, in zijn tijdelijke wereld even vrij als God in de Zijne. Hier zijn anders dan in de totalitaire culturen van het Oosten of bij een denker als Hegel de verschillende gebieden van de geest en van het sociale leven: de logica, de metafysica, het recht, de wetenschap, de godsdienst, de politiek en de economie streng gescheiden evenals die van de natuur: de anorganische en de organische, planten, dieren, mensen etc., elk als een afzonderlijk genus geschapen met eigen beginsel en aard, al zijn ze niet zonder ideëel verband.

Men kan, louter oordelend van anthropologisch standpunt, niet inzien, dat de zienswijze van een van deze twee structuren op zich zelf voor het menselijk verstand aannemelijker of bevredigender zou zijn, hetgeen allerm minst nodig is, daar geen van beide geheel op zich zelf voorkomt. Het menselijk bewustzijn, zijn redelijke, zedelijke en andere vermogens, beschouwd als exponent der ongeschapen en onvergankelijke werkelijkheid, als van zelf ontstaan uit het blinde spel der natuurkrachten, waarachter geen bewust, de werkelijkheid transcenderend doel gelegen kan zijn, is een voorstelling, die op zich zelf niet meer of minder aanvaardbaar is dan die van de scheppende God, tot wie alle tijd, ruimte, redelijkheid, zedelijkheid en andere waarden in oorsprong herleid worden. Deze zienswijze verplaatst het probleem naar een ander plan, doch lost het evenmin op, hetgeen ook niet mogelijk is, daar het tot die antinomische vragen behoort, die de mens redelijkerwijs niet meer stellen kan.

Altijd heeft de mens echter waarheid en kracht gevonden in de voorstellingen van beide structuren, beleed hij God als de principieel Andere, de schepper van hemel en aarde én gewaagde hij

van wezensverwantschap, van Deus sive natura en van Atman en Brahman. Altijd heeft hij zich zelf als onderdeel der collectiviteit en product der omstandigheden beschouwd én heeft hij zich persoonlijk aansprakelijk en verantwoordelijk geweten voor zijn daden, die hij als vrij mens bedreef. Altijd heeft hij in de kunst naar de imitatie der schone werkelijkheid gestreefd én naar de onmogelijke verwerkelijking van de idee. Altijd ook was er strijd tussen hen, wier geestesgesteldheid overwegend door een van beide structuren bepaald was en nooit, en zeker niet in de modernste vormen van godsdienst, wetenschap, kunst, wijsbegeerte, politiek of economie komt deze tot rust. Deze beide structuren zijn correlaat, onderling afhankelijk en beide hebben altijd hun eenzijdig deel van gelijk. Al gaat de wijze waarop dit mogelijk is, het menselijk inzicht te boven, het feit, dat deze beide structuren in de mensengeest één zijn, dat deze slechts als de eenheid van beide te verstaan is, blijft voor de anthropoloog de laatste waarheid, als hij zich onbevangen van de cultuur rekenschap geeft en deze in onmiddellijk verband met de mens ziet. Zoals hij ook constateren moet, dat alleen door dit samengaan en de hierin gegeven spanning de cultuur levend blijven en de mens waarlijk mens zijn kan in een vergankelijke en veranderlijke wereld, waarin alle zijn door de tijd bepaald wordt.

In de Oosterse en primitieve mens en wereld blijft spanning, zolang de participerende structuur zelf levend blijft, en de samenleving niet verstart in een dof traditionalisme zonder meer of in een slaafse onderworpenheid aan willekeur, ellende of gebrek. Zolang de mens zich opgenomen weet in een organisch en dus bezielde verband, waarmede hij in regelmatig terugkerende feesten en riten het levenschenkende contact vernieuwt, zolang hij, hoe weinig bewust ook, deze vaak tegenstrijdige machten in de eigen ziel en in de buitenwereld als de alles dragende en vervullende ervaart, is hierin alle spanning gegeven tussen leven en dood, heil en onheil, man en vrouw, goed en kwaad, licht en duisternis. De hiërarchische orde en het natuurlijke rythme bepalen de levensloop van al het bestaande in zijn instinctieve macht en spontane voortgang, die er het wezen van uitmaken. Hieruit leeft de mens en de cultuur, hierin schikt hij zich en hierdoor wordt hij bepaald in zijn godsdienst, wetenschap en kunst en in zijn sociale, zedelijke, politieke en andere opvattingen. Hierin openbaart zich het allesbeheersend besef, dat de mens een plaats heeft in de cosmos, waarin hij zich moet handhaven. Wordt dit besef verstoord, dan is het verband verbroken, vervalt alles en is ten ondergang ge-

doemd, zoals zovele primitieve gemeenschappen in de laatste eeuwen ten onder zijn gegaan of in natuurreservaten nog voortvegeteren.

Een dergelijke verstoring kan vele oorzaken hebben, die veelal terug te voeren zijn op het overrompelend contact met de Westerse cultuur, dat op het gehele leven een destructief effect heeft, tenzij het op de juiste wijze wordt opgevangen en men bewust streeft naar de aanpassing van het oude aan het nieuwe. Dit vereist uiteraard een ingrijpende wijziging van de geestesgesteldheid en de gehele cultuur, die niet gemakkelijk tot stand komt en een bijzonder zwaar probleem vormt. Hiertoe toch is een nieuwe intellectuele scholing nodig naast nieuwe vormen van sociaal, economisch en politiek leven, een ander zedelijk besef en een nieuwe houding tegenover de taal, de geschiedenis, de toekomst en de gemeenschap evenals een gewijzigde godsdienstige levensbeschouwing en nieuwe opvattingen op het gebied van de kunst, in overeenstemming met de sterk gewijzigde politieke en sociale situatie. En dit alles niet louter van buiten af geïmporteerd en geïmiteerd als in Japan veelal het geval was, maar als eigen uiting van een nieuwe geest, die over een nieuwe leidende groep en generatie vaardig geworden, zich op alle gebieden in vrije schepingsdrang uiten wil.

Dit betekent, dat die critische geest ontwaken moet, die niet meer berusten wil, zich neerleggen bij het bestaande en afwachten, maar die tenvolle beseft de vrijheid alleen werkelijk te kunnen verwerven door zich deze zelf eigen te maken, omdat het uitgesloten is dat men haar kant en klaar geschonken krijgt. Dit critische besef, dat de objectiverende structuur kenmerkt, is in het Westen sinds eeuwen tamelijk geleidelijk gegroeid, maar verbreidt zich thans zeer snel over de gehele aarde, hetgeen o.a. in de ontwaking van het Oosten tot uiting komt en in de emancipatie van de vrouw en het proletariaat.

Welk complex van oorzaken hier ook werkt: de invloed van de politiek-economische penetratie in velerlei vormen, die van de moderne cultuur en wetenschap, zending en missie, de omgang met Westerlingen of nog andere, het leidt alles tot het ontwaken van het critische besef, dat zich zowel richt op het eigen oude cultuurbezit als op het nieuwe, waarmee men in aanraking gekomen is, omdat beide, elk op een eigen wijze, als een neerdrukkende macht ervaren worden, waarvan men zich eerst bevrijden moet wil men waarlijk zich zelf worden.

Het is begrijpelijk, dat dergelijke critiek zelden zo zelfbewust en bezonken kan zijn, dat men dadelijk alle consequenties doorziet

en het doel, dat men bereiken wil, helder voor ogen heeft. Eenzijdigheden zijn onvermijdelijk, die o.a. aan de dag treden in het gemakkelijk vervallen in velerlei aan het Westen ontleende systemen, leuzen en dogma's van politieke of andere aard, die in de heersende verwarring een volstrekt houvast schijnen te bieden.

Wil er die eenheid tot stand komen, waarop alleen een nieuwe cultuur en levensstijl kunnen rusten, dan behoeft naast de intellectuele en zedelijke ontwikkeling en in nauw verband hiermede, de sociaal-politiek-economische alle aandacht. Dan is ook het probleem van de al dan niet godsdienstige wereld- en levensbeschouwing, die de positie van de mens in de gemeenschap in groter en kleiner kring bepaalt, van grote betekenis. Want een bevredigende samenleving is niet mogelijk zolang elk niet zijn plaats weet en zijn functie vervult in een nieuwe orde.

Waar in het Westen het individualisme, zowel van de enkeling als in de vorm van het extreme, anti-democratische nationalisme, zulk een rol speelt, speciaal in de politiek en het economische leven, en zich uit in een ongebreideld streven naar de macht in de vorm van concurrentie, corruptie, oorlog etc., daar is het al te begrijpelijk, dat staten, die vrij plotseling uit het feodale tijdperk overgaan naar de moderne tijd, hieraan moeilijk ontkomen. De geweldige verwarring in een land als China, wordt niet alleen veroorzaakt door het fel verzet tegen de oude vormen der eigen taaie traditie, of tegen de economische, politieke en andere invloeden, die van buiten af hun macht doen gelden, doch bovenal blijkt hieruit hoe alle structuur verstoord is en de chaos voorlopig oppermachtig heerst. Als alle verband verbroken is en de remmen zijn weggevallen, als er geen hoogste instantie en autoriteit meer algemene erkenning vindt, is een ordelijk leven, individueel en sociaal, uitgesloten.

Dit alles kan men in de werkelijkheid waarnemen, en ook de betrokkenen zelf maken het zich op hun wijze bewust. Het is de politieke agitator, die zich tegen de vreemde machten verzet met alle middelen van propaganda en actie, die de moderne tijd kent, maar ook de literator, die als bv. Nehru in zijn werken en biografieën beschrijft, hoe tegelijk hiermee een geest van verzet tegen de eigen traditie ontwaakt en hoe men naar wegen en vormen zoekt, die voor de nieuwe tijd aanvaardbaar zijn, waarin men als modern mens leven wil. In allerlei kunstvormen zoekt men eveneens nieuwe uitingsmogelijkheden; overal doet het modernisme zich gelden en experimenteert men, waarbij de verheerlijking van het nieuwe en het wantrouwen er tegen, elkaar afwisselen. Geen enkel levens-

gebied blijft buiten dit proces, de godsdienst zo min als de taal, de economie, de politiek en de wetenschap.

Perioden van overgang zijn steeds tijden van overspanning en verslapping tegelijk, maar nimmer harmonisch. Ook hier zijn het weer enkele grote persoonlijkheden, die hun tijd geestelijk vooruit zijn en leiding geven aan de ontwikkeling van hun volk, dat zonder hen nooit met succes dergelijke crises zou doorstaan. Alleen de eigen zonen kunnen een volk tot de vrijheid voeren en tot die vorm van samenleving, die aan objectieve normen beantwoordt, al zullen vreemdelingen met langere ervaring hierbij onmisbare hulp kunnen verlenen. Toch blijft de vreemdeling de buitenstaander, die als zodanig ook steeds een gevaar betekent, en alleen de eigen krachten kunnen teslotte de eigen maatschappij bouwen en dragen; Zij vertegenwoordigen direct de veelal nog weinig bewuste begeerten en verlangens van hun volk naar een leven in vrijheid, waarin de eigen menselijkheid beter tot zijn recht kan komen; zij doen de krachten ontwaken en verlenen stem aan de nog te weinig bewuste gevoelens en wensen van de massa, waartoe zij zelf behoren en die zij willen leiden naar een nieuwe toekomst.

Dan komt het er op aan, in hoeverre zij objectief weten te zijn en verheven boven persoonlijke begeerten naar eer, macht en rijkdom, want dit bepaalt hun resultaten. Alleen onbaatzuchtige leiders kunnen die invloed ten goede krijgen, die de op eigen belang bedachte nooit zullen verwerven, al betekent dit allerminst, dat de onbaatzuchtige leiders in de geschiedenis geslaagd zijn en de baatzuchtige niet. Wel mag men zeggen, dat hun invloed en geest meer dan hun uiterlijk succes tenslotte van beslissende betekenis zijn voor de toekomst van hun volk, omdat zij levende getuigen zijn van die objectiviteit, die zich uit als drang naar gerechtigheid, waarheid, schoonheid en liefde, en zij het veel geciteerde woord uit de Qoran waar maken, dat zegt, dat „God helpt wie zich zelf helpt”.

Als zij de leiding houden, komt er leven en spanning op een nieuwe wijze, en zijn er werkelijk moderne persoonlijkheden en een nieuw cultuur mogelijk. Dan is er de spanning van de geest om het gegevene met de idee te confronteren, de werkelijkheid met de norm en het ideaal, het heden met de toekomst, de tijd met het boventijdelijke, de macht met het recht. Dan is in beginsel de chaos door deze nieuwe gerichtheid op de orde bedwongen, die positief de krachten concentreert voor een hoog doel, waardoor alleen de innerlijke verwarring te overwinnen is. Want niet door bij zich zelf en de eigen chaos te blijven, stijgt de mens er

boven uit, maar door geestelijk vrij van het verleden, zonder het evenwel te verloochenen, naar een nieuw doel te streven.

De mens van de participerende structuur gelooft aan talloze machten in leven en wereld, en zo leeft hij in de veelheid, in tegenstelling tot de mens, in wiens geest de objectiverende structuur de overhand heeft. Deze postuleert achter de veelheid een ideële eenheid in zijn geloof aan de Schepper en zijn erkenning van norm en wet. Deze gaan logisch aan de veelheid vooraf en maken deze eerst mogelijk en begrijpelijk door er hun vorm aan te geven. Achter alle pluriformiteit staat hier een scheppend en vormgevend beginsel, dat in alle bestaan tot uiting komt en in de wetenschap begripmatig geformuleerd wordt. Alle wetenschap, zedelijkheid en schoonheid is hier op het formele gericht, en de vraag luidt niet wat iets naar zijn verborgen wezen en essentie is, hetgeen het menselijk begripsvermogen te boven gaat, maar hoe het geworden is en hoe het conform de norm en het beginsel zijn moet. De formule, de norm, de wet geven hier het antwoord: zo is het te denken, zo moet men handelen wil men waarheid, goedheid en schoonheid vinden en verwerkelijken. Dat de mens hierbij zijn doel nooit bereikt, dat hij sterven moet, zo hij God zou zien en nooit definitief tot een eind komt met zijn wetenschap, dat hij geen ideaalstaat op aarde bouwen en nooit in de kunst de volle bevrediging vinden zal, dat alles onaf en tendele is, is het logische gevolg van de discrepantie van Schepper en schepping, geest en stof, eeuwigheid en tijd, ideaal en werkelijkheid.

Met de schepping van de tijd, waarmede de veranderlijkheid en de vergankelijkheid van het menselijk leven samenhangen, die in het Paradijsverhaal op het debet van de mens zelf komen, is ook de menselijke vrijheid als geestelijke werkelijkheid mogelijk geworden en hiermede de kennis en de keuze van goed en kwaad. Wil de mens als God zijn en zich, noodwendig ten koste van anderen, in de tijd handhaven, dan is dit opstand tegen en afval van God, die hem als een tijdelijk wezen geschapen heeft en niet begiftigde met eeuwig leven en volmaakt inzicht. Streeft hij toch hiernaar, dan is dit wezenlijk ongehoorzaamheid, hoogmoed en zonde, en tegelijk hiermede openbaart zich al het negatieve van de tijd: de eenzaamheid, de dood, de angst, de zorg, de pijn, de strijd. Erkent de mens Gods geboden als norm en wet voor zijn leven, dan is er vrede en gerechtigheid mogelijk; gaat hij de eigen weg, dan is het tegengestelde hiervan het gevolg.

Waar de objectiverende structuur overheerst, is de spanning bepaald door de vrijheid ten goede en ten kwade, waarbij deze

beide principieel verschillen van het nuttige en het schadelijke. De mens kiest voor het vergankelijke vele of voor het eeuwig ene, hij doet zijn plicht of geeft toe aan zijn neigingen of begeerten, hij stelt zich onder de tucht van het logische denken of hij volgt zijn sentimenten en vervalt tot fantasterijen en maakt allerlei fouten, die bv. volgens de opvatting van Descartes wezenlijk zedelijke vergripen zijn.

Hier ligt dus alle spanning in de formele keuze, en deze spanning verslapt indien deze tegenstellingen hun absoluut karakter verliezen en de mens God niet meer als de Ene en Enige Heilige stelt tegenover de veelheid der werkelijkheid en de machten van de cosmos; de norm en de wet tegenover de traditie en het gebruik, de toekomst tegenover het verleden en heden, het apriori tegenover de ervaring. Als men alles gelijkelijk waardeert, als God in de totaliteit opgaat, waarmede de mens in de mystiek één wordt, als men norm en wet tot de traditie der collectiviteit herleidt, is hierdoor in beginsel de typische spanning, die deze structuur kenmerkt, opgelost. Dan is er geen keuze meer in de echte zin van het woord, maar hebben gevoel en inzicht de leiding; nu bepaalt niet het principe, doch de praktische vraag van nut of nadeel de levenshouding, en komen compromis en opportuniteit in de plaats van principiële beginselen.

Verslapt de wil tot het geloof en tot de erkenning van wet en norm, dan wordt de mens sceptisch of nihilistisch, omdat in de objectiverende structuur de wil primair is en niet het inzicht. Verslapt deze wil, dan is hiermede alle spanning gebroken, want waar de objectiverende structuur de overhand heeft, heeft de participerende als haar noodzakelijk correlaat wel een onmisbare functie, maar slechts een ondergeschikte betekenis. Door het objectiverende denken is immers het directe contact van de mens met het cosmische leven verstoord, hetgeen naar wij zagen, de aard van de cultuur in alle opzichten diepgaand beïnvloedt. In de plaats van de astrologie komt de astronomie, in die van de alchemie de chemie en zo verlegt zich de belangstelling, met name voor de psychologie en de metafysica, naar een geheel ander, veel meer practisch en technisch plan. Natuur en werkelijkheid zijn geen levende machten meer, die de mens onmiddellijk aanspreken; hij staat er veel meer formeel tegenover, benadert ze van de buitenkant en gebruikt ze als materiaal voor zijn onderzoek en energie. Hij is er niet langer innerlijk mee verbonden op dezelfde wijze als de niet-moderne mens en kent de magie, de mystiek en de extase niet meer, zoals hij ook vervreemd is van de natuur en het landschap in de steden, waar zijn cultuur groot werd in wetenschap.

filosofie en techniek. Zijn natuurlijk oriëntatievermogen is hij kwijt en zijn verhouding tot de tijd en de dood wijzigde zich diepgaand, zijn rythme en levensstijl richten zich niet meer naar de maat en de gang der getijden, hij leeft niet meer uit de gemeenschap en de traditie, die hem geestelijk dragen, maar als eenling is hij gespitst op de toekomst en al wat nieuw is.

Omdat de mens in geen bezield verband meer leeft, is hij eenzellig en eenzaam, berustend of uit op sensatie om zijn ledigheid te vullen. Zolang de mens leeft, is hij bepaald door de structuur van zijn geest, en als de spanning zowel uit de objectiverende als uit de participerende structuur verdwenen is, is ook de spankracht, die er steeds tussen deze twee bestaat, gering en wordt het leven banaal.

Het is de moderne massamens, die dit beeld vertoont en als zodanig belust op sensatie, gemakkelijk het slachtoffer wordt van allen, die hierop speculeren. Wat aan deze instincten tegemoet komt, de oorlog, de arena, het sportveld, de beurs, de radio, de bioscoop en de dancing zo goed als de politieke mythe van het voor de wereldmacht uitverkoren volk en velerlei vormen van godsdienst en kunst, maakt hier een goede kans. Ook het occultisme spreekt hiervan in de moderne wereld een duidelijke taal, en volgens Jung zal deze geestesgesteldheid, die een karikatuur is van de participerende structuur, zeker niet verdwijnen, gezien zijn verwachting, dat binnen afzienbare tijd een leer als de astrologie officieel aan de universiteiten gedoceerd zal worden. Al mocht deze uitspraak geen werkelijkheid worden, zij blijft als uiting van een groot psycholoog merkwaardig genoeg.

Huizinga heeft speciaal in zijn „Schaduwen van morgen” overtuigend beschreven, welk een chaos en ontbinding van mens en cultuur het resultaat is van een dergelijke geesteshouding, en ook de oorlog toont het met zijn gevolgen duidelijk genoeg aan. Uit alles spreekt de verwerping zowel van de idee van de objectiviteit en het normbesef als van het gemeenschapsgevoel, zedelijke verplichtingen en absolute waarden. Het is zonder meer een strijd om de macht, waarin alle middelen naar hun nuttig effect beoordeeld worden en zedelijkheid en recht buiten spel blijven. Het is duidelijk, dat dit met moderne verdelgingsmiddelen als de atoombom slechts eindigen kan in een volledige catastrofe voor de wereld en alle beschaving, en een dergelijke ramp is alleen af te wenden, indien men er in slaagt door een wel gefundeerde, goed door-dachte cultuurpolitiek de mentaliteit van belangrijke groepen ingrijpend te wijzigen en te richten op de opbouw van een bescha-

ving, waarin norm en recht, objectiviteit en vrede, gemeenschapsbesef en democratie levende krachten zijn.

Dit betekent dat er allerlei afgronden gedempt en kloven overbrugd moeten worden, die het voortbestaan onzer cultuur onmogelijk dreigen te maken. Hierbij is niet alleen aan het wantrouwen te denken, dat er tussen de verschillende culturen, volken en godsdiensten, klassen en standen, stad en platteland bestaat, maar ook aan de te ver doorgevoerde specialisatie op wetenschappelijk en cultureel terrein en aan de volkomen verwaarlozing van de zedelijke aspecten, die elk politiek en economisch probleem als menselijk vraagstuk toch noodwendig vertoont. Als deze wereld in de toekomst slechts bestaan kan als een eenheid van onderling verbonden, zeer verschillende groepen, dan moet deze tot stand komen als de voorwaarde voor haar voortbestaan. Dan liggen hier problemen van tegelijk zeer theoretische en zeer praktische aard, die een oplossing behoeven en die als onderdelen van een cultuurpolitiek aller aandacht vragen.

Een bewuste cultuurpolitiek moet zich richten op de vorming van die geestesgesteldheid, die de democratie bezielen en dragen kan. Dit betekent dat men allereerst te streven heeft naar een behoorlijke verstandhouding van alle betrokkenen, die alleen tot stand komt als men elkaar zo goed mogelijk verstaat en respecteert. Inzicht zowel in de verscheidenheid van de volken en groepen, denkwijzen, opvattingen, eigenaardigheden en typische trekken en verschijnselen der verschillende culturen op deze aarde is even nodig als de erkenning van de eenheid der mensheid, die zich ook in de toekomst in vrijheid moet kunnen differentiëren. Dit besef, dat alle rasvooroordeel volstrekt veroordeelt, is normatief en laat zich nooit bewijzen, zodat men het slechts aanvaarden of verwerpen kan. Het is dus zeer belangrijk dit besef te wekken met al de wel overwogen middelen, die de onderlinge verstandhouding bevorderen kunnen.

Descartes was van mening, dat het licht, dat ons alles doet kennen door het in het licht te stellen, wezenlijk overal en altijd hetzelfde is, onverschillig welk voorwerp het bestraalt, zoals ook God het doet „regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen”. Met het licht stelde hij het verstand gelijk, dat met behulp van het begrip alles verheldert en begrijpelijk maakt. De moderne wetenschap, al gaat zij ook van Descartes uit, heeft evenwel ontdekt dat het voorwerp wel degelijk van invloed is op het licht evenals het object op het begrip. Er is een eenheid van wetenschappen, maar ondanks het feit dat de verschillende weten-

schappen inderdaad verschillend zijn en met heel verschillende middelen en begrippen werken. De natuurkundige, de theoloog, de bioloog, de historicus, de taalkundige, zij hebben allen eigen begrippen en methodes, die geheel en al bepaald worden door de aard van het object van onderzoek en die zich hiernaar richten, doch die hun eenheid slechts vinden in het feit, dat het alle menselijke begrippen zijn, aan één bron ontsproten. Met de begrippen van de natuurkundige kan de bioloog niet werken evenmin als de historicus, en met die van de theoloog staat de fysicus machteloos en juist aan het steeds bewuster wordend besef, dat deze differentiatie van begrippen en methodes noodzakelijk is, is het te danken dat al deze wetenschappen zulke vorderingen hebben kunnen maken. Al is hieraan uiteraard het grote gevaar verbonden, dat men tenslotte verzeilt in een onvruchtbare, individualistische specialisatie, waartegen de filosofie als de centrale faculteit van de geest zou moeten waken.

Het is van praktisch belang zich van deze samenhangen goed rekenschap te geven, zo men bewust, op de meest geëigende wijze een bepaalde gezindheid wil aankweken, die in een zekere levensstijl en cultuur tot uiting moet komen. Laat men zich bij zijn onderwijs en voorlichting, zijn bemoeienis met de pers, de radio en de film leiden door zeer bepaalde doeleinden, die men nastreeft, dan beslissen deze voor het grootste deel over het karakter van de middelen, die men aanwendt en van het resultaat, dat men bereikt. Gaat het in de school in hoofdzaak om zuiver verstandelijke ontwikkeling en intellectuële scholing van sterk reproductieve aard, dan bepaalt dit doel de leermiddelen en het onderwijsstelsel. Is men er op uit door de film en de radio te werken op het goedkope sentiment en dit op te wekken uit jacht naar geldelijk gewin of populariteit, dan bepaalt uiteraard dit streven de aard en de waarde der producten, die men biedt. En heeft men andere doeleinden als de bestrijding van een bepaald politiek systeem, dan zal men ook naar die vormen zoeken, die voor dit doel het meest effectief zijn.

Uit deze nauwe samenhang van doel en middel, kan men voorlopig één conclusie afleiden, die voor een positieve cultuurpolitiek van belang is, dat nl. neutraliteit in de zin van afzijdigheid een levensgevaarlijke fictie is en dat de overheid, die zich zo weinig mogelijk en slechts incidenteel met de cultuur bemoeit, maar alle geestelijke verzorging principieel overlaat aan het particulier initiatief, zijn eerste plicht verzaakt en de eigen fundamenten ondergraaft. Want door alles op dit gebied op zijn beloop te laten en zich bv. angstvallig te beperken tot het verstrekken van zgn.

louter verstandelijk onderwijs, kweekt men noodwendig in velerlei opzichten een vacuum, dat wellicht op de juiste manier door de omgeving gevuld wordt, maar dat evengoed op minderwaardige wijze of in het geheel niet verzorgd wordt. Dan ontstaat die nihilistische mentaliteit, die de moderne massamens eigen is en alle gemeenschap op de duur onmogelijk maakt. Worden dergelijke groepen talrijk, dan zijn ze voor elke samenleving een positief gevaar, daar sociaal verantwoordelijkheidsbesef hier ontbreken moet.

De overheid heeft een taak tegenover het volk niet alleen in materieel, maar ook in geestelijk opzicht, hetgeen trouwens niet te scheiden is. Ook de materiële verzorging en het geordende maatschappelijke leven vragen bepaalde deugden en gezindheden, die zeker niet vanzelf in de moderne wereld ontstaan. Alleen dan is een maatschappij duurzaam als de overheid, die geroepen is leiding te geven, deze taak begrijpt door in de allereerste plaats zijn object op de juiste wijze te verstaan. Dit object is de mens als persoonlijkheid en als deel der gemeenschap, de mens die zelf weer een eenheid is van lichaam, ziel en geest, en die als zulk een eenheid in velerlei verbanden, van natuurlijke, sociale en metafysische aard, leeft. Aan dit alles heeft de overheid aandacht te wijden, wil zij haar taak naar behoren verrichten; de wel doordachte zorg voor het materiële welzijn evengoed als voor de ziel en de geest, moet haar een dure plicht zijn, die ze met de meest geëigende middelen te vervullen heeft.

Dit betekent allerminst, dat de overheid, als in de totalitaire staat, dit alles direct zelf doen moet, hetgeen met de geestelijke vrijheid van een democratische gemeenschap moeilijk te rijmen zou zijn. Maar wel heeft zij zeer sterk de verantwoordelijkheid te voelen voor deze totale zorg, die elk mens behoeft, en dus heeft zij positief en wel doordacht al die organen en initiatieven te steunen en te leiden, die dit werk in democratische geest verrichten. In een totalitaire staat als Rusland is het besef zeer levend, dat de mens onmogelijk zonder een alomvattende wereld- en levensbeschouwing een menswaardig bestaan kan voeren, en het is de leer van het dialectisch materialisme, die de staat zeer intensief op alle mogelijke wijzen verbreidt. Hoe men over de inhoud hiervan oordeelt, het besef op zich zelf is zeer juist, dat men niet volstaan mag met wat technisch-verstandelijke scholing, waartoe in de praktijk het onderwijs in de democratische staten veelal beperkt blijft. Dat hiernaast ook de kerken in Rusland de gelegenheid hebben op hun wijze de zielszorg uit te oefenen, d.w.z. de mens bewust te maken van de betekenis van het menselijk leven

tegenover God en wereld, natuur en samenleving, is, hoe men hierover ook denkt, weer een blijk van het besef, dat de mens als zodanig meer dan louter materiële behoeften heeft, die geen overheid, die deze naam waard is, verwaarlozen mag.

Speciaal bij de opvoeding heeft hij zorg nodig, die zich over het gehele menselijk wezen moet uitstrekken, en dus heeft de staat minstens al die instituten objectief en positief te steunen, die zich dit tot taak stellen. Maar ook bij het onderwijs dat de staat zelf geeft, moet men veel meer dan in het verleden het geval was, de vraag stellen, op welke wijze men meer kan geven dan louter zgn. feiten; hoe men bij de jonge mens het besef kan versterken, dat ook hij in en door de gemeenschap leeft, waarmee hij in ruimte en tijd verbonden is, waaraan hij veel te danken heeft en waartegenover hij dus in een bepaalde verhouding moet komen te staan. Wil de democratische gezindheid krachtig worden, dan zal men inzicht moeten hebben in de materiële rijkdommen der aarde en in de exploitatie hiervan, maar ook de geschiedenis zal men moeten kennen en het aandeel dat de verschillende volken aan de opbouw der menselijke cultuur gehad hebben. Men zal met de juiste middelen eerbied moeten aankweken voor het leven in natuur en geest, dat zich in zo talloze verschijnselen openbaart, zoals men eerbied wekken moet voor norm en wet, waarheid, goedheid, schoonheid en wetenschap en al de andere gebieden van de cultuur, die zo veel mogelijk voor ieder toegankelijk gemaakt moet worden. Richt men zich hierop, dan is in beginsel alle nihilisme en negativisme overwonnen, al schuilt in deze middelen altijd het dreigend gevaar van het valse sentiment, dat niet minder erg is dan de kwaal.

Alles wat tot de totale zorg voor de mens behoort, is principieel een voorwerp en onderdeel van de officiële cultuurpolitiek, de wetenschap zo goed als de radio en de film, het spel en de sport, want van dit alles kan even goed een destructieve invloed uitgaan op de geestelijke en zedelijke volksgezondheid als een kracht ten goede. Waar het zo gelegen is, mag de overheid nooit afzijdig blijven, doch heeft zij alle positieve werk te leiden en te stimuleren, uiteraard in nauw verband met de gehele situatie en met het verleden. Zij heeft niet de rol van zedemeester te spelen, maar nog minder de politiek van het laissez-faire toe te passen als het geestelijk en zedelijk welzijn van het volk op het spel staat en bedreigd wordt door baatzuchtige en schaamteloze individuele initiatieven, die op de minderwaardige instincten, die evengoed tot de mens behoren, speculeren. Elk mens heeft zijn ontspanning nodig en heeft het recht op zijn tijd uit de band te springen, maar

de overheid heeft niet minder de plicht ten behoeve van het geheel een waakzaam oog op alles te houden en alles te bevorderen wat het algemeen beschavingspeil, en dus ook dat van de kunst, de sport, het spel etc., kan verhogen.

Wat de culturele ontwikkeling van allen ten goede komt, versterkt de eenheid van het volk en nivelleert de al te scherpe scheidslijnen, die in de geschiedenis ontstaan zijn. Ook dit is een nationaal belang, waarop de overheid haar aandacht gericht moet houden, omdat het haar taak is de staat als geestelijke eenheid zo sterk mogelijk te maken. Want dan alleen zal deze ook in internationaal verband bereid zijn haar plicht te doen en zo nodig die offers te brengen, die de vrede en de welvaart van de wereld behoeft. Deze nationale eenheid en kracht versterkt men niet door alles gelijk te maken en te nivelleren, maar door de reëel bestaande verschillen te aanvaarden en er aan mede te werken, dat alle eenheden zo krachtig mogelijk worden. Vandaar dat het ook van het grootste belang is, dat de overheid er aan medewerkt dat het gezin, als de kleinste maar meest intensieve eenheid, waarin de mens het leven leert kennen, tot zijn recht kan komen. Het gezinsleven is de onmisbare voorwaarde voor de vorming van de persoonlijkheid, maar dan dienen er ook tussen het gezin en de grotere eenheden, waarin de mens thuis hoort, de school, de kerk, de partij, de vereniging, het volk, de mensheid etc. nauwe verbindingen te bestaan. Dit is te bevorderen door een gezond geleid schoolwezen, een behoorlijke pers, een goed kerkelijk, partij- en verenigingsleven en langs vele andere wegen, waarbij de mens nooit van het geheel geïsoleerd wordt, zonder zijn persoonlijkheid te verliezen.

Een dergelijke cultuurpolitiek dient zich geheel aan de bestaande omstandigheden aan te passen, zodat men in het Westen en in het Oosten zeer verschillende wegen begaan moet, zoals die voor Nederland bv. gewezen zijn door Prof. Van der Leeuw in zijn „Nationale Cultuurtaak”. Er bestaat uiteraard een nauwe samenhang tussen de politieke en sociaal-economische verhoudingen aan de ene kant en de culturele aan de andere, zodat het uitgesloten is een cultuurpolitiek op zich zelf te voeren, maar deze in het nauwste verband met de gehele opbouw van de maatschappij beschouwd moet worden.

De betekenis van het gezin, de godsdienst, de kunst, de wetenschap etc. wordt geheel door de traditie en de huidige situatie bepaald, zodat men weten moet waar men van uitgaat als men iets onderneemt. Dit sluit evenwel niet uit, dat er bij alle uiterst grote verschillen toch ook gemeenschappelijke kenmerken zijn, en

dus bepaalde aanknopingspunten, want er is tenslotte een gezinsleven in de stad en op het platteland, in het Oosten en in het Westen. En zo zijn er in het Oosten en in de primitieve wereld mannenbonden, kloosters, asjrama's en pesantrens en in het Westen eveneens kloosters en studentencorpora, jeugdbewegingen, universiteiten en volkshogescholen. Zo vindt men alom vele kunstvormen, die niet alleen in het Westen, maar nu ook in het Oosten zich onder wederzijdse beïnvloeding voortdurend vernieuwen, een proces dat van algemene betekenis is als deze ontwikkeling zich in democratische geest voltrekt.

Natuurlijk zijn de moeilijkheden heel verschillend, want waar in het Oosten bv. het analfabethisme een groot probleem is, is het Westen als zodanig hier direct veel minder bij betrokken. Dit betekent echter, dat het Westen hier zeer waardevolle hulp kan bieden door een juiste psychologisch-technische voorlichting en door bestudering van de sociologische aspecten van dit vraagstuk, dat voor de ontwikkeling van de wereld van zo grote betekenis is. En men heeft zijn ervaring op dit punt opgedaan in Rusland, China en India, die zeer nuttig kan zijn. Ook het probleem van de leetuurvoorziening en de voorlichting in het algemeen, dat onmiddellijk na dat van het analfabethisme aan de orde is, is hoogst belangrijk voor de ontwikkeling van een democratische cultuur, daar dit alles even goed tot onheil als tot heil kan strekken. Ook hier weer heeft de overheid er op zijn minst voor te waken, dat particulier winstbejag hierbij al te zeer zijn slag slaat, hetgeen tot nu toe alle cultuurpolitiek onmogelijk heeft gemaakt.

Bij alle zorg voor de mens en de cultuur, die altijd beperkt en binnen duidelijke grenzen blijven moet, omdat de geest tenslotte alleen in vrijheid zich ontplooien kan, gaat het allerm minst om de gelijkvormigheid, want de verscheidenheid aan cultuurvormen is tenslotte de enige ware rijkdom van de mensheid. Maar wel heeft het te gaan om de gelijke gerichtheid van de menselijke geest op het gemeenschappelijk belang, dat allen hebben bij alle middelen, die op de beste wijze de vrede en de welvaart in deze wereld waarborgen. Alle politiek, en dus ook de culturele, die zich hierop niet richt, leidt noodwendig naar die chaos, die als de aartsvijand van de cultuur, van de mens en de geest, een altijd dreigend en onuitroeibaar gevaar betekent, waartegen men nooit genoeg op zijn hoede kan zijn. En dus is een actieve, wetenschappelijk gefundeerde cultuurpolitiek plicht, wil de mens op menswaardige wijze leven in een wereld, waarvoor hij zich niet al te zeer behoeft te schamen.

LITERATUUROPGAVE

Inleiding.

Men zie ook de werken, vermeld in het artikel van de Vos, *Wijsgerige Anthropologie*, in de *E(erste) N(ederlandse) S(ystematisch) I(ngerichte) E(ncyclopaedie)*, dl. I, 1946.

Van de in de tekst genoemde schrijvers zijn mede van bijzonder belang:

E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) en *Logos, Dikè, Kosmos* (1941), beide verschenen in Göteborgs Hogskolas Arsskrift; *Naturalistische und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie* (1939) in Göteborgs Kungl. Vetenskaps och Vitterhets Handlingar; *Descartes* (Stockholm, 1939); *Die Begriffsform im mythischen Denken* (1922) en *Sprache und Mythos* (1925). Na zijn dood in 1945 verscheen nog: *The Myth of the State*.

E. Spranger, *Die Urschichten des Wirklichkeitsbewusstseins* (Sitzungsber. Preuss. Akad., Philos.-hist. Klasse XII, 1934).

G. Van der Leeuw, *Phaenomenologie der Religion* (1933), waarvan een Franse bewerking verschijnen zal.

W. Bredt Kristensen, *Het Leven uit den dood* (1926); *Kosmologie (antieke en moderne, met medewerking van anderen)* (1941). Van de vele voordrachten, verschenen in de Mededelingen van de Kon. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, werd een elftal gebundeld in: *Verzamelde Bijdragen tot de kennis der antieke Godsdiensten*, Amsterdam 1947; hierin werden o.a. niet opgenomen: *Antieke Wetenschap* (1940) en *Het Mysterie van Mithra* (1946).

Verder: *De godsdienstige beteekenis van de gesloten periode* (Jaarbericht Voor-Aziat.-Aegypt, Genootschap Ex oriente lux, II, 1943).

C. G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart* (1932) en *Psychologie und Alchemie* (1944).

1) Vgl. H. Plessner, *Lachen und Weinen*, Arnhem, 1941.

2) Dit verschijnsel wordt in elk modern ethnologisch handboek besproken, bv. bij J. Duyvendak, *Inleiding tot de ethnologie van de Ind. Archipel* (1945).

3) H. W e r n e r, Einführung in die Entwicklungspsychologie, waarvan in Amerika ook een Engelse editie verscheen.

4) Deze problemen o.a. in het verzamelwerk: The science of man in the world crisis, door Ralph Linton, met medewerking van o.a. Herskovits, Keesing, Kardiner (1945, New York).

5) Over Lévy—Bruhl zie de diss. van R. E y s i n k, Collectieve voorstellingen in het denken der natuervolken, Utrecht, 1946.

6) Over de fenomenologie o.a. Beerling in ENSIE, dl I. Van Hegel tot op heden.

I. De godsdienstige mens.

Naast de Phaenomenologie van v. d. L e e u w moet zijn verzamelwerk: De godsdiensten der wereld, vermeld worden, met o.a. een bijdrage van zijn hand over de religie der primitieve volken, van B u b e r over het geloof van Israël, van V o g e l over het Boeddhisme. Men zie ook de bijdragen in ENSIE, o.a. van K r a m e r s over de Islam. Belangrijk is ook Vergleichende Religionswissenschaft (1928) van F r i c k.

Voor Indonesië zie men de Verspreide Geschriften en de Atjehers van S n o u c k H u r g r o n j e en de Verzamelde Geschriften van A d r i a n i.

1) Vgl. mijn dissertatie: Nji Pohatji Sangjang Sri (1929).

2) Voor de classificatie vgl. het artikel van P i g e a u d in de Feestbundel van het Kon. Batav. Genootschap van Kunsten en Wetenschappen (1929) en het laatste hoofdstuk van mijn: Gebruiken en Godsdienst der Soendaneezen (Batavia, 1935).

3) Speculaties over de salat vindt men ook behandeld in de diss. van H. K r a e m e r, Een Javaansche Primbon uit de 16de eeuw (1921).

4) Voor de Indon. mystiek zie mijn artikel in: Indonesië, 1ste jrg., no. 2 en 3, 1947.

5) Voor de middelaars zie ook het volgende hoofdstuk. Vgl. ook P i g e a u d, Javaanse Volksvertoningen (Batavia, 1938) en het artikel van R a s s e r s over Kabajan, in de Bijdragen v. h. Kon. Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (1941) en van B e z e m e r in idem 1942.

6) Vgl. mijn artikel: Het wonder in de structuur van het Javaansche denken, in het Tijdschrift v. h. Kon. Batav. Genootschap (1935).

7) Vgl. H. K r a e m e r: The Christian message in a non-christian world (1938) en De Wortelen van het Syncretisme,

Oratie, Leiden 1937; en mijn: Ethiek en Mystiek in Schweitzers geest (1938).

II. De denkende mens.

Behalve naar Cassirer zij verwezen naar: H. J. Pos, *Filosofie der wetenschappen* (1940) en zijn bijdragen in *Scientia en Europeesche Geest* (1939); R. Eissler, *Wörterbuch der Philosoph. Begriffe* (1927); Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins* (1933) en zijn verhandelingen: *Die Anfänge des Schichtungsgedanken in der alten Philosophie* (1943); *Zum Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles* (1941) en *Aristoteles und das Problem des Begriffs* (1939) in de *Abhandlungen der Preuss. Akad. der Wissensch., Philosoph.-hist. Klasse*. Van belang is ook: H. Leisegang, *Denkformen*.

- 1) In ENSIE, deel I, pag. 476.

III. De zedelijke mens.

N. Hartmann, *Ethik* (1926) en Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932).

- 1) Een vertaling van de *Woelang Reh* door Poensen verscheen in de *Mededeelingen van het Ned. Zend. Genootschap*, 1869 en 1870.

- 2) Ter Haar, *De betekenis van de tegenstelling participend-kritisch denken en de rechtspraak naar adatrecht*, in de *Mededeelingen Kon. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, 1941.

- 3) Vgl. G. Wisse, *Selbstmord und Todesfurcht bei den Naturvölkern*, Diss. Amsterdam 1933.

- 4) Vgl. mijn bijdrage aan het *Triwindoe Gedenkboek Mangkoenagara VII*, Soerakarta 1939.

IV. De historisch-sociale mens.

J. Huizinga, *Cultuurhistorische verkenningen* (1929) en *De wetenschap der geschiedenis* (1937); J. Romein, *Onvoltooid verleden* (1937) en *In opdracht van de tijd* (1946); K. Kuypers, *Cultuur- en geschiedenisfilosofie* in ENSIE, deel I, met literatuurvermelding.

Voor de Javaanse geschiedschrijving zie men de belangrijke bijdrage van Berg aan Stapel, *Geschiedenis van Nederlandsch Indië*, deel 2 (1938).

Voor de economie zie men: J. Boeke, *Oosterse Economie* (1946).

Democratie, achtergronden en mogelijkheden door H. J. Pos

e.a. (1946); J. S u y s, De nieuwe politiek (1945) en De rechten van den mens (1947); Julien Benda, La grande épreuve des démocraties (1945) en Sir St. Cripps, Naar een christelijke democratie (1946).

1) Voor het koningschap: A. M. H o c a r t, Kingship (1927) en v. d. L e e u w, Gemeenschap, Gezag, Geloof (1937).

2) Voor eschatologische voorstellingen op Java, zie men de diss. van D r e w e s, Drie Javaansche Goeroe's (1925).

V. De mens en de cultuur.

Voor de taalkunde zie ENSIE, deel II (1947) met bijdragen van Reichling, de Vooys, de Josselin de Jong en Kuiper, en het artikel Taalkunde in Scientia van de Groot. In ditzelfde deel van de ENSIE wordt ook de kunst behandeld.

Voor de Indon. talen zie B e r g, Indië's Talenweelde en Indië's Taalproblemen (1939).

Voor de wijsbegeerte in Rusland: J. S o m m e r v i l l e, Sowjet Philosophy (1946, N. York).

1) Voor voorbeelden zie men het hoofdstuk Literaire Vormen in mijn Godsd. en Gebruiken der Soendaneezen.

