

Arthur Schopenhauer
De vrijheid van de wil

en

Thomas Mann
Over Schopenhauer

Vertaald en van verklarende noten voorzien
door Hans Driessen

Zesde druk

FILOSOFISCHE REEKS

Eerste druk, juni 1989

Tweede druk, oktober 1992

Derde druk, januari 1996

Vierde druk, december 1999

Vijfde druk, mei 2003

Zesde druk, maart 2007

Oorspronkelijke titels: *Über die Freiheit des Willens*
en *Schopenhauer*

Vertaling: *Hans Driessen*

Vormgeving omslag: *Joost van de Woestijne*

© Voor Th. Mann, Schopenhauer

© 1960 S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main
(Thomas Mann: Gesammelte Werke, Band rx)

©1989 **voor** Nederland:

Uitgeverij Wereldbibliotheek bv,
Amsterdam en Hans Driessen

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, micro-film of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.
No part of this book may be reproduced in any form by print, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

ISBN 978 90 284 1553 9

Inhoud

I. Definitie van begrippen	7
II. De wil en het zelfbewustzijn	18
III. De wil en het bewustzijn van andere dingen	31
IV. Voorgangers	72
V. Conclusie en hogere zienswijze	99
Appendix bij hoofdstuk I	109
Noten II	4
Thomas Mann: Over Schopenhauer	119
Noten bij Thomas Mann	174
Verantwoording van de vertaler	176
Personenregister	177

'La liberté est un mystère'
De vrijheid is een mysterie
(vrij naar Malebranche)

De vraag van de Koninklijke Noorse Akademie van Wetenschappen, **waarop dit essay** van Schopenhauer een antwoord is, luidt: **Num liberum *hominum* arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrar potest?** (Kan de vrijheid van de menselijke wil uit het zelfbewustzijn worden bewezen?)

I. Definitie van begrippen

Een kwestie, die zo belangrijk, serieus en ingewikkeld is en die in essentie samenvalt met een kernprobleem van de gehele middel-eeuwse en moderne filosofie, moet met grote zorgvuldigheid worden behandeld. Daarom is een analyse van de belangrijkste begrippen die in deze kwestie een rol spelen, beslist op zijn plaats.

WAT IS VRIJHEID?

Dit begrip is strikt genomen negatief. We drukken er slechts de afwezigheid mee uit van elke hinderende en belemmerende factor; deze factor zelf daarentegen is positief: hij oefent immers kracht uit. Al naar gelang de hoedanigheid van deze belemmerende factor kunnen we drie zeer verschillende soorten vrijheid onderscheiden: fysieke, intellectuele en morele vrijheid.

a. *Fysieke vrijheid* is de afwezigheid van materiële belemmeringen van welke aard dan ook. Daarom spreken wij van: een vrije hemel, een vrij uitzicht, het vrije veld, een vrije plaats, vrije warmte (die niet chemisch gebonden is), vrije elektrische lading, de vrije loop van een rivier, waar deze niet langer door bergen of sluizen gehinderd wordt, etcetera. Zelfs uitdrukkingen als 'vrije kost en inwoning', 'vrije pers', 'portvrije brieven' duiden op de afwezigheid van lastige omstandigheden die gewoonlijk met zulke zaken gepaard gaan en die de genieting ervan hinderen. In de meeste gevallen echter gebruiken we het begrip vrijheid om er een hoedanigheid van bezielde wezens mee aan te duiden. Het kenmerkende van bezielde wezens is, dat hun bewegingen voortkomen uit hun wil en wel spontaan. Vrij worden deze bewegingen genoemd, wanneer ze daarbij geen materiële belemmeringen op hun weg vinden. Omdat deze belemmeringen zeer verschillend van aard kunnen zijn, hetgeen belemmerd wordt

echter steeds de wil is, benadert men het begrip omwille van de eenvoud liever van de positieve kant. Men noemt dus vrij, al datgene wat alléén uit eigen wil beweegt of handelt. Deze omvorming van het begrip (van het negatieve in het positieve) verandert in wezen niets aan de zaak zelf. Dienovereenkomstig worden krachtens het begrip vrijheid in zijn fysieke betekenis, dieren en mensen alleen dán vrij genoemd, wanneer hun handelingen noch door ketenen, noch door kerkers, noch door verlamming, kortom door geen enkele fysieke of materiële belemmering worden gedwarsboomd, maar conform hun wil verlopen.

Deze fysieke betekenis van het begrip vrijheid, en met name waar het wordt gebruikt om een hoedanigheid van bezielde wezens aan te geven, is de meest oorspronkelijke en directe en komt dus het meest voor. In deze betekenis is het begrip vrijheid ook niet aan twijfel of meningsverschil onderhevig. Zijn realiteit kan altijd met empirische gegevens gestaafd worden. Want zodra een bezielde wezen conform zijn wils wil handelt, is het, in deze betekenis van het begrip, vrij. De factoren die eventueel invloed kunnen hebben op de wil zelf, worden buiten beschouwing gelaten. De oorspronkelijke, directe en dus populaire betekenis van het begrip vrijheid slaat slechts op het kunnen, dat wil zeggen op de afwezigheid van fysieke belemmeringen voor zijn handelingen. Daarom zegt men: vrij is de vogel in de lucht, het wild in het bos; de mens is van nature vrij; alleen wie vrij is, is gelukkig. Ook een volk kan men vrij noemen. Men bedoelt daar dan mee dat het alleen door wetten wordt geregeerd die het zelf heeft uitgevaardigd. Het gehoorzaamt dus eigenlijk alleen aan zijn eigen wil. Dientengevolge valt dus de politieke vrijheid onder de fysieke vrijheid.

Zodra we van deze fysieke vrijheid afstappen en onze aandacht op de twee andere soorten vrijheid richten, hebben we niet meer te maken met het begrip vrijheid in zijn populaire maar in zijn filosofische betekenis. Deze laatste betekenis roept, zoals bekend, vele moeilijkheden op. Deze filosofische versie van het begrip vrijheid kan weer onderverdeeld worden in twee geheel verschillende soorten:

b. De intellectuele vrijheid, 'het vrijwillige en het onvrijwillige

met betrekking tot het denken' bij Arisaone omwille van de volledigheid genoemd. Ik bevestig de uiteenzetting hiervan sit te stellen tot de verhandeling, nadat in de loop van dit betoel zakelijke begrippen verduidelijkt zijn. Er staan met een beknopte behandeling. De krijgt niettemin hier in de opsomming haan nauw verwant is aan de fysieke vrijheid.

c. Ik ga nu maar meteen verder met de de morele vrijheid. Dit is de eigenlijke liberale Koninklijke Akademie met haar vraag do

Omdat dit begrip in het verlengde ligt vrijheid, moest het begrijpelijkerwijze van fysieke vrijheid heeft, zoals gezegd, sle materiële belemmeringen. Zodra die af van vrijheid. Nu kwam men echter iemand in sommige gevallen, zonder da ringen in het spel konden zijn, louter d beeld door dreigementen, beloften, ge weerhouden werd zó te handelen als zijn wil, dus zónder die motieven, ge vroeg zich daarom af of zo iemand nog of dat een sterk tegengesteld motief de ling werkelijk net zo kan belemmeren fysieke belemmering dat kan. Iemand weinig moeite hebben met die vraag nooit dezelfde werking hebben als een kost geen enkele moeite om een fysiek ken die de krachten van het mensel terwijl een motief op zichzelf nooit o absolute macht heeft; het blijft altijd sterker tegengesteld motief overtrof handen is en de persoon in kwestie leiden. Hoe vaak zien we niet dat he motieven, het lijfsbehoud, toch n andere motieven: bijvoorbeeld in wanneer het eigen leven wordt or

met betrekking tot het denken' bij Aristoteles, wordt hier slechts omwille van de volledigheid genoemd. Ik ben daarom zo vrijom de uiteenzetting hiervan uit te stellen tot aan het einde van deze verhandeling, nadat in de loop van dit betoog de hiervoor nood-zakelijke begrippen verduidelijkt zijn. Er kan dan worden vol-staan met een beknopte behandeling. De intellectuele vrijheid krijgt niettemin hier in de opsomming haar plaats, omdat ze zo nauw verwant is aan de fysieke vrijheid.

c. Ik ga nu maar meteen verder met de derde soort, namelijk de morele *vrijheid*. Dit is de eigenlijke *liberum arbitrium*, ' waarop de Koninklijke Akademie met haar vraag doelt.

Omdat dit begrip in het verlengde ligt van dat van de fysieke vrijheid, moest het begrijpelijkerwijze veel later ontstaan. De fysieke vrijheid heeft, zoals gezegd, slechts betrekking op de materiële belemmeringen. Zodra die afwezig zijn, is er sprake van vrijheid. Nu kwam men echter tot de ontdekking dat iemand in sommige gevallen, zonder dat er materiële belemmeringen in het spel konden zijn, louter door motieven - bijvoorbeeld door dreigementen, beloften, gevaren etcetera-ervan weerhouden werd zó te handelen als hij ongetwijfeld conform zijn wil, dus zónder die motieven, gedaan zou hebben. Men vroeg zich daarom af of zo iemand nog vrijgenoemd kan worden of dat een sterk tegengesteld motief de eigenlijk gewilde handeling werkelijk net zo kan belemmeren en verhinderen als een fysieke belemmering dat kan. Iemand met gezond verstand zou weinig moeite hebben met die vraag: een motief kan namelijk nooit dezelfde werking hebben als een fysieke belemmering. Het kost geen enkele moeite om een fysieke belemmering te bedenken die de krachten van het menselijk lichaam te boven gaat, terwijl een motief op zichzelf nooit onoverkomelijk is, nooit een absolute macht heeft; het blijft altijd mogelijk dat het door een sterker tegengesteld motief overtroffen wordt, mits er een voor-handen is en de persoon in kwestie zich door zo'n motief laat leiden. Hoe vaak zien we niet dat het doorgaans sterkste van alle motieven, het lijfsbehoud, toch nog wordt overwonnen door andere motieven: bijvoorbeeld in het geval van zelfmoord, of wanneer het eigen leven wordt opgeofferd voor anderen, voor

een overtuiging of voor een belang. Omgekeerd zijn op de pijn-bank de meest geraflineerde martelingen doorstaan om maar niet het leven te verliezen. Maar ook al volgt hieruit dat de motieven geen puur objectieve en absolute macht bezitten, toch blijft het mogelijk dat ze een subjectieve, aan de betreffende persoon gerelateerde, macht hebben. In beide gevallen is het resultaat hetzelfde. De vraag blijft dus: is de wil zélf vrij?

Hier wordt dus het begrip vrijheid, dat voordien slechts in relatie tot het kunnen gedefinieerd werd, in verband gebracht met het willen, waardoor de vraag rijst of het willen zélf vrij is. Wanneer we de zaak echter van naderbij beschouwen, dan komen we tot de ontdekking dat het niet mogelijk is het begrip vrijheid in zijn oorspronkelijke, zuiver empirische en daarom populaire betekenis in verband te brengen met het willen. Want in die betekenis wordt 'vrij' omschreven als 'in overeenstemming met de eigen wil'. Vraagt men nu of die wil zelf vrij is, dan vraagt men in feite of de wil in overeenstemming met zichzelf is. Dit spreekt weliswaar vanzelf, maar het zegt tegelijkertijd niets. Uit de empirische versie van het begrip vrijheid volgt de stelling: 'Ik ben vrij wanneer ik kan *doen wat* ik wil.' Door de formule 'wat ik wil' wordt de vrijheid al bij voorbaat vastgesteld. Vragen we nu vervolgens naar de vrijheid van de wil zélf, dan ziet de vraag er als volgt uit: 'Kun je ook willen wat je wilt?' hetgeen zou betekenen dat er behalve het eerste 'willen' nog een tweede 'willen' zou zijn waarvan het eerste afhankelijk is. En stel dat deze vraag bevestigend zou worden beantwoord, dan zou een tweede vraag al gauw voor de hand liggen: 'Kun je ook willen wat je wilt willen' en zo verder tot in het oneindige. In dat geval zouden we veronderstellen dat aan ieder 'willen' een oorspronkelijker, die-per liggend 'willen' ten grondslag ligt, en we zouden er tevergeefs naar streven om langs deze weg tenslotte een 'willen' te pakken te krijgen waarvan we overtuigd zouden zijn dat het nergens meer van afhangt. Maar als we bereid zouden zijn het bestaan van zo'n oorspronkelijk, autonoom 'willen' te accepteren, dan zouden we hiervoor net zo goed het eerste als het willekeurig laatste uit de reeks kunnen nemen. In dat geval zou onze vraag weer gewoon luiden: 'Kun je willen?' Wat we wilden

weten was of de loutere bevestiging van die vraag het probleem van de vrijheid van de wil oplost, hetgeen dus niet het geval is.

We hebben gezien dat het onmogelijk is het begrip 'vrijheid' in zijn oorspronkelijke, empirische en praktische betekenis direct te verbinden met het begrip 'willen'. Om desalniettemin het begrip vrijheid op de wil toe te kunnen passen, moest men het een andere interpretatie geven, te weten een meer abstracte. Dit bereikte men door het begrip vrijheid in algemene zin te definiëren als de afwezigheid van iedere vorm van *noodzakelijk*-heid. Bij deze definitie behoudt het begrip het negatieve karakter, dat ik er in het begin reeds aan toeschreef. Het is nu aller-eerst zaak om het begrip noodzakelijkheid te analyseren, daar dit positieve begrip de betekenis bepaalt van het negatieve.

De vraag is dus: wat betekent de term 'noodzakelijk'? De gebruikelijke definitie, 'noodzakelijk is datgene waarvan het tegendeel onmogelijk is, of dat wat niet anders kan zijn,' is niet meer dan een woordverklaring, een omschrijving van het begrip, waardoor ons inzicht niet vergroot wordt. Als concreet-inhoudelijke definitie stel ik de volgende voor: noodzakelijk is datgene wat uit een gegeven toereikende grond volgt. Deze formulering kan, als elke correcte definitie, ook omgedraaid worden. Al naar gelang nu deze toereikende grond een logische, een wiskundige of een fysische (ze heet dan oorzaak) is, wordt de noodzakelijkheid ook een logische (zoals die van een conclusie, wanneer de premissen zijn gegeven), een wiskundige (bijvoorbeeld de gelijkheid van de zijden van een driehoek indien de hoeken gelijk zijn), of een fysische, reële (zoals het intreden van het gevolg na de oorzaak). In alle drie de gevallen is de noodzakelijkheid met dezelfde gestrengheid gekoppeld aan het gevolg, indien de grond is gegeven. Slechts in zoverre we begrijpen dat iets het gevolg is van een gegeven grond, noemen we het noodzakelijk. En omgekeerd: zodra we zien dat iets het gevolg is van een toereikende grond begrijpen we dat het noodzakelijk is: want alle gronden zijn dwingend. De concreet-inhoudelijke definitie is zo adequaat en uitputtend, dat het begrip 'noodzakelijkheid' en het begrip 'gevolg van een gegeven toereikende grond' praktisch verwisselbaar zijn: in alle voorkomende gevallen kan

het ene de plaats innemen van het andere.*

Uit dit alles zouden we mogen concluderen dat de afwezigheid van noodzakelijkheid identiek is met de afwezigheid van een determinerende, toereikende grond. Toch stellen we ons het *toeval* voor als het tegenovergestelde van het *noodzakelijke*. Deze twee zienswijzen zijn echter niet met elkaar in strijd, want elk toeval is slechts een relatief toeval. In de wereld van het tastbare -elders treffen we het toeval niet aan - is elk voorval enerzijds noodzakelijk, wanneer we het beschouwen in relatie tot zijn oorzaak, anderzijds echter is het toevallig, namelijk in relatie tot alle overige voorvallen, waarmee het in plaats en tijd samenvalt. Daar nu afwezigheid van noodzakelijkheid het kenmerk is van vrijheid, zou datgene wat vrij is, absoluut onafhankelijk moeten zijn van welke oorzaak dan ook. Het zou dus gedefinieerd moeten worden als het absolute toeval. Dit laatste is een zeer problematisch begrip en ik kan dan ook niet garanderen dat het denkbaar is. Niettemin valt het merkwaardigerwijze samen met het begrip vrijheid.

Het staat in ieder geval vast dat datgene wat vrij is, identiek is met datgene wat in geen enkel opzicht noodzakelijk is, dat wil zeggen wat van geen enkele grond afhangt. Wanneer we dit begrip toepassen op de menselijke wil, dan zou dat betekenen dat de individuele wil in zijn doen en laten (wilsuitingen) niet door oorzaken, of welke andere toereikende gronden dan ook, gedetermineerd wordt. Anders zouden zijn uitingen niet vrij, maar noodzakelijk zijn, omdat het gevolg van een gegeven grond (van welke aard dan ook) altijd noodzakelijk is. Hierop steunt Kants definitie, volgens welke vrijheid het vermogen is om uit eigen beweging een reeks veranderingen op gang te brengen. Want dit 'uit eigen beweging' betekent in wezen niets anders dan 'zonder een voorafgaande oorzaak'. Dit is echter weer hetzelfde als 'zonder noodzakelijkheid'. Zo zien we dus dat, hoewel Kants definitie het begrip vrijheid de schijn van

· Een witemnsetting van het begrip van de noodzakelijkheid kan men vinden in mijn verhandeling over het principe van de toereikende grond (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* - Vert.), tweede druk, § 49.

positiviteit verleent, bij nader inzien het negatieve karakter weer te voorschijn komt.

Een vrije wil zou dus een wil zijn die door geen enkele grond,sterker nog - omdat elk afzonderlijk iets dat iets anders deter-mineert een grond, bij reële dingen een reële grond, dat wil zeggen een oorzaak is-die door niets wordt gedetermineerd.De afzonderlijke uitingen van zo'n wil (zijn wilsuitingen dus) zou-den dan louter en alleen en geheel oorspronkelijk uit die wil zelf voortkomen, zonder door voorafgaande omstandigheden nood-zakelijk teweeggebracht of door wat dan ook volgens een be-paalde regel gedetermineerd te zijn. De reden waarom we zoveel moeite hebben om ons bij dit begrip iets voor te stellen, is dat we hier moeten zondigen tegen de stelling van de toereikende grond³ die in al zijn betekenissen de fundamentele vorm is waarin al ons kennen tot stand komt. Intussen bestaat er voor dit begrip wel degelijk een *terminus technicus*,⁴ namelijk *liberum arbitrium indifferentiae*.⁵ Dit is overigens de enige duidelijk om-schreven,scherp afgebakende versie van het begrip wilsvrijheid.Men kan zich dan ook niet van deze formulering verwijderen,zonder te vervallen in onzekere en mistige verklaringen, waar-achter wankelmoedige halfslachtigheid schuilgaat,bijvoorbeeld wanneer men het heeft over gronden die hun gevolgen niet noodzakelijk teweegbrengen. Elk gevolg van een grond is nood-zakelijk, en elke noodzakelijkheid is het gevolg van een grond.Als we de realiteit van zo'n *liberum arbitrium indifferentiae* accep-teren, dan ontkomen we er niet aan omtevens als zijn specifieke kenmerk het meest voor de hand liggende gevolg van dit begrip te accepteren, namelijk dat een daarmee begiftigd menselijk in-dividu, onder gegeven extene omstandigheden, die zelf stuk voor stuk volledig gedetermineerd zijn, twee diametraal tegen-overgestelde handelingen kan verrichten.

WAT IS ZELFBEWUSTZIJN?

Antwoord: het bewustzijn van 'het eigen ik' in tegenstelling tot het bewustzijn van andere dingen; dit laatste is het kenvermogen. Het bevat nog vóóordat die andere dingen zich aan hem presenteren, bepaalde vormen, waarin die andere dingen zich

kunnen presenteren. Deze vormen zijn dus de mogelijkheidsvoorwaarden voor de objectieve realiteit van die dingen, dat wil zeggen voor hun realiteit als objecten voor ons. Het zijn, zoals bekend, tijd, ruimte en causaliteit. Ofschoon deze vormen van het kennen zich in onszelf bevinden, is hun enige functie, er zorg voor te dragen dat wij ons bewust kunnen worden van andere dingen als zodanig en dat wij een voortdurende relatie met die dingen kunnen onderhouden. Daarom is het verkeerd om te veronderstellen dat die vormen, hoewel ze zich in ons bevinden, behoren tot het zelfbewustzijn. We moeten ze veeleer beschouwen als mogelijkheidsvoorwaarden voor dat bewustzijn van andere dingen, dat wil zeggen voor de objectieve kennis.

Voorts zal ik me ondanks de dubbelzinnigheid van het in de vraagstelling gebezigde woord *conscientia*⁶ er niet toe laten verleiden om de morele gevoelens van de mens, -beter bekend als het geweten of ook wel de praktische rede met haar door Kant opgestelde categorische imperatieven-, tot het zelfbewustzijn te rekenen. Ik heb hiervoor een tweeledige reden: enerzijds worden deze morele gevoelens altijd voorafgegaan door ervaring en reflectie, dus door het bewustzijn van andere dingen, anderzijds is er nog geen scherp en onbetwistbaar onderscheid gemaakt tussen datgene wat in die gevoelens oorspronkelijk en eigen is aan de menselijke natuur en datgene wat er door morele en gods-dienstige opvoeding aan wordt toegevoegd. Bovendien kan het niet de bedoeling van de Koninklijke Akademie zijn dat door inlijving van het geweten bij het zelfbewustzijn de kwestie op het niveau van de ethiek getild wordt en dat vervolgens Kants morele bewijs- of beter gezegd postulaat- van de vrijheid uit de a priori bewuste, morele wetten, op grond van de redenering, 'je kunt, omdat je moet', herhaald wordt.

Uit het voorafgaande blijkt dat verreweg het omvangrijkste deel van het bewustzijn als geheel niet gevormd wordt door het zelfbewustzijn, maar door het bewustzijn van andere dingen, of met andere woorden: het kenvermogen. Dit laatste is met al zijn beschikbare krachten naar buiten gericht en is het toneel waar-op de reële buitenwereld gestalte krijgt (zouden we dieper op deze kwestie in gaan, dan zouden we inzien dat het er zelfs de

voorwaarde van is). Het kenvermogen neemt in eerste instantie die buitenwereld alleen maar passief waar, om vervolgens de aldus verkregen indrukken als het ware herkauwend te verwerken tot begrippen. Het denken, ten slotte, bestaat dan in het eindeloos combineren van die begrippen met behulp van woorden. Pas nadat we van het bewustzijn in zijn geheel dit verreweg grootste deel hebben weggedacht, houden we het zelfbewustzijn over. Het moet ons in dit stadium meteen al opvallen dat de inhoud hiervan niet groot kan zijn. We zouden dus mogen verwachten dat als de gegevens waaruit de wilsvrijheid bewezen kan worden, zich werkelijk in het zelfbewustzijn zouden bevinden, deze niet voor ons verborgen zouden blijven.

Tot de vermogens van het zelfbewustzijn heeft men ook de *innerlijke waarneming** gerekend. Deze moet echter veeleer in figuurlijke dan in letterlijke zin worden opgevat, want het zelfbewustzijn is onmiddellijk. Hoe het ook zij, onze volgende vraag is: 'Wat is nu de inhoud van het zelfbewustzijn?', of 'Hoe ervaart de mens langs directe weg zijn eigen "ik"?' Antwoord: 'Geheel en al als een "ik" dat wil.

Een ieder zal bij observatie van zijn eigen zelfbewustzijn spoedig merken dat het object hiervan steeds het eigen 'willen' is. Hieronder dient men echter vanzelfsprekend niet alleen de concrete wilsuitingen die meteen in daden omgezet worden, en de formele beslissingen, benevens de hieruit resulterende handelingen te verstaan. Iemand die oog heeft voor het wezenlijke, ook al gaat het schuil achter allerlei verschillen in graad en soort, zal er geen been in zien ook elk begeren, streven, wensen, verlangen, smachten, hopen, liefhebben, verblijden, jubelen en zo meer, tot de uitingen van de wil te rekenen, evenals 'niet-willen' of tegenstreven, verafschuwen, vluchten, vrezen, boos zijn, haaten, rouwen, pijn lijden, kortom alle emoties en hartstochten. Want deze emoties en hartstochten zijn slechts meer of minder zwakke of sterke, nu eens hevige en onstuimige, dan weer zachte

·Dit begrip kan men reeds bij Cicero vinden, namelijk als *tactus interior* [innerlijk zintuig - Vert.]: *Academicae quaestiones*, VI, 7. Meer expliciet bij Augustinus, *De libero arbitrio*. Vervolgens bij Descartes, *Principia philosophiae*, IV, 190; en volledig ontwikkeld bij Locke.

en stille aandoeningen van de eigen wil in hetzij geremde of ontremde, bevredigde of onbevredigde toestand. Ze verwijzen allen, ieder op zijn eigen manier, naar een bereiken of missen van datgene wat gewild wordt, naar een dulden of te boven komen van datgene wat verafschuwd wordt. Het zijn dus concrete aandoeningen van dezelfde wil als die welke in beslissingen en handelingen werkzaam is.* Zelfs dat wat men gevoelens van lust en onlust noemt, heeft hier zijn plaats. Hoewel deze gevoelens in een grote verscheidenheid van gradatie en soort voorhanden zijn, zijn ze toch stuk voor stuk te herleiden tot de emoties van begeren of verafschuwen, dus tot de wil zelf al naar gelang hij zich van zichzelf bewust wordt als bevredigd of onbevredigd, geremd of ontremd. Inderdaad horen hier ook de talloze lichaamelijke gevoelens thuis: de aangename en de pijnlijke en alles wat tussen die beide extremen in ligt. Want het wezen van al deze aandoeningen bestaathierin, dat het zelfbewustzijn hen onmiddellijk ervaart als in overeenstemming of in conflict met de wil. Zelfs zijn eigen lichaam ervaart men, strikt genomen, zonder tussenkomst van iets anders slechts als een naar buiten gericht verlengstuk van de wil en als de zetel van de ontvanke-lijkheid voor aangename of pijnlijke gevoelens, die op hun beurt, zoals gezegd, niets meer en niets minder zijn dan zeer directe aandoeningen van de wil, en die hetzij in overeenstemming, hetzij in conflict zijn met deze laatste. Of we deze gevoelens van louter lust of onlust nu meerekenen of niet, in ieder geval luidt onze conclusie dat al die bewegingen van de wil, -dat afwisselend willen en niet-willen, dat in zijn bestendige getijdenbeweging het enige object is van het zelfbewustzijn, of, wanneer

* Het is opmerkelijk dat de kerkvader Augustinus dit reeds volkomen doorzag, terwijl zoveel moderne denkers, hun zogenaamde 'invoelingsvermogen' ten spijt, het niet inzien. Met name in *De civitate Dei*, Lib. XIV, c. 6 heeft hij het over de *affectiones animi* [aandoeningen van de ziel - Vert.], die hij in het voorafgaande boek in vier categorieën had onderverdeeld: *cupiditas*, *timor*, *laetitia*, *tristitia* [begeerte, vrees, blijdschap, droefheid - Vert.]. Hij schrijft: 'Want de wil is in al die aandoeningen aanwezig, ze zijn stuk voor stuk niets anders dan uitingen van de wil. Want wat zouden begeerte en blijdschap anders moeten zijn dan een wilsdaad van instemming met wat we willen, en vrees en droefheid anders dan een wilsdaad van afkeer van wat we niet willen?'

men wil, van de innerlijke waarneming-, in voortdurende relatie staan (daarover is iedereen het eens) met datgene wat in de buitenwereld waargenomen en gekend wordt. Dit laatste ligt echter, zoals gezegd, buiten het bereik van het onmiddellijke zelfbewustzijn. Zodra we met de buitenwereld in contact komen, staan we op de grenslijn tussen het zelfbewustzijn en het bewustzijn van andere dingen. De voorwerpen die in die buiten-wereld worden waargenomen zijn voor al die aandoeningen en uitingen van die wil inhoud en bestaansreden. Men mag dit niet interpreteren als een *petitio principii*.' Niemand zal immers ont-kennen dat ons 'willen' steeds dingen van buiten tot object heeft. Het is op hen gericht, het draait om hen, en het wordt door hen gemotiveerd. Zou dat niet zo zijn, dan zou er een wil overblijven die volledig van de buitenwereld is afgesloten en die in de don-kere krochten van het zelfbewustzijn is opgesloten. Alleen de noodzakelijkheid waarmee de in de buitenwereld gelegen dingen de uitingen van de wil bepalen, blijft voorlopig nog problema-tisch voor ons.

Onze conclusie luidt dus dat het de wil is waar het zelfbewust-zijn zich zeer intensief, om niet te zeggen uitsluitend mee bezig-houdt. Maar of we in deze exclusieve inhoud van het zelfbewust-zijn ook gegevens aantreffen, waaruit de vrijheid van diezelfde wil, in bovengenoemde en alleen duidelijke en afgebakende be-tekenis van het woord, bewezen kan worden, dat is het cruciale punt waarop we nu meteen gaan afstevenen, nadat we er, zij het slechts laverend, toch al aardig in de buurt zijn gekomen.

II. De wil en het zelfbewustzijn

Wanneer iemand wil, dan wil hij ook iets. Zijn wilsuiting is steeds op een object gericht en is enkel in relatie tot dat object denkbaar. Wat betekent dat nu: iets willen? Het betekent dat de wilsuiting, die aanvankelijk niets méér is dan een object van het zelfbewustzijn, in het leven wordt geroepen door iets, wat op zijn beurt deel uitmaakt van het bewustzijn van andere dingen, dus door een object van het kenvermogen. Dit object, zoals het hier fungeert, noemen we motief. Het vormt tegelijkertijd ook de inhoud van de wilsuiting, aangezien deze op dat object gericht is, dat wil zeggen het op een of andere manier wil veranderen en er dus op reageert-in dit reageren ligt het hele wezen van de wilsuiting besloten. Hieruit blijkt al dat zonder dat object de wilsuiting niet plaats zou kunnen vinden omdat ze dan bestaansreden noch inhoud zou hebben. Of de wilsuiting nu ook moet plaatsvinden, wanneer dit object zich eenmaal aan het ken-vermogen heeft gepresenteerd, of daarentegen ook achterwege zou kunnen blijven en of er dan hetzij helemaal geen hetzij een compleet andere, misschien zelfs wel een tegengestelde wils-uiting zou kunnen ontstaan, dat is een heel andere vraag. Met andere woorden: zou die reactie ook achterwege kunnen blijven of onder gelijke omstandigheden anders of zelfs tegengesteld kunnen uitvallen? Kortom: vloeit de wilsuiting noodzakelijk voort uit het motief of blijft de wil, nadat het motief in ons bewustzijn is getreden, volledig vrij om te willen of niet te willen?

Hier nemen we dus het begrip vrijheid in zijn abstracte betekenis, zoals we die in het vorige hoofdstuk uiteengezet en als alleen in deze context van toepassing zijnde verklaard hebben, namelijk als louter negatie van noodzakelijkheid. Waarmee we ons probleem hebben afgebakend. De gegevens voor de oplos-

sing van dit probleem moeten we echter zoeken in het onmiddellijke zelfbewustzijn. Daartoe zullen we zijn uitspraken nauw-gezet toetsen en niet met een nauwelijks gefundeerd oordeel de knoop doorhakken, zoals Descartes dat heeft gedaan, die zonder meer het volgende beweerde: 'We zijn zó doordrongen van onze vrijheid en onbepaaldheid, dat we van niets een duidelijker en volmaakter begrip hebben.'⁸ Reeds Leibniz⁹ heeft op de on-toelaatbaarheid van deze bewering gewezen, hoewel hijzelf in deze kwestie ook geen duidelijke koers vaart en via de meest tegenstrijdige uitspraken tot de slotsom komt dat de wil welis-waar door de motieven in een bepaalde richting gestuurd, maar niet volledig vastgelegd wordt. Hij zegt namelijk: 'Alle handelingen zijn gedetermineerd en in geen geval toevallig, omdat er altijd een reden te vinden is die, ook al dwingt zij ons niet, ons aanzet om zó en niet anders te handelen.'¹⁰

Dit geeft mij de gelegenheid om op te merken dat een dergelijke middenpositie tussen de hierboven genoemde alternatieve posities onhoudbaar is en dat men niet uit een soort populaire halfslachtigheid kan beweren dat de motieven de wil slechts tot op zekere hoogte bepalen; dat hij wel hun invloed ondergaat, maar slechts in een beperkte mate, en er zich voor het overige aan kan onttrekken. Want zodra we aan een gegeven kracht causaliteit hebben toegeschreven, dus ingezien hebben dat ze werkt, hoeft, in geval van tegenwerking, die kracht slechts even-redig opgevoerd te worden en ze zal haar werking voltooien. Wie zich niet voor 10 dukaten laat omkopen, maar wel twijfelt, die gaat beslist voor 100 dukaten door de knieën.

We wenden ons dus met ons probleem tot het onmiddellijke zelfbewustzijn, in de betekenis die we er in het voorafgaande aan gegeven hebben. Welke informatie kunnen we nu van dit zelfbewustzijn over die abstracte kwestie verwachten; de kwestie of het begrip noodzakelijkheid al dan niet toepasbaar is op het verschijnen van de wilsuiting, nadat het motief gegeven is, dat wil zeggen zich aan het intellect heeft gepresenteerd; of het al dan niet mogelijk is dat de wilsuiting in dat geval achterwege blijft. We zouden bedrogen uitkomen als we van dit zelfbewustzijn nauwkeurige en diepgaande informatie zouden verwachten

over causaliteit in het algemeen en motivatie in het bijzonder, alsmede over de eventuele noodzakelijkheid die aan beide begrippen inherent is. Dat komt omdat het zelfbewustzijn, zoals het bij ieder mens aanwezig is, veel te simpel en te beperkt is om over dergelijke zaken mee te kunnen praten. Het is veeleer het op de buitenwereld gerichte, zuivere verstand waar deze begrippen hun oorsprong vinden en het forum van de reflecterende rede is bij uitstek de plaats waar ze tot spreken bewogen kunnen worden. Dat natuurlijke, simpele, ja zelfs onnozele zelfbewustzijn daarentegen is niet eens in staat de vraag te begrijpen, laat staan ze te beantwoorden. Zoals een ieder die zijn oor bij zijn eigen innerlijk te luisteren legt kan beamen, komt zijn verhaal over de wilsuitingen, ontdaan van alle franje, hierop neer: 'Ik kan willen, en wanneer ik wil handelen dan zullen mijn leden deze handeling meteen, zonder mankeren uitvoeren, zo-dra ik maar wil.' In het kort wil dit zeggen: 'Ik kan doen wat ik wil.' Verder gaat de verklaring van het zelfbewustzijn niet, hoe men het ook wendt of keert en in welke vorm men de vraag ook stelt. Zijn verklaring heeft dus steeds betrekking op het vermogen om te handelen in overeenstemming met de wil.

Over deze vrijheid zal het zelfbewustzijn geen enkele twijfel laten bestaan. Maar dat is niet de vrijheid die wij bedoelen. Het zelfbewustzijn bevestigt de vrijheid van handelen, terwijl het willen vóórondersteld wordt. Maar het is juist de vrijheid van het *willen* waar we nieuwsgierig naar zijn.

We zijn namelijk op zoek naar de relatie tussen het willen en het motief en hierover geeft de verklaring 'ik kan doen wat ik wil' geen uitsluitsel. Dat onze gedragingen, dat wil zeggen onze lichamelijke activiteiten, afhankelijk zijn van onze wil, zoals het zelfbewustzijn in feite stelt, is iets heel anders dan te stellen dat onze wilsuitingen onafhankelijk zijn van externe omstandigheden. Welnu, om dit laatste, om die onafhankelijkheid, daar gaat het bij de vrijheid van de wil om. Maar daarover kan het zelfbewustzijn ons niets vertellen. Het betreft hier namelijk de causale verhouding tussen de buitenwereld (die ons als het bewustzijn van andere dingen gegeven is) en onze besluiten, en dat is een zaak die buiten het terrein van het zelfbewustzijn valt.

Het zelfbewustzijn kan nu cenmaal niet oordelen over de verhouding tussen datgene wat volledig buiten zijn terrein valt en datgene wat er binnen ligt. Want geen enkel cognitief vermogen kan de verhouding bepalen tussen twee zaken waarvan er één niet voor hem toegankelijk is. Klaarblijkelijk echter bevinden de objecten van het willen, die nu net de wilsuiting bepalen, zich buiten de grens van het zelfbewustzijn en wel in het bewustzijn van andere dingen, terwijl de wilsuiting zélf uitsluitend in het zelfbewustzijn te vinden is. En het is de verhouding tussen die twee die we willen onderzoeken.

Het zelfbewustzijn heeft alleen met de wilsuiting te maken, als mede met diens absolute macht over de bewegingen van het lichaam, op welke macht eigenlijk gedoeld wordt met de uitdrukking 'wat ik wwil'. Bovendien maakt de feitelijke uitoefening van die macht, dat wil zeggen de handeling, de wilsuiting pas tot een échte wilsuiting, zélf voor het zelfbewustzijn. Want zo-lang ze nog in wording is wordt ze wens genoemd; pas wanneer ze af is besluit. Dat er sprake is van een besluit, wordt voor het zelfbewustzijn pas bewezen door de handeling; voordat het zo-ver is, is de wilsuiting nog veranderlijk. En hier staan we meteen al aan de belangrijkste bron van die nochtans niet te loochenen schijn, op grond waarvan de leek (dat wil zeggen de filosofisch ongeschoolde) meent dat hij op een gegeven moment twee te-gengestelde wilsuitingen kan voltrekken. Hij beroept zich daar-bij op zijn zelfbewustzijn, dat hiervan, naar hij meent, getuigenis aflegt. Hij verwisselt namelijk wensen met willen.

Wensen kan hij twee tegengestelde handelwijzen;* hij kan er echter maar één *willen*. Welke van de twee dat is, wordt pas door de feitelijke handeling duidelijk- óók voor het zelfbewustzijn. Over de strikte wetmatigheid, krachtens welke van twee tegen-gestelde wensen er één via een wilsuiting in een handeling resul-teert, kan het zelfbewustzijn geen informatie geven omdat het het resultaat pas achteraf te weten komt, en niet van tevoren al weet. Telkens verschijnen er voor het zelfbewustzijn tegenge-stelde wensen met hun motieven, om vervolgens weer te ver-

·Zie *Parerga und Paralipomena*, II, § 339 (tweede druk).

dwijnen. Van elk van die wensen beweert het zelfbewustzijn dat hij in een feitelijke handeling zal resulteren indien hij eerst wil.uiting wordt. Nu is deze laatstgenoemde, puur subjectieve mogelijkheid inderdaad bij elk alternatief aanwezig (ze is niets anders dan het 'ik kan doen wat ik wil'); deze subjectieve mogelijkheid is evenwel volstrekt hypothetisch: het enige wat ze zegt, is: 'Wanneer ik dit wil, dan kan ik het doen.' Ze bevat echter niet de voor het willen vereiste bepaling omdat het zelfbewust-zijn slechts het willen bevat, maar niet de oorzaken die het willen bepalen. Die oorzaken maken weer deel uit van het be-wustzijn van andere dingen, dat wil zeggen van het kenver-mogen. Het is daarentegen de objectieve mogelijkheid die de doorslag geeft. Deze ligt echter buiten het zelfbewustzijn, in de wereld van de objecten, waartoe ook het motief en de mens als object behoren. Zij is bijgevolg vreemd aan het zelfbewustzijn en hoort thuis in het bewustzijn van andere dingen. Die sub-jectieve mogelijkheid is van dezelfde soort als die op grond waarvan van een steen vonken af kunnen springen, maar die op haar beurt weer afhankelijk is van het stuk staal dat voor de objectieve mogelijkheid zorgt. Ik zal hierop in het volgende ge-deelte vanuit een andere invalshoek terugkomen. We zullen de wil dan niet meer, zoals tot nu toe, van binnenuit maar van buitenaf beschouwen en aldus de objectieve mogelijkheid van de wilsuiting onderzoeken. Nadat we het probleem zo van twee verschillende invalshoeken belicht hebben, zal het volledig inzichtelijk zijn en zullen we het ook met voorbeelden kunnen illustreren.

Welnu, het uit het zelfbewustzijn afkomstig gevoel 'ik kan doen wat ik wil' dringt zich voortdurend aan ons op, maar het betekent niets meer dan dat de besluiten ofwel de stellige uitingen van onze wil, hoewel ze hun oorsprong hebben in de obscure diepten van ons innerlijk, desalniettemin zonder uitzon-dering over zullen gaan in de empirische wereld, daar ons lichaam evenals al het andere tot deze wereld behoort. Deze overtuiging slaat een brug tussen de wereld in ons en de wereld buiten ons. *Zonder die brug* zouden ze door een bodemloze afgrond gescheiden blijven, omdat in dat geval de buitenwereld

enkel zou bestaan uit zintuiglijke indrukken, dat wil zeggen uit objecten die in ieder opzicht onafhankelijk van ons zijn, de innerlijke wereld daarentegen enkel uit wilsuitingen die effect en empirische realiteit ontberen.

Zou men een geheel onbevangen iemand vragen om die aangeboren overtuiging, die zo vaak abusievelijk vereenzelvigd wordt met de vrijheid van de wil, te omschrijven, dan zou hij dat ongeveer als volgt doen: 'Ik kan doen wat ik wil: wil ik linksaf gaan, dan ga ik linksaf; wil ik rechtsaf gaan, dan ga ik rechtsaf. Dat is louter en alleen afhankelijk van mijn wil; ik ben dus vrij.' Natuurlijk heeft hij hierin volkomen gelijk, maar hij maakt wel een vooronderstelling met betrekking tot de wil: hij gaat er na-melijk van uit dat de wil reeds een beslissing heeft genomen. Bijgevolg geeft zijn omschrijving geen uitsluitsel over het al dan niet vrij-zijn van de wil zelf. Want hij heeft het greenszins over de afhankelijkheid of de onafhankelijkheid van het *tot stand komen* van de wilsuiting zelf, maar alleen over de gevolgen van die wils-uiting, zodra die tot stand gekomen is, of preciezer gezegd over haar onvermijdelijke verschijning als tastbare handeling. Het is nu juist de overtuiging die aan deze omschrijving ten grondslag ligt, die de leek, dat wil zeggen de filosofisch ongeschoolde - die desalniettemin in een andere tak van de wetenschap een groot geleerde kan zijn - ertoe beweegt de vrijheid van de wil als een zo onvoorwaardelijke zekerheid te beschouwen dat hij ze als een ontwijfelbare waarheid poneert en eigenlijk niet kan geloven dat de filosofen er in alle ernst hun twijfels over uitspreken. Diep in zijn hart is hij ervan overtuigd dat al dat geklets alleen maar wapengekletter is van beroepsfilosofen, en in feite niets voor-stelt.

De zekerheid die die overtuiging aan de leek verschaft, is van groot belang en valt nauwelijks weg te denken. Bovendien is de mens zich als primair en naar zijn aard praktisch, en niet theoretisch wezen veel duidelijker bewust van het actieve aspect van zijn wilsuitingen, dat wil zeggen hun feitelijke resultaten, dan van het passieve aspect, namelijk dat van hun afhankelijkheid. Juist om die twee redenen is het moeilijk om de filosofisch onge-schoolde persoon de eigenlijke betekenis van ons probleem aan

het verstand te brengen en hem zover te krijgen dat hij begrijpt dat hier niet de gevolgen maar de *oorzaken* van zijn wilsuitingen ter discussie staan. Dat zijn handelen alleen afhankelijk is van zijn willen, dat geloven we wel, maar nu willen we weten waar zijn willen zelf van afhankelijk is; is het nu wel of niet van iets afhankelijk? Inderdaad kan hij het ene doen wanneer hij wil, net zo goed als hij het andere kan doen wanneer hij wil; maar wat hij zich zou moeten afvragen is of hij nu ook in staat is het ene zowel als het andere te willen. Laten we hem nu eens met het oog hierop de volgende vraag stellen: 'Kun je werkelijk, wanneer er twee tegengestelde wensen in je opkomen, zowel aan de ene als aan de andere voldoen? Bijvoorbeeld: kun je, als je de keus hebt tussen twee elkaar uitsluitende bezittingen even goed aan de ene als aan de andere de voorkeur geven?' Hij zal dan antwoorden: 'Misschien dat me de keuze moeilijk valt; niette-min zal het geheel van mij afhangen of ik het ene of het andere wil kiezen, en van geen enkele andere factor. Ik heb de volledige vrijheid welke van de twee ik zal willen kiezen, en ik zal daarbij steeds uitsluitend afgaan op mijn wil.' Vraagt men vervolgens: 'Maar je wil zelf, waar hangt die dan van af?' dan zal hij zich beroepen op zijn zelfbewustzijn en antwoorden: 'Van mijzelf en van niets anders! Ik kan willen wat ik wil; wat ik wil, dat wil ik.' En dat laatste zegt hij zonder dat het in zijn bedoeling ligt een tautologie uit te spreken en zonder bewust een beroep te doen op het identiteitsbeginsel," op grond waarvan alléén deze uitspraak waar is. Neen, hij voelt zich compleet in het nauw gedreven en heeft het over het willen van zijn wil, wat hetzelfde is als wanneer hij het zou hebben over het 'ik' van zijn 'ik'. Wij hebben hem tot in de kern van zijn zelfbewustzijn teruggedreven, alwaar hij zijn 'ik' en zijn wil als één en hetzelfde aantreft, en waar hem niets ter beschikking staat waarmee hij over beide een oordeel zou kunnen uitspreken.

De vraag is of, als van degene die kiest de persoon en zijn keuzemogelijkheden gegeven zijn, zijn willen zelf- van het ene en niet van het andere- mogelijk ook anders zou kunnen uitvallen dan het feitelijk uitvalt; of dat zijn wil uit bovengenoemde gegevens (persoon en keuzemogelijkheden) met een even grote

noodzakelijkheid voortvloeit, als waarmee in een driehoek tegenover de grootste hoek de langste zijde ligt. Deze vraag is zo vreemd aan het natuurlijke zelfbewustzijn, dat ze hem niet eens aan het verstand is te brengen, laat staan dat het het antwoord hierop kant en klaar, of ook maar in nuce, in zich bergt en zomaar even hoeft te spuien. Zoals gezegd zal de onbevooroordeelde, maar filosofisch ongeschoolde mens zich uit de verlegenheid, die onze vraag, indien goed begrepen, teweegbrengt, trachten te redden door zich te verschuilen achter de onmiddellijke zekerheid van de formule 'wat ik wil kan ik doen, en ik wil wat ik wil'. Dit zal hij steeds weer opnieuw proberen, keer op keer, zodat het moeite zal kosten om hem te confronteren met de eigenlijke vraag die hij steeds probeert te ontwijken. En dat valt hem niet kwalijk te nemen, want het is een hoogst precare vraag. Ze dringt al vorsend door tot het allerdiepste wezen van de mens. We stellen die vraag om te weten te komen of, zoals al het andere in de natuur, ook de mens door zijn eigen specifieke aard voor eens en voor altijd vastgelegd is, of hij dus zoals al het andere in de natuur zijn bepaalde vaste eigenschappen bezit, waaruit, bij gegeven stimuli van buitenaf, zijn reacties noodzakelijk voortvloeien-reacties die van deze kant bekeken constant van aard zijn; de eventuele variatie komt geheel op rekening van factoren van buitenaf - óf dat hij als enige een uitzondering vormt in de gehele natuur.

Lukt het tenslotte toch hem met deze zo precare vraag te confronteren en hem duidelijk te maken dat het de herkomst van zijn wilsuitingen zelf is, waarnaar gezocht wordt-dat wil zeggen of ze aan regels onderworpen of in totale regelloosheid tot stand komen-dan zal men tot de ontdekking komen dat het onmiddellijke zelfbewustzijn hierover geen informatie kan verstrekken. We zien onze onbevooroordeelde proefpersoon zelf zijn pogingen in die richting staken en van zijn radeloosheid blijk geven door in diep gepeins te verzinken en allerlei verklaringen uit te proberen. De argumenten hiervoor probeert hij nu eens uit ervaringen met zichzelf en met anderen te putten, dan weer uit algemene regels van het verstand. Al met al maken zijn onzekerheid en de grilligheid van zijn verklaringen voldoende

duidelijk dat zijn onmiddellijke zelfbewustzijn geen antwoord levert op onze vraag, wanneer die tenminste correct wordt opgevat, terwijl voordien, bij een verkeerde interpretatie het antwoord nog voor de hand lag. De uiteindelijke reden hiervan is, dat het ware wezen van de mens zijn wil is, dat zijn wil zijn eigenlijke identiteit is, de basis van zijn bewustzijn, een altijd aanwezig gegeven waarvan hij niet los kan komen. Want hij *is* naargelang hij wil, en *wil* naargelang hij is. Daarom staat de vraag of hij ook anders zou kunnen willen gelijk aan de vraag of hij ook een ander zou kunnen zijn dan hijzelf is; en op die vraag kan hij geen antwoord geven. Daarom ook moet de filosoof (die zich van bovengenoemde slechts door zijn vaardigheid onderscheidt), indien hij in deze moeilijke aangelegenheid opheldering wil brengen, te rade gaan bij zijn verstand, dat kennis a priori verschaft, bij de rede die zulke kennis overdenkt en bij de ervaring die hem gedragingen van hemzelf en van anderen presenteert ter verduidelijking en controle van die kennis a priori. Deze drie cognitieve instrumenten vormen samen de hoogste en enige competente instantie. Het oordeel van deze instantie zal weliswaar niet zo moeiteloos, zo direct en eenvoudig tot stand komen als dat van het zelfbewustzijn, maar het is wel ter zake en definitief. Het hoofd heeft de vraag opgeworpen; het hoofd zal haar dan ook moeten beantwoorden.

Overigens is het niet verwonderlijk dat het onmiddellijke zelf-bewustzijn niet in staat is te antwoorden op deze duistere, speculatieve, moeilijke en precare vraag. Want dit zelfbewustzijn is slechts een zeer beperkt gedeelte van ons totale bewustzijn, dat inwendig duister is, maar met zijn hele objectieve kenvermogen op de buitenwereld is gericht. Al zijn volkomen zekere, dat wil zeggen a priori evidente kennis heeft immers alleen betrekking op de buitenwereld. Zo kan het bewustzijn met behulp van bepaalde algemene beginselen, die in dat bewustzijn hun oorsprong vinden, feilloos beoordelen wat mogelijk, wat onmogelijk en wat noodzakelijk is. Op deze wijze brengt het a priori de zuivere wiskunde, de zuivere logica en de zuivere fundamentele natuurkunde tot stand. Vervolgens verschaft de toepassing van zijn a priori bewuste kenvormen op de gegevens uit de zintuige-

lijke waarneming hem de empirische, reële buitenwereld en dus de ervaring. Uit de toepassing van de logica en het daaraan ten grondslag liggende denkvermogen op de buitenwereld, resulteren dan weer de begrippen, de wereld van de ideeën en bijgevolg de wetenschappen, hun verworvenheden etcetera. Buiten het bewustzijn is het één en al licht en helderheid; binnen echter is het donker zoals in een camera obscura. De a priori verkregen stellingen brengen geen helderheid in de nacht van het innerlijk; net als vuurtorens werpen ze hun lichtbundels slechts naar buiten.

Zoals reeds in het voorafgaande is uiteengezet, is het enige object van de zogenaamde introspectie de eigen wil. Alle zogenaamde innerlijke gevoelens moeten dan ook eigenlijk herleid worden tot bewegingen van die wil. Alles wat de innerlijke waarneming van de wil oplevert, komt neer op willen en niet-willen, inclusief de veelgeprezen evidentie 'wat ik wil dat kan ik doen', hetgeen eigenlijk betekent: 'Ik ervaar dat elke uiting van mijn wil zich onmiddellijk, op een voor mij volstrekt onbegrijpelijke wijze, aan mij voordoet als een handeling van mijn lichaam'; strikt genomen is dit voor het kennende subject een empirisch oordeel. Meer informatie is hier niet te vinden. Onze vraag ressorteert dus niet onder de instantie waartoe wij ons meenden te moeten wenden. Sterker nog, ze kan voor deze instantie helemaal niet in haar ware betekenis gesteld worden, omdat deze haar niet begrijpt.

Ik zal nu in eenvoudigere bewoordingen resumeren wat het zelfbewustzijn ons op onze vraag had te melden. Ieders zelfbewustzijn stelt heel duidelijk dat men kan doen wat men wil. We kunnen ons voorstellen dat men geheel tegengestelde handelingen kan willen; daaruit volgt, dat als men een tegengestelde handeling wil, men ze ook kan uitvoeren. Dit nu verwacht het ongeschoolde verstand met een andere stelling, namelijk dat men in een gegeven situatie de tegengestelde handeling ook kan willen, hetgeen hij vervolgens de vrijheid van de wil noemt. Maar de eerstgenoemde stelling houdt geenszins in dat men in een gegeven situatie de tegengestelde handeling kan willen. Ze houdt slechts in dat men van twee tegengestelde handelingen de

ene kan uitvoeren als men dat wil, maar ook de andere als men dat wil. Of men in een gegeven situatie zowelde ene als de andere handeling kan willen, dat blijft in deze stelling een onuit.gemaakte zaak. Dat vereist een diepgaander onderzoek dan dat waarin het loutere zelfbewustzijn beslissende uitspraken kan doen. De kortste, zij het scholastieke, formulering van dit resultaat zou als volgt kunnen luiden: de stelling van het zelfbewustzijn heeft slechts betrekking op de wil *a parte post*, onze vraag naar de vrijheid daarentegen op de wil *a parte ante*.¹²

Derhalve: die onloochenbare stelling van het zelfbewustzijn 'ik kan doen wat ik wil' bevat volstrekt geen relevante informatie over de vrijheid van de wil. Deze vrijheid zou hierin bestaan dat elke wilsuiting in elk afzonderlijk geval en bij een gegeven karakter van de persoon in kwestie, niet door de uiterlijke omstandigheden waarin hij zich bevindt noodzakelijk zou worden bepaald, maar nu eens zo en dan weer anders zou kunnen uitvallen. Hierover echter laat het zelfbewustzijn zich niet uit, want deze kwestie ligt helemaal buiten zijn terrein, omdat ze berust op de causale relatie tussen mens en buitenwereld. Vraagt men iemand met een gezond verstand maar zonder filosofische scholing wat de vrijheid van de wil, die hij op gezag van zijn zelfbewustzijn zo fier verdedigt, inhoudt, dan zal zijn antwoord luiden: 'Ze houdt in dat ik kan doen wat ik wil zolang ik maar niet fysiek word belemmerd.' Het is dus steeds de relatie tussen zijn handelen en zijn willen, waarover hij het heeft. Dit is echter niet meer dan puur *fysieke* vrijheid, zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien. Vraagt men hem vervolgens of hij in een gegeven situatie van twee tegengestelde handelingen zowel de ene als ook de andere zou kunnen willen, dan zal hij dat in eerste instantie volmondig beamen. Zodra hij echter de betekenis van de vraag gaat inzien, zal hij zich tevens het een en ander gaan afvragen. Ten slotte zal hij in onzekerheid en verwarring geraken en zal hij zich weer het liefst verschuilen achter zijn these 'ik kan doen wat ik wil' en zich aldus verschansen tegen elk argument en elke redenering. Het correcte antwoord op zijn these zou als volgt luiden - en daar hoop ik in het volgende hoofdstuk geen twijfel over te laten bestaan: 'Je kunt doen wat

je wilt, maar je kunt op elk gegeven moment van je leven slechts één bepaald iets willen, en volstrekt niets anders dan dat ene.'

Door de uiteenzetting die ik in dit hoofdstuk heb gegeven, is de vraag van de Koninklijke Akademie eigenlijk a beantwoord en wel ontkennend. Zeker, we hebben hier pas de hoofdlijnen behandeld en in het volgende hoofdstuk zal deze uiteenzetting van de feitelijke gang van zaken in het zelfbewustzijn verder uitgewerkt worden. Toch hebben we voor ons ontkennend antwoord in één geval nog een extra controle. We kunnen ons nu namelijk met onze vraag wenden tot die autoriteiten waarnaar we in het voorafgaande als de enige competente zijn verwezen, te weten het zuivere verstand, de rede die over de gegevens van het verstand reflecteert en de ervaring die beide vergezelt. Als hun oordeel zou luiden dat een *liberum arbitrium* in het geheel niet bestaat, dat daarentegen het handelen van de mens net als alles in de natuur noodzakelijk voortvloeit uit een oorzaak, dan zou dit ons de zekerheid geven dat gegevens, waaruit de discutabele *liberum arbitrium* bewezen zou kunnen worden, zich niet eens in het onmiddellijke zelfbewustzijn zouden kunnen bevinden. Op deze wijze, namelijk op grond van de logische regel a *non posse ad non esse*,¹³ hetgeen de enig mogelijke weg is om een negatieve waarheid a priori teponeren, zou ons oordeel, behalve de al verkregen empirische ook nog een rationele fundering krijgen en derhalve dubbel gewaarborgd zijn. Het is uitgesloten dat er een flagrante tegenspraak optreedt tussen de onmiddellijke uitspraken van het zelfbewustzijn en de conclusies van het zuivere verstand benevens hun toepassing op de ervaring. Zó leugen-achtig kan ons zelfbewustzijn niet zijn.

In dit verband dient opgemerkt te worden, dat ook de door Kant aangaande dit vraagstuk opgestelde 'antinomie' naar zijn mening niet optreedt doordat these en antithese uit verschillende kennisbronnen voortkomen: de these uit het zelfbewustzijn, de antithese uit de rede en de ervaring. Beide, zowel these als antithese, menen zich in hun spitsvondige discussie te kunnen beroepen op objectieve argumenten. Terwijl de these echter op niets stoelt dan op een luiere rede, dat wil zeggen op de behoefte om bij het zoeken naar bewijs ergens halt te houden, heeft

de antithese alle objectieve argumenten werkelijk **aan haar zijde**.

Ofschoon het indirecte onderzoek, dat we dadelijk zullen gaan uitvoeren, zich beweegt op het terrein van het kenvermogen en van de buitenwereld die zich aan dat kenvermogen presenteert, zal het niettemin veel licht werpen op het tot nu toe uitgevoerde directe onderzoek en aldus het laatstgenoemde aan-vullen. Het zal de schijn blootleggen, die ontstaat uit de ver-keerde interpretatie van die o zo eenvoudige uitspraak van het zelfbewustzijn, wanneer dit laatste in conflict komt met het be-wustzijn van andere dingen, dus met het kenvermogen, dat met het zelfbewustzijn geworteld is in één en hetzelfde subject. Ja, pas aan het slot van dit indirecte onderzoek zal ons enigszins duidelijk worden wat de ware betekenis en wat de inhoud is van dit 'ik wil' dat al onze handelingen begeleidt, en wat de aard is van het gevoel van oorspronkelijkheid en autonomie waardoor het onze handelingen zijn. Dan pas zullen we het tot nu toe gevoerde onderzoek als voltooid kunnen beschouwen.

III. De wil en het bewustzijn van andere dingen

Wanneer we ons nu met ons probleem tot het kenvermogen wenden, dan weten we bij voorbaat dat, aangezien dit vermogen feitelijk naar buiten gericht is, het de wil niet onmiddellijk kan waarnemen. Het zelfbewustzijn kan dat weliswaar wel, maar is desondanks inzake ons probleem niet competent, naar we con-cludeerden. Van de andere kant weten we dat we hier slechts de met een wil begiftigde wezens kunnen beschouwen, die zich aan het kenvermogen als objectieve en externe verschijnselen, dat wil zeggen als objecten van de ervaring, presenteren. Deze die-nen thans als zodanig onderzocht en beoordeeld te worden, deels aan de hand van algemene, a priori evidente regels waar-van de realiteit voor de ervaring in ruimste zin vaststaat, deels aan de hand van de feiten die worden aangedragen door de kant en klare en werkelijk beschikbare ervaring.

We hebben hier dus niet meer, zoals voorheen, te maken met de wil zelf, zoals hij alleen voor de innerlijke waarneming toe-gankelijk is, maar met wezens, die willen, of die door de wil gedreven worden en die objecten zijn van de naar buiten ge-richte zintuigen. Toegegeven, we worden in ons onderzoek be-nadeeld door het feit dat we ons onderzoeksobject slechts in-direct en van grotere afstand kunnen observeren; maar dit nadeel valt in het niet bij het voordeel dat we nu bij ons onderzoek gebruik kunnen maken van een veel perfecter instrument dan het donkere, bedompte, eenzijdige, onmiddellijke zelfbe-wustzijn, of zoals het ook wel genoemd wordt, de innerlijke waarneming. We kunnen namelijk gebruik maken van het ver-stand met al zijn naar buiten gerichte zintuigen en met al zijn andere vermogens om objectief waar te nemen.

De wet van de causaliteit is de meest algemene en oorspronke-lijke vorm van het verstand. Want alleen door tussenkomst van

deze wet komt de waarneming van de reële buitenwereld tot stand, namelijk doordat we de inwerkingen en veranderingen die we in onze zintuigen ervaren meteen en geheel spontaan als 'gevolgen' interpreteren en we (zonder gids, raad of ervaring) ogenblikkelijk overgaan op de 'oorzaken'. Precies door deze verstandsoperatie presenteren deze 'oorzaken' zich nu als objecten in de ruimte.*

Hieruit blijkt ontegenzeggelijk dat we ons a priori van de wet van de causaliteit bewust zijn, namelijk als de *conditio sine qua non* voor elke vorm van ervaring. We hebben dus geen behoefte aan het indirecte, moeilijke en rondit onbevredigende bewijs dat Kant voor deze belangrijke waarheid heeft geleverd. De wet van de causaliteit staat a priori vast: het is de algemene regel waar-aan alle reële objecten van de buitenwereld zonder uitzondering zijn onderworpen. Juist het a priori-karakter van deze regel staat er borg voor dat hij zonder uitzondering geldt.

Deze wet van de causaliteit heeft in wezen uitsluitend betrekking op veranderingen en houdt in dat wanneer er in de objectieve, reële materiële wereld, om het even op welke plaats en op welk tijdstip, ook maar iets verandert, groot of klein, veel of weinig, er kort tevoren iets anders noodzakelijkerwijze ook een verandering heeft moeten ondergaan, en dáárvoor weer iets anders, en zo tot in het oneindige, zonder dat er ooit ergens een beginpunt van deze regressieve reeks van veranderingen - die de tijd vult, zoals de materie de ruimte vult - in zicht komt. We kunnen ons niet eens voorstellen dat een dergelijk beginpunt mogelijk is, laat staan dat we ervan uit mogen gaan. Want de vraag 'Wat bracht deze verandering teweeg?', die steeds weer opnieuw kan worden gesteld, gunt het verstand nooit ofte nimmer een definitief rustpunt, hoezeer het ook aan rust toe is. Daarom is een 'eerste oorzaak' net zo ondenkbaar, als het begin van de tijd of een begrenzing van de ruimte. De wet van de causaliteit houdt evenzeer in, dat wanneer de eerste verandering - de oorzaak - heeft plaatsgevonden, de hierdoor bewerkstel-

*Een uitvoerige uiteenzetting van deze theorie kan men vinden in de verhandeling over het principe van de toereikende grond [*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*-Vert.], tweede druk, §21.

ligde tweede verandering - het gevolg - onvermijdelijk moet intreden en dus noodzakelijkerwijze plaatsvindt. Op grond van zijn status van noodzakelijkheid kan de wet van de causaliteit met recht een gestalte van de stelling van de toereikende grond - de meest algemene vorm van ons gehele kenvermogen-ge-noemd worden. Zoals we dit beginsel in de reële wereld als causaliteit aantreffen, zo treffen we het in de wereld van het denken aan als de logische wet van het juiste concluderen. Zelfs in de lege, maar a priori waargenomen ruimte is het te vinden, namelijk als de wet die de strikt noodzakelijke onderlinge afhan-kelijkheid wat betreft de positie van ieder afzonderlijk deel van die ruimte, vastlegt. Het enige thema van de geometrie is nu juist om deze noodzakelijke afhankelijkheid uitvoerig te bewij-zen. Precies om deze reden zijn 'noodzakelijk zijn' en 'gevolg van een oorzaak zijn' verwisselbare begrippen, zoals ik in het begin al heb aangetoond.

Alle veranderingen die de objecten die zich in de buiten-wereld bevinden ondergaan, zijn dus onderworpen aan de wet van de causaliteit; wanneer en waar ze ook intreden, altijd treden ze noodzakelijk en onvermijdelijk in. Uitzonderingen op die regel zijn uitgesloten, omdat hij a priori voor alle mogelijke vormen van ervaring vaststaat. Om te weten of hij in een ge-geven geval van toepassing is, hoeven we alleen maar te vragen of we te maken hebben met een verandering van een reëel object uit de externe ervaring. Als dat het geval is, dan geldt voor zo'n object dat wat zijn veranderingen betreft, de wet van de causali-teit van toepassing is, en dus dat die veranderingen als gevolg van een oorzaak en daarom noodzakelijk zijn ingetreden.

Laten we ons nu eens met onze algemene, a priori evidente, en dus voor alle mogelijke ervaring zonder uitzondering gel-dende regel tot deze ervaring zelf wenden en de reële objecten uit die ervaring, op de veranderingen waarvan onze regel be-trekking heeft, aan een nader onderzoek onderwerpen. Er zullen ons aan die objecten al gauw enkele verstrekkende fundamentele verschillen opvallen, aan de hand waarvan ze dan ook al van oudsher worden geclassificeerd. Deze objecten zijn voor een deel anorganisch, dus levensloos, en voor een ander deel organisch,

dus levend. De laatste groep bestaat deels uit planten en deels uit dieren. Hoewel alle dieren in wezen op elkaar lijken en onder één begrip vallen, vormen ze wat hun volmaaktheid betreft een rijk geschakeerde en subtiële hiërarchie: op de laagste trap bevinden zich de dieren die nog nauw aan de planten verwant zijn en er nog nauwelijks van zijn te onderscheiden, in de hoogste regionen de meest volmaakte, die het best beantwoorden aan het begrip dier. Aan de top van de hiërarchie treffen we de mens aan-onzelf.

Als we ons niet door deze veelsoortigheid op een dwaalspoor laten brengen, maar al deze wezens slechts als objectieve, reële voorwerpen van de ervaring beschouwen, dan kunnen we ertoe overgaan onze a priori vaststaande wet van de causaliteit, zonder welke ervaring niet mogelijk is, toe te passen op eventuele veranderingen die zich aan zulke wezens voltrekken. Wat we dan zullen ontdekken, is dat die ervaring zich weliswaar overal aan die a priori evidente wet conformeert, maar dat bovengenoemde verscheidenheid in de aard van al die voorwerpen van de ervaring desalniettemin voor een evenredige modificatie zorgt in de manier waarop de causaliteit zijn rechten jegens hen doet gelden. Om preciezer te zijn, overeenkomstig het drievoudige onderscheid tussen anorganischelichamen, planten en dieren manifesteert de causaliteit, die al hun veranderingen stuurt, zich eveneens in drie gestalten: als oorzaak in de engste zin van het woord, als *prikkel*, of als motief. Overigens doen deze modificaties niet in het minst afbreuk aan de geldigheid a priori van de causaliteit en de hieruit voortvloeiende noodzakelijkheid waarmee het gevolg op de oorzaak volgt.

In de engste zin van het woord betekent oorzaak datgene waar-door elke mechanische, fysische en chemische verandering in een voorwerp van de ervaring tot stand komt. Men kan haar altijd aan twee dingen kennen: ten eerste aan het feit dat de derde wet van Newton 'actie is gelijk aan reactie' op haar van oepassing is, dat wil zeggen dat de voorafgaande toestand (welke oorzaak wordt genoemd) een gelijke verandering ondergaat als de toestand die erop volgt (welke gevolg wordt genoemd). Ten tweede aan het feit dat, conform de tweede wet

van Newton, de intensiteit van het gevolg precies overeenkomt met de intensiteit van de oorzaak en dat dientengevolge een intensivering van de ene met een gelijkwaardige intensivering van de andere gepaard gaat, zodat, wanneer de aard van de inwerking eenmaal bekend is, uit de intensiteit van de oorzaak meteen ook de intensiteit van het gevolg (en vice versa)afgeleid,gemeten en berekend kan worden. Bij de empirische toepassing van dit tweede kenmerk mag men het feitelijke gevolg echter niet verwarren met zijn zichtbare verschijningsvorm. Men mag bijvoorbeeld niet verwachten dat bij samenpersing van een lichaam het volume evenredig vermindert met de toename van de samenpersende kracht. Want naar gelang de ruimte waarin men het lichaam dwingt kleiner wordt neemt de weerstand toe.Hoewel dus het feitelijke gevolg, namelijk de verdichting,naar de mate van de oorzaak in intensiteit toeneemt (volgens de wet van Mariotte),⁴ kan dit feit niet uit zijn zichtbare verschijningsvorm worden afgeleid. Voorts is het in veel gevallen zo dat bij een bepaalde intensiteit van de inwerkende kracht, het gevolg zich plotseling in een geheel andere vorm zal manifesteren,omdat de tegenkracht (de reactie) zich in een nieuwe vorm voordoet, aangezien de vorige vorm uitgeput was (let wel,we hebben het hier over lichamen met een eindige omvang).Wanneer we bijvoorbeeld water verwarmen, dan zal de temperatuur ervan tot aan een bepaalde grens stijgen; voorbij die grens zal er echter snelle verdamping optreden. Bij die verdamping geldt echter weer dezelfde evenredigheid tussen de intensiteit van de oorzaak (de toegevoegde warmte) en die van het gevolg (de graad van verdamping); en zo gaat het in veel gevallen. Het zijn nu dergelijke oorzaken in de engste zin van het woord,die de veranderingen in alle levenloze, dat wil zeggen anorganische,lichamen teweegbrengen. De kennis en vooronderstelling van dergelijke oorzaken dienen tot richtsnoer voor het onderzoek naar al die veranderingen die het thema zijn van de mechanica,de hydrodynamica, de fysica en de chemie. Het eigenlijke en essentiële kenmerk van een anorganisch of levenloos lichaam is derhalve, dat het uitsluitend door dergelijke oorzaken bepaald wordt.

Het tweede type van oorzaak is de prikkel- dat is een oorzaak die ten eerste zelf geen door haar eigen inwerking opgeroepen tegenkracht ondervindt en die ten tweede geen evenredigheid vertoont tussen haar eigen intensiteit en de intensiteit van het gevolg. Daarom kan men in dit geval de hevigheidsgraad van het gevolg niet bij voorbaat afleiden uit die van de oorzaak. Integendeel, een geringe versterking van de prikkel kan een enorme verheving van het gevolg bewerkstelligen, of ze kan daarentegen het eerdere gevolg geheel tenietdoen of zelfs een tegenovergesteld gevolg tot stand brengen. De groei van planten kan bijvoorbeeld enorm versneld worden door warmte of door het toevoegen van kalk aan de aarde. Door deze twee ingrepen wordt hun levenskracht dus geprikkeld. De juiste intensiteit van de prikkel hoeft echter maar iets te worden overschreden, of het gevolg is dat de plant, in plaats van sneller te groeien, doodgaat. Evenzo kunnen we ons met behulp van wijn of opium beter concentreren en onze geestelijke vermogens aanzienlijk opvoeren; wordt echter de juiste maat van de prikkel overschreden, dan is het gevolg precies het tegenovergestelde.

Het is dus dit type van oorzaken, namelijk de prikkels, waar-door alle veranderingen in organismen als zodanig tot stand worden gebracht. Alle veranderingen en ontwikkelingen bij planten en alle louter organische en vegetatieve veranderingen of functies bij dieren komen tot stand als gevolg van prikkels. Op deze wijze werken licht, warmte, lucht, voeding, chemica-liën, aanraking, bemesting etcetera op hen in. Terwijl de dieren behalve deze nog een geheel andere levenssfeer kennen, waar-over ik het zo meteen zal hebben, wordt het leven van de plant uitsluitend door prikkels bepaald. Assimilatie, groei, het verschijnen dat een boom met zijn kroon naar het licht en met zijn wortels naar de vruchtbaardere aarde groeit, bemesting, ontkieming etcetera - dit zijn allemaal veranderingen als gevolg van prikkels. Enkele plantensoorten vertonen bovendien nog een eigenaardige, snelle beweging, die eveneens slechts als gevolg van prikkels optreedt; niettemin worden ze om deze reden *sensitieve planten genoemd*. Zoals bekend zijn hiervan de belangrijkste *de Mimosa pudica*, *de Hedysarum gyrans* en *de Dionaea muscipula*.

Karakteristiek voor de plant is dat **ze** uitzondering bepaald wordt door prikkels. Der tot de verzameling van planten elk lichaam, merkende bewegingen en veranderingen (die du zijn natuur) altijd en uitsluitend als gevolg stand komen. Het derde type van bewerkende oorzaak is teristiek is voor het dier: het is de motivatie-causaliteit die het kennen doorloopt. In de natuur maakt ze haar opwachting daar, waar ceerdere en met allerlei behoeften begiftigde behoeften niet meer alleen in reactie op prikkels omdat deze prikkels geduldig afgewacht moete daarentegen in staat moest zijn de middelen ter zijn behoeften te kiezen, te pakken en ook op te organismen maakt de loutere ontvankelijkhe daarom plaats voor de ontvankelijkheid voo andere woorden voor een voorstellingsvermo gentie in oneindig verschillende mate van per in materieel opzicht manifesteert als zenuwst kortom, het bewustzijn dient zich hier aan. feit dat aan het dierlijk leven een vegetatief le ligt, dat als zodanig door prikkels wordt gestuu die een dier als dier ontplooit, en die daarom a fysiologie 'animale levensverrichtingen' noem na het waarnemen van een object, dat wil zegg motieven. Daarom rekenen we tot de verzame organisme waarvan de karakteristieke, zichtb veranderingen die eigen aan zijn natuur motieven - dus als gevolg van zekere voorst reeds vooronderstelde bewustzijn aanwezig komen. Hoewel het voorstellingsvermogen zijn in het dierenrijk oneindig gedifferentiee dier zoveel bewustzijn voorhanden, dat het bewust kan worden en er zich door kan lat proces doet de innerlijke drijvende kracht, derlijke uiting door het motief wordt opger

Karakteristiek voor de plant is dat ze uitsluitend en zonder uitzondering bepaald wordt door prikkels. Derhalve rekenen we tot de verzameling van planten elk lichaam, waarvan de kenmerkende bewegingen en veranderingen (die dus eigen zijn aan zijn natuur) altijd en uitsluitend als gevolg van prikkels tot stand komen.

Het derde type van bewerkende oorzaak is die welke karakteristiek is voor het dier: het is de *motivatie* - dat wil zeggen de causaliteit die het kennen doorloopt. In de hiërarchie van de natuur maakt ze haar opwachting daar, waar het gecompliceerdere en met allerlei behoeften begiftigde organisme deze behoeften niet meer alleen in reactie op prikkels kon bevredigen, omdat deze prikkels geduldig afgewacht moeten worden maar daarentegen in staat moest zijn de middelen ter bevrediging van zijn behoeften te kiezen, te pakken en ook op te zoeken. Bijzulke organismen maakt de loutere ontvankelijkheid voor prikkels daarom plaats voor de ontvankelijkheid voor motieven, met andere woorden voor een voorstellingsvermogen, een intelligentie in oneindig verschillende mate van perfectie, welke zich in materieel opzicht manifesteert als zenuwstelsel en hersenen; kortom, het bewustzijn dient zich hier aan. Het is een bekend feit dat aan het dierlijk leven een vegetatief leven ten grondslag ligt, dat als zodanig door prikkels wordt gestuurd. Alle activiteit die een dier als dier ontplooit, en die daarom afhangt van wat de fysiologie 'animale levensverrichtingen' noemt, komt tot stand na het waarnemen van een object, dat wil zeggen: als gevolg van motieven. Daarom rekenen we tot de verzameling van dieren elk organisme waarvan de karakteristieke, zichtbare bewegingen en veranderingen die eigen aan zijn natuur zijn als gevolg van motieven - dus als gevolg van zekere voorstellingen, die in het reeds vooronderstelde bewustzijn aanwezig zijn - tot stand komen. Hoewel het voorstellingsvermogen en dus het bewustzijn in het dierenrijk oneindig gedifferentieerd is, is toch in elk dier zoveel bewustzijn voorhanden, dat het zich van een motief bewust kan worden en er zich door kan laten bewegen. In dit proces doet de innerlijke drijvende kracht, waarvan elke afzonderlijke uiting door het motief wordt opgeroepen, zich aan het

zelfbewustzijn (dat op dit niveau ook al aanwezig is) voor als datgene wat wij met het woord 'wil' aanduiden.

Of een gegeven lichaam door prikkels of door motieven bewogen wordt, daarover kan geen enkele twijfel bestaan, ook niet bij observatie van buitenaf, zoals in ons geval: zo overduidelijk zijn de verschillen tussen de aard van inwerking van een prikkel en die van een motief. De prikkel werkt immers altijd via direct contact of zelfs via intussusceptie; en zelfs wanneer dit niet zichtbaar is, wanneer lucht, licht of warmte de prikkels zijn, blijkt het toch duidelijk uit het feit dat het gevolg in een onmiskenbare relatie staat tot de duur en de intensiteit van de prikkel, ook al blijft deze relatie niet bij elke graad van prikkeling hetzelfde. Wanneer daarentegen de beweging door een motief wordt veroorzaakt, vallen dergelijke verschillen totaal weg. Want hier is het eigenlijke en naaste medium waardoor de beïnvloeding plaatsvindt, niet de atmosfeer, maar louter en alleen het kennen. Om als motief te werken hoeft een object alleen maar waargenomen, gekend te worden, waarbij het volstrekt om het even is hoe lang, of het van dichtbij was of van veraf, en hoe duidelijk het tot de apperceptie is doorgedrongen. Geen van deze verschillen heeft ook maar enige invloed op de intensiteit van het gevolg: zodra het als motief is waargenomen, werkt het altijd op dezelfde wijze - op voorwaarde natuurlijk dat de te stimuleren wil voor dit object gevoelig is. Want ook de fysische en chemische oorzaken, dus ook de prikkels, werken alleen in zoverre het te bewerken lichaam er ontvankelijk voor is. Ik sprak daarnet over 'de te stimuleren wil', omdat, zoals gezegd, datgene wat eigenlijk aan het motief de kracht geeft om te werken en wat de geheime drijfveer is achter de door het motief bewerkte beweging, door het organisme zelf en onmiddellijk geïdentificeerd wordt met datgene wat we met het woord 'wil' aanduiden. Bij lichamen die uitsluitend door prikkels bewogen worden (planten) noemen we die blijvende innerlijke voorwaarde levenskracht; bij lichamen die alleen door oorzaken in de engste zin van het woord worden bewogen, noemen we ze natuurkracht of kwaliteit. Bij verklaringen van natuurverschijnselen wordt deze kracht altijd als het onverklaarbare vooronder-

steld, omdat deze lichamen niet beschikken over een zelfbewust-zijn waarvoor die kracht onmiddellijk toegankelijk is. Of nu echter deze innerlijke voorwaarde, die zulke 'kennisloze', ja zelfs levenloze lichamen in staat stelt om op oorzaken van buitenaf te reageren - indien men, geen genoegen nemend met de wereld van de verschijnselen, op zoek gaat naar het Kantiaanse 'Ding an sich'ts - wellicht wezenlijk identiek zou kunnen zijn met datgene wat wij bij onszelf de wil noemen, zoals recentelijk een filosoof inderdaad heeft willen bewijzen, dat wil ik in het midden laten, zonder het overigens te willen betwisten.*

Van de andere kant mag ik hier, bij de behandeling van de motivatie, de specifieke eigenschap waardoor het menselijke bewustzijn zich onderscheidt van het dierlijke, niet onvermeld laten. Deze eigenschap, die eigenlijk met het woord 'rede' wordt aangeduid, bestaat hierin dat de mens niet alleen maar in staat is de buitenwereld waar te nemen, zoals het dier, maar dat hij uit die waarneming algemene begrippen (*notiones universales*) kan abstraheren die hij, teneinde ze vast te leggen en ze in zijn zintuiglijke bewustzijn op te slaan, met woorden aanduidt. Met behulp van deze woorden vormt hij talloze combinaties, die weliswaar steeds betrekking hebben op de waargenomen wereld, net zoals de begrippen waaruit ze zijn opgebouwd, maar niettemin feitelijk datgene uitmaken wat men denken noemt, het denken waaraan de mensheid de grote voordelen te danken heeft die haar boven alle andere soorten verheffen, namelijk taal, bedachtzaamheid, oog voor het verleden, zorg voor het toekomstige, bedoeling, voornemen, het planmatig en gemeenschappelijk handelen van velen, de staat, kunsten en wetenschappen, etcetera. Dit alles berust op één enkel vermogen, namelijk om niet-aanschouwelijke, abstracte, algemene voorstellingen te hebben; ze worden begrippen (het typische van de dingen) genoemd, omdat onder elk begrip veel afzonderlijke dingen worden begrepen.

Dit vermogen nu missen de dieren, zelfs de allerslimste; zij

*Het moge duidelijk zijn, dat ik hier mezelf bedoel. Ik kon niet in de eerste persoon spreken vanwege het vereiste incognito.

hebben derhalve alleen aanschouwelijke voorstellingen,kennen enkel wat hun toevallig onder ogen komt,leven slechts in her hier en het nu. De motieven waardoor hun wil bewogen wordt,zijn dus per definitie aanschouwelijk en daadwerkelijk aanwezig. Daaruit volgt echter dat ze een zeer geringe keuze hebben,namelijk alleen uit datgene wat zich aan hun beperkt gezichts-veld en bevattingsvermogen ter aanschouwing presenteert,dus in tijd en ruimte aanwezig is. Datgene wat hiervan als motief het sterkste blijkt, bepaalt onmiddellijk hun wil. De causaliteit van het motief is hier dus heel duidelijk zichtbaar. De dressuur vormt hierop een schijnbare uitzondering; zij is een via het medium van de gewoonte werkende angst. Een in zekere zin werkelijke uitzondering is het instinct, in zoverre het dier wat de totaliteit van zijn handelen betreft niet echt door motieven maar door innerlijke drang wordt bewogen. Bekijken we echter de afzonderlijke handelingen in detail en op een gegeven tijdstip, dan zien we dat het instinct zelf door motieven wordt gestuurd en zich wel degelijk conform de regel gedraagt. Het zou me te ver van mijn thema afleiden, wanneer ik hier dieper op het instinct zou ingaan: hoofdstuk zevenentwintig van het tweede deel van mijn hoofdwerk 16 is hieraan gewijd.

Op grond van zijn vermogen om niet-aanschouwelijke voorstellingen te vormen, door middel waarvan hij denkt en reflecteert, heeft de mens een oneindig veel ruimer gezichtsveld: het omvat het afwezige, het verleden en de toekomst. Daarom is het scala van motieven die op hem kunnen inwerken veel en veel groter en heeft hij dus ook veel meer keuze dan het dier, dat zich beperkt ziet tot het hier en het nu. Zijn gedrag wordt in de regel niet bepaald door datgene wat in zijn zintuiglijke waarneming gegeven is, wat dus in ruimte en tijd aanwezig is; maar juist door de gedachten, die hij in zijn hoofd altijd met zich meedraagt en die hem onafhankelijk maken van de indrukken van het moment. Als ze dat echter verzuimen te doen, dan noemt men zijn gedrag onredelijk. Men prijst het gedrag daarentegen als redelijk, wanneer het zich uitsluitend door weloverwogen gedachten laat leiden,volstrekt onafhankelijk van de indrukken van het moment. Het feit dat de mens wordt geactiveerd door een eigen

klasse van voorstellingen (abstracte begrippen, gedachten), die het dier niet bezit, is zelfs van buitenaf zichtbaar: zijn hele gedrag, zelfs de meest onbetekenende elementen ervan, zijn hele handel en wandel, alles draagt het stempel van het voorbe-dachte en opzettelijke. Daardoor verschilt zijn doen en laten zo duidelijk van dat van de dieren, dat men welhaast de indruk krijgt, dat zijn bewegingen als het ware door fijne, onzichtbare draden (de motieven die louter uit gedachten bestaan) gestuurd worden, terwijl die van de dieren door de dikke, zichtbare touwen van het in de waarneming gegevene in gang gezet worden. Maar dat is dan ook het enige verschil.

Net als de aanschouwelijke voorstelling wordt de gedachte tot motief, zodra het op een gegeven wil kan inwerken. Maar alle motieven zijn oorzaken, en alle oorzakelijkheid brengt noodzakelijkheid met zich mee. Door middel van zijn denkvermogen kan de mens zich de motieven, waarvan hij merkt dat ze invloed hebben op zijn wwil, in willekeurige volgorde, afwisselend en her-haaldelijk voor de geest halen om ze aan zijn wil voor te houden: dit heet 'overleggen'. De mens is in staat om te delibereren en heeft op grond van dit vermogen een veel ruimere keuze dan voor het dier mogelijk is. Hierdoor is hij inderdaad relatief vrij, namelijk vrij van de directe dwang van de in de waarneming gegeven objecten die als motief op zijn wil inwerken, een dwang waaraan het dier volledig onderworpen is. De mens laat zich, onafhankelijk van de aanwezige objecten, bepalen door gedachten, die zijn motieven zijn. Het is in wezen ook deze relatieve vrijheid welke ontwikkelde, maar niet dieper doordenkende mensen bedoelen als ze het hebben over de vrijheid van de wil, die de mens wel zou hebben en het dier niet. Deze vrijheid is evenwel slechts relatief, namelijk in relatie tot datgene wat in de waarneming aanwezig is, en slechts comparatief, in vergelijking met het dier. Deze 'vrijheid' verandert alleen maar het type van motivatie; de noodzakelijkheid waarmee de motieven inwerken wordt volstrekt niet verminderd, laat staan opgeheven. Het abstracte motief, dat uit niets anders dan uit een gedachte bestaat, is een externe oorzaak die de wil bepaalt, evenals het aanschouwelijke motief, dat door een reëel en gegeven object wordt ge-

vormd. Het is dus een oorzaak als elke andere; het is zelfs, net als andere oorzaken, een reëel en matericel iets in zoverre het steeds in laatste instantie berust op een ooit ergens verkregen indruk van buitenaf. Het heeft de lengte van de geleidingsdraad als enige voordeel, waarmee ik wil zeggen dat het niet, zoals de zuiver aanschouwelijke motieven, is gebonden aan een zekere nabijheid in ruimte en tijd, maar dat het zich doorzet, hoe groot de afstand en hoe lang de tijdsspanne ook is, of hoe veel schakels de keten van bemiddelende begrippen en gedachten ook telt. Dat is het gevolg van de geaardheid en de eminente ontvanke-lijkheid van het orgaan dat in eerste instantie de inwerking van het motief ondergaat en opneemt, namelijk de menselijke her-senen, of met andere woorden: de rede. Dit heft evenwel de oorzakelijkheid van het abstracte motief en de daarmee gepaard gaande noodzakelijkheid niet in het minst op. Daarom kan alleen een zeer oppervlakkige geest die relatieve en comparatieve vrijheid aanzien voor een absolute vrijheid, een *liberum arbitrium indifferentiae*. Het vermogen om te delibereren, dat uit die relatieve vrijheid voortvloeit, heeft inderdaad niets anders te bieden dan het heel vaak pijnlijke conflict der motieven, onder voorzitterschap van de besluiteloosheid en met als strijd-toneel het hele gemoed en bewustzijn van de mens. Hij laat de motieven namelijk herhaaldelijk hun kracht ten aanzien van zijn wil onderling meten. Daardoor geraakt de wil in dezelfde situatie als waarin een lichaam verkeert waarop verschillende krachten in tegengestelde richting inwerken - totdat ten slotte het duidelijk sterkste motief het andere uit het veld slaat, en de wil bepaalt. Die afloop van het conflict heet besluit en is als resultaat van de strijd volstrekt noodzakelijk.

Wanneer we nu de hele reeks van vormen van causaliteit nog eens de revue laten passeren, dan kunnen we hierin duidelijk drie types van elkaar onderscheiden: ten eerste de oorzaken in de engste betekenis van het woord, vervolgens de prikkels, en ten slotte de motieven, die weer onderverdeeld kunnen worden in aanschouwelijke en abstracte. Verder zullen we merken dat, wanneer we de hiërarchie van de natuur met dit oogmerk van onder naar boven doorlopen, oorzaak en gevolg steeds meer uit

elkaar treden, zich duidelijker van elkaar heterogener worden. De oorzaak wordt steeds en tastbaar, waardoor het lijkt of het zwaart van de oorzaak naar het gevolg opschuift. Samenhang tussen oorzaak en gevolg hier vattelijken en begrijpelijkheid. Het minst de mechanische causaliteit, die daarom oorzaken de meest bevattelijke is. Dit leidt tot het misplaatste streven - dat zich in handhaaft, maar dat onlangs ook in Duitsland raakt - elke andere vorm van causaliteit mechanische, en alle fysische en chemische oorzaken te verklaren; het bio-dan weer uit deze fysische en chemische. Het botsende lichaam zet het bewegingloze en verliest daarbij net zoveel beweging als zien we dus de oorzaak overvloeien in volstrekt homogeen, commensurabel en b dat geldt eigenlijk voor alle zuiver mechanische. Maar het zal blijken dat dit alles in veel is en dat daarentegen het eerder genoemde voordoet, naarmate we ons hoger in de hiërarchie elke trede de verhouding bekijken tussen bijvoorbeeld tussen warmte als oorzaak en gevolg, zoals uitzetting, gloeien, smelting, branding, thermo-elektriciteit, etcetera; als oorzaak en afkoeling of kristallisatie opwrijven van glas als oorzaak en sta haar merkwaardige verschijnselen, als zame oxidatie van metalen platen als met al zijn elektrische, chemische en mechanische gevolg. Oorzaak en gevolg treden steeds worden heterogener, hun samenhang. Het gevolg schijnt meer te bevatten dan kunnen overdragen, aangezien deze laatste reëel en tastbaar blijkt te zijn.

Dit alles springt nog duidelijker in

elkaar treden, zich duidelijker van elkaar afscheiden en steeds heterogener worden. De oorzaak wordt steeds minder materieel en tastbaar, waardoor het lijkt of het zwaartepunt steeds meer van de oorzaak naar het gevolg opschuift. Al met al verliest de samenhang tussen oorzaak en gevolg hierdoor aan directe be-vattelijkheid en begrijpelijkheid. Het minst is hiervan sprake bij de mechanische causaliteit, die daarom ook van alle types van oorzaken de meest bevattelijke is. Dit leidde in de vorige eeuw tot het misplaatste streven- dat zich in Frankrijk nog steeds handhaaft, maar dat onlangs ook in Duitsland in zwang is ge-raakt - elke andere vorm van causaliteit te reduceren tot de mechanische, en alle fysische en chemische processen uit me-chanische oorzaken te verklaren; het biologische proces wordt dan weer uit deze fysische en chemische processen verklaard. Het botsende lichaam zet het bewegingloze lichaam in beweging en verliest daarbij net zoveel beweging als het overdraagt. Hier zien we dus de oorzaak overvloeien in het gevolg. Beide zijn volstrekt homogeen, commensurabel en bovendien tastbaar. En dat geldt eigenlijk voor alle zuiver mechanische processen. Maar het zal blijken dat dit alles in veel mindere mate het geval is en dat daarentegen het eerder genoemde verschijnsel zich voordoet, naarmate we ons hoger in de hiërarchie begeven en op elke trede de verhouding bekijken tussen oorzaak en gevolg, bijvoorbeeld tussen warmte als oorzaak en haar verschillende gevolgen, zoals uitzetting, gloeien, smelten, verdamping, ver-branding, thermo-elektriciteit, etcetera; of tussen verdamping als oorzaak en afkoeling of kristallisatie als gevolg; of tussen het opwrijven van glas als oorzaak en statische elektriciteit, met haar merkwaardige verschijnselen, als gevolg; of tussen lang-zame oxidatie van metalen platen als oorzaak en galvanisme met al zijn elektrische, chemische en magnetische fenomenen als gevolg. Oorzaak en gevolg treden steeds meer uit elkaar, ze worden heterogener, hun samenhang wordt onbegrijpelijker. Het gevolg schijnt meer te bevatten dan de oorzaak zou hebben kunnen overdragen, aangezien deze laatste steeds minder mate-rieeel en tastbaar blijkt te zijn.

Dit alles springt nog duidelijker in het oog, wanneer we de

overgang maken naar de organische lichamen, waar de oorza.ken louter prikkels zijn-deels externe, zoals die van het licht, de warmte, de lucht, de bodem en de voeding, deels interne, van sappen en van de onderlinge werking van lichaamsdelen. Hun gevolg is het leven in zijn eindeloze complexiteit, in talloze ver-schillende soorten, in allerlei gestalten van het planten- en die-renrijk.*

Maar heeft de verhouding tussen oorzaak en gevolg ten ge-olge van deze toenemende heterogeniteit, incommensurabili-teit en onbegrijpelijkheid, nu ook ingeboet aan de zo nauw met haar verbonden, noodzakelijkheid? Geenszins, niet in het minst! Met even grote noodzakelijkheid, als waarmee de rollende kogel de bewegingloze in beweging zet, moet ook de Leidse fles zich bij aanraking met de andere hand ontladen, moet ook arsenicum elk levend wezen doden, moet ook het zaadje, dat op een droge plaats wordt bewaard en duizenden jaren geen verande-ring toont, zodra het in de geschikte aarde wordt gestopt en aan de invloed van lucht, licht, warmte en vochtigheid wordt bloot-gesteld, ontkiemen, groeien en zich tot plant ontwikkelen. De oorzaak is gecompliceerder, het gevolg heterogener, maar de noodzakelijkheid waarmee het intreedt geen haarbreed ge-ringer.

Inderdaad, in het leven van de plant en in het vegetatieve leven van het dier verschilt de prikkel in elk opzicht ten eerste van de organische functie die erdoor wordt teweeggebracht en zijn beide duidelijk van elkaar te onderscheiden. Toch zijn ze in eigenlijke zin niet gescheiden: er moet tussen hen een contact bestaan, zij het nog zo subtiel en onzichtbaar. De totale schei-ding treedt pas in bij het animale leven, waar activiteit door motieven wordt teweeggebracht. In dit proces staat de oorzaak, die voordien steeds materieel met het gevolg samenhangt, er nu geheel los van; ze is geheel anders van aard, in eerste instantie iets immaterieels, enkel een voorstelling. Bij het proces van motivering, ten gevolge waarvan de activiteit van het dier tot stand

* Dit uit elkaar treden van oorzaak en gevolg wordt uitvoeriger uiteen gezet in *Über den Willen in der Natur*, onder de rubriek Astronomie, p. 80 v.v. van de tweede ruk.

komt, bereikt genoemde heterogeniteit tussen oorzaak en gevolg, het uit elkaar treden van beide, hun incommensurabiliteit, het immateriële karakter van de oorzaak en derhalve haar schijnbaar te geringe inhoud (vergeleken met die van het gevolg), haar hoogtepunt. De onbegrijpelijkheid van de relatie tussen beide zou absoluut worden, wanneer we haar, net als de overige causale relaties, alleen van de buitenkant zouden kennen. In feite echter vult in dit geval een geheel ander soort kennis - die van binnenuit -- de kennis van buitenaf aan. Het proces, dat hier plaats heeft als een opeenvolging van oorzaak en gevolg, kennen wij op intieme wijze. Wij duiden het aan met een *terminus ad hoc*:¹⁷ de wil. Dat evenwel ook hier niet-netzomin als in het geval van de prikkel, zoals we in het voorafgaande hebben aangetoond - de causale relatie aan noodzakelijkheid heeft ingeboet, komt ons als vanzelfsprekend voor, zodra we haar als causale relatie herkennen en haar tot inhoud van ons denken maken door middel van deze fundamentele vorm van het verstand.

Bovendien stellen we vast, dat de motivering volstrekt analoog is aan de twee andere, eerder behandelde typen van causale relatie, en dat ze slechts het hoogste niveau vormt, waarnaartoe de andere twee zich langs de weg van de geleidelijkheid opwerken. Op de laagste niveaus van het dierlijk leven is het motief nog nauw verwant aan de prikkel: zoöfieten (en radiolariën in het algemeen) en de acalypheae onder de mollusken hebben slechts bewustzijn op een heel laag pitje, net genoeg om hun voedsel of hun prooi waar te nemen en om deze te bemachtigen wanneer ze zich aanbieden, of om, in het uiterste geval, hun plek voor een voordeligere te verruilen. Daarom krijgen we van de werking van het motief op deze lage niveaus een even duidelijk, onmiddellijk, beslist en ondubbelzinnig beeld als van de werking van de prikkel. Kleine insekten worden door het schijnsel van het licht regelrecht de vlam ingeloodst; vliegen gaan in het volste vertrouwen op de kop van dezelfde hagedis zitten, die net nog, voor hun ogen, hun soortgenoten verslond. Wie durft hier nog te dromen van vrijheid? Bij de hogere, intelligentere dieren wordt de werking van het motief steeds minder direct: het motief

scheidt zich steeds duidelijker af van de handeling die het in he leven roept, in die zin dat het verschil in afstand tussen het motief en de handeling zelfs tot maatstaf zou kunnen dienen voor de beoordeling van de intelligentie bij dieren. Bij de mens wordt die afstand onmetelijk.

Van de andere kant blijft, zelfs bij de slimste dieren,de voor.stelling,die als motief voor het handelen fungeert,onveranderd aanschouwelijk. Zelfs waar reeds sprake is van keuze, blijft deze beperkt tot wat in de waarneming aangeboden wordt.De hond staat te twifelen tussen het fluitje van zijn baas en de aanblik van een teef; het sterkere motief zal zijn handelwijze bepalen;daarna zal de handeling intreden, net zo noodzakelijk als een mechanisch gevolg. Zien we niet ook in de mechanica een uit zijn evenwichtgeraakt lichaam afwisselend naar de ene en de andere kant overhellen, totdat duidelijk wordt aan welke kant zijn zwaartepunt ligt; waarna het dan ook in die richting valt.

Zolang de motivatie tot aanschouwelijke voorstellingen beperkt blijft, valt haar verwantschap met de prikkel en de oorzaak in het algemeen ook nog hierdoor op, dat het motief als bewerkende oorzaak een reëel gegeven is, dat het, zij het nog zo indirect, wel degelijk door middel van licht, geluid en reuk fysiek op de zintuigen moet inwerken. Bovendien ziet de waarnemer de oorzaak even duidelijk als het gevolg. Hij ziet dat het motief zich aandient en dat de activiteit van het dier er onvermijdelijk op volgt, tenzij het door een ander, even duidelijk motief of door africhting tegengewerkt wordt. Het is onmogelijk om de samen-hang tussen beide in twijfel te trekken. Daarom zal ook niemand op het idee komen, de dieren een *liberum arbitrium indifferentiae* (dat wil zeggen: handelingen die door geen enkele oorzaak be-paald worden) toe te dichten.

Wanneer er echter sprake is van een redelijk bewustzijn, dus van een bewustzijn dat in staat is tot niet-aanschouwelijke kennis, tot het vormen van begrippen en gedachten, dan worden de motieven geheel onafhankelijk van nabijheid in ruimte en tijd,en blijven ze dientengevolge voor de toeschouwer verborgen.Want dan zijn het louter gedachten die de mens in zijn hoofd meedraagt, gedachten waarvan de oorsprong evenwel buiten

het hoofd ligt, vaak zelfs in een ver verschiet:eigen ervaring uit vergane jaren, dan weer in uit tweede hand,in woord of geschrift,zelfs leden. Steeds is hun oorsprong echter reëel schoon zich, door de vaak lastige samenloop ceerde uiterlijke omstandigheden, onder de mo lingen bevinden,veel fouten die aan overleveri en dus ook veel dwaasheden. Daarbij komt no motieven van zijn handelen vaak voor alle soms zelfs voor zichzelf, met name op die mom bang is om te erkennen wat hem eigenlijk bew doen. Ondertussen zien we hoe zijn handeler proberen we op basis van vermoedens de mot den,waarbij we deze motieven met even vertrouwen vooronderstellen,als waarmee we van een levenloos lichaam een oorzaak vo tuigd als we zijn dat het ene zowel als het and onmogelijk is.

Dienovereenkomstig calculeren we ook o eigen plannen en ondernemingen de uitwer op andere mensen in. En dat doen we met welke die waarmee we de mechanische ef nische toestellen berekenen, zou evenaren,duel karakters van de betreffende mensen kennen als bij mechanische berekeningen de van de balken, de diameter van de wielen,lasten enzovoort. Van deze vooronderstellin zolang hij de blik naar buiten richt, zolang maken heeft en praktische doeleinden nastr doeleinden is het menselijke verstand inges zaak echter theoretisch en filosofisch te beoo de menselijke intelligentie niet is ingesteld nu zélf tot onderzoeksobject, dan laat hij zi zojuist geschetste immateriële hoedanighe tieven, die immers louter uit gedachten b motieven niet aan tijd en plaats gebonder hun beurt louter en alleen door gedach.

het hoofd ligt, vaak zelfs in een ver verschiët: nu eens in een eigen ervaring uit vergane jaren, dan weer in een overlevering uit tweede hand, in woord of geschrift, zelfs uit het verst verleden. Steeds is hun oorsprong echter reëel en objectief, ofschoon zich, door de vaak lastige samenloop van gecompliceerde uiterlijke omstandigheden, onder de motieven veel dwaalingen bevinden, veel fouten die aan overlevering te wijten zijn, en dus ook veel dwaasheden. Daarbij komt nog dat de mens de motieven van zijn handelen vaak voor alle anderen verbergt, soms zelfs voor zichzelf, met name op die momenten waarop hij bang is om te erkennen wat hem eigenlijk beweegt dit of dat te doen. Ondertussen zien we hoe zijn handelen zich voltrekt en proberen we op basis van vermoedens de motieven te doorgronden, waarbij we deze motieven met even grote stelligheid en vertrouwen vooronderstellen, als waarmee we bij elke beweging van een levenloos lichaam een oorzaak vooronderstellen, overtuigd als we zijn dat het ene zowel als het andere zonder oorzaak onmogelijk is.

Dienovereenkomstig calculeren we ook omgekeerd bij onze eigen plannen en ondernemingen de uitwerking van motieven op andere mensen in. En dat doen we met een trefzekerheid, welke die waarmee we de mechanische effecten van mechanische toestellen berekenen, zou evenaren, mits we de individuele karakters van de betreffende mensen net zo goed zouden kennen als bij mechanische berekeningen de lengte en de dikte van de balken, de diameter van de wielen, het gewicht van de lasten enzovoort. Van deze vooronderstelling gaat iedereen uit, zolang hij de blik naar buiten richt, zolang hij met anderen te maken heeft en praktische doeleinden nastreeft. Want op zulke doeleinden is het menselijke verstand ingesteld. Probeert hij de zaak echter theoretisch en filosofisch te beoordelen - iets waarop de menselijke intelligentie niet is ingesteld - en maakt hij zich nu zélf tot onderzoeksobject, dan laat hij zich misleiden door de zojuist geschetste immateriële hoedanigheid van abstracte motieven, die immers louter uit gedachten bestaan. Omdat zulke motieven niet aan tijd en plaats gebonden zijn en omdat zij op hun beurt louter en alleen door gedachten, in de vorm van

tegenmotieven, gehinderd kunnen worden, komt zo iemand er toe dat hij aan het bestaan van zulke motieven, of toch op zijn minst aan de noodzakelijkheid van hun werking, gaat twijfelen en gaat denken dat al wat gedaan wordt net zo goed ongedaan had kunnen blijven, dat de wil geheel autonoom beslist, zonder dat er een oorzaak aan te pas komt, en dat elk van zijn handelingen het absolute beginpunt is van een onafzienbare reeks van veranderingen die uit een dergelijke handeling voortvloeit. Dit misverstand wordt nog eens extra versterkt door de verkeerde interpretatie van de uitspraak van het zelfbewustzijn 'ik kan doen wat ik wil' (die we in het eerste hoofdstuk uitvoerig onderzocht hebben), te meer wanneer deze uitspraak, die men te allen tijde te horen krijgt, ook nog eens samenvalt met de inwerking van meerdere, voorlopig slechts wervende en elkaar uitsluitende motieven. Dit alles bij elkaar is dus de bron van de aangeboren illusie die leidt tot de misvatting dat we in ons zelfbewustzijn de zekerheid kunnen krijgen dat er zoiets is als een vrijheid van onze wil, in die zin dat, in strijd met alle wetten van de zuivere logica en fysica, de wil zichzelf, zonder tussenkomst van toereikende gronden bepaalt, en dat de beslissingen van die wil, onder gegeven omstandigheden, bij één en dezelfde persoon twee te-gengestelde inhouden zouden kunnen krijgen.

Om het ontstaan van deze, voor ons thema zo belangrijke dwaling nog eens extra en zo duidelijk mogelijk toe te lichten, en daardoor de in het vorige hoofdstuk uitgevoerde behandeling van het zelfbewustzijn te completeren, moeten we ons een man voorstellen die op straat staat en tegen zichzelf zegt: 'Het is nu zes uur 's avonds, het werk zit erop. Ik kan nu een wandeling gaan maken, of ik kan naar de club gaan; ik kan de toren beklimmen om de zon onder te zien gaan, maar ik kan ook naar het theater gaan; ik kan bij deze vriend op bezoek gaan, maar ook bij een andere; ik kan zelfs de stadspoort uitlopen, de wijde wereld in, en nooit meer terugkomen. Dit hangt allemaal alleen van mij af, ik heb daartoe de volledige vrijheid. Toch doe ik dat allemaal niet: ik ga even vrijwillig naar huis, naar mijn vrouw.' Dat is precies hetzelfde als dat het water zou zeggen: 'Ik kan hoge golven maken (jazeke! in zee tijdens een storm), ik kan

wild omlaag stromen (jazeker! in de bedding van een rivier), ik kan schuimend en bruisend naar beneden storten (jazeker! in een waterval), ik kan in een straal recht de lucht inspuiten (jazeker! in een fontein), ik kan ten slotte zelfs verkoken en verdwijnen (jazeker bij 80° Réaumur). Toch doe ik dat nu allemaal niet: ik blijf gewoon vrijwillig als stil en helder water hier in deze spiegelende vijver.'

Net zoals het water dit allemaal alléén kan doen door tussenkomst van de oorzaken die het een of het ander bewerken, kan die man wat hij meent te kunnen alléén onder diezelfde voorwaarde. Zonder de oorzaken is het hem onmogelijk; zijn de oorzaken echter aanwezig, dan móet hij wel - net zoals het water, zodra het in de juiste omstandigheden wordt gebracht. Zijn misvatting en de illusie in het algemeen - welke uit een verkeerde interpretatie van het zelfbewustzijn voortvloeit - dat hij dat alles meteen zonder meer kan doen, berust strikt genomen hierop dat zijn fantasie per keer slechts één beeld ter beschikking heeft en al het overige uitsluit. Wanneer hij zich een beeld vormt van het motief voor één van die door hem mogelijk geachte handelingen, dan ervaart hij meteen de inwerking ervan op zijn wil, die daardoor wordt aangesproken: dit noemt men in de vaktaal een *velleitas*. Nu meent hij echter dat hij deze *velleitas* tot een *voluntas*¹⁸ kan promoveren, dat wil zeggen dat hij de mogelijk geachte handeling ook kan uitvoeren. Dit is echter een illusie. Want terstond zou de bedachtzaamheid op het toneel verschijnen en hem herinneren aan de andersgerichte of tegengestelde motieven; waarna hij vaststelt dat er van een handeling niets terechtkomt. Tijdens de opeenvolging van voorstellingen van verschillende, elkaar uitsluitende motieven, die continu vergezeld worden door het innerlijke 'ik kan doen wat ik wil', richt de wil zich als een goed geoliede weerhaan bij uiteenlopende windrichtingen, meteen naar elk motief dat de verbeeldingskracht hem voorhoudt, en zo successievelijk naar elk mogelijk geacht motief. Bij elk van die motieven denkt hij dat hij het kan willen en dat hij dus de weerhaan in deze stand kan fixeren; hetgeen pure illusie is. Want zijn 'ik kan willen' is in werkelijkheid hypothetisch: het wordt vergezeld door de clausule: 'indien

ik niet liever dat andere zou willen', waardoor het 'kunnen willen' wordt opgeheven.

Laten we nu terugkeren naar onze man die om zes uur staat te delibereren en laten we ons voorstellen dat hij ineens in de gaten krijgt dat ik achter hem sta te filosoferen en hem zijn vrijheid betwist om al die handelingen uit te voeren die hij mogelijk acht. Het zou goed kunnen dat hij, om mijn stelling te weerleggen, één ervan zou uitvoeren. In dat geval zou echter juist mijn loochening en de uitwerking ervan op zijn neiging tot tegen spreken het motief zijn geweest, dat hem tot die handeling aanzette. Dit motief (mijn loochening) zou hem evenwel enkel tot een van de gemakkelijkere van de bovengenoemde handelingen kunnen bewegen, bijvoorbeeld om naar de schouwburg te gaan, maar in geen geval tot de laatstgenoemde, namelijk om de wijde wereld in te trekken; daar zou dit motief veel te zwak voor zijn.

Op een even groot misverstand berust de veronderstelling van iemand die een geladen pistool in de hand houdt, dat hij zich daarmee ook zou kunnen doodschieten. Daarvoor is veel meer nodig dan alleen het instrument voor zo'n daad, namelijk een uitermate sterk en daarom zeldzaam motief, dat het kolossale vermogen heeft, om de liefde voor het leven, of beter gezegd de angst om te sterven, te overwinnen. Pas als dat motief tot stand is gekomen, kan hij zich echt doodschieten; en dan kan hij er ook niet meer onderuit, tenzij een nóg sterker motief, gesteld dat zo'n motief überhaupt mogelijk is, die daad verhindert.

Ik kan doen wat ik wil: ik kán, wanneer ik dat wil, alles wat ik bezit aan de armen geven, en er zelf een worden-wanneer ik dat wil! Maar ik ben niet in staat om dat te willen, omdat de tegengestelde motieven veel te veel macht over mij hebben: zij weerhouden mij ervan. Wanneer ik daarentegen een ander karakter zou hebben, en wel in die zin, dat ik een heilige zou zijn, dan zou ik het wel kunnen willen. Maar dan zou ik er ook niet omheen kunnen om het te willen, dan zou ik het dus ook moeten doen.

Dit alles is volmaakt verenigbaar met het 'ik kan doen wat ik wil' van het zelfbewustzijn, waarin tot op de dag van vandaag

sommige hersenloze filosofasters de vrijheid van de wil menen te bespeuren en deze dienovereenkomstig als een vaststaand feit van het bewustzijn doen gelden. Een van de voornaamsten van dit stel is mijnheer Cousin¹⁹ en hij verdient hier dan ook een 'mention honorable'. In zijn *Cours d'histoire de la philosophie* leert hij dat de vrijheid van de wil het betrouwbaarste feit is van het bewustzijn, en laakt hij Kant vanwege het feit dat deze de vrijheid van de wil enkel uit de morele wet heeft afgeleid en slechts als postulaat heeft geponeerd;²⁰ ze is immers, volgens Cousin, een feit: 'waarom zouden we iets bewijzen, als we kunnen volstaan met het te constateren?', 'de vrijheid is een feit, en niet een vermoeden.'²¹

Ondertussen is er ook in Duitsland geen gebrek aan ignoranten die alles wat grote denkers sedert twee eeuwen daarover gezegd hebben, in de wind slaan en, zich beroepend op het feit van het zelfbewustzijn-dat we in het vorige hoofdstuk geanalyseerd hebben, en dat zowel door hen als door de grote massa verkeerd geïnterpreteerd wordt- de vrijheid van de wil als een gegeven feit preconiseren. Maar misschien doe ik hun wel onrecht aan: het zou namelijk kunnen dat ze niet zo onwetend zijn als ze lijken, maar enkel hongerig zijn, en dat ze daarom voor een wel heel droog stuk brood alles leren wat een hoog ministerie welgevallig zou kunnen zijn.

Het is beslist geen metafoor, noch een hyperbool, maar de gortdroge en letterlijke waarheid, dat netzomin als op het biljart een biljartbal in beweging raakt zonder dat hij aangestoten wordt, een mens van zijn stoel kan opstaan, zonder dat hij aangetrokken of gedreven wordt door een motief. Is dat laatste echter het geval, dan is zijn opstaan net zo noodzakelijk en onvermijdelijk als het rollen van een biljartbal na de stoot. En te verwachten dat iemand iets zal doen waartoe geen enkel belang hem aanzet, is hetzelfde als te verwachten dat een stuk hout zich in mijn richting zal bewegen zonder dat het door een touw wordt voortgetrokken. Wie iets dergelijks in gezelschap beweert en op hardnekkige tegenspraak stuit, kan zich het snelst uit de situatie redden door een derde plotseling met luide en ernstige stem te laten uitroepen: 'Het dak stort in!'; waarna de opponen-

ten tot het inzicht zouden komen dat een motief net zo goed in staat is om mensen het huis uit te jagen als de meest robuuste, mechanische oorzaak.

Want zoals alle objecten van de ervaring is de mens een verschijnsel in tijd en ruimte, en aangezien de wet van de causaliteit voor al die verschijnselen a priori en dus zonder uitzondering geldt, moet hij er ook aan onderhevig zijn. Dit leert ons het zuivere verstand a priori, dit wordt bevestigd door de analogie die we in de hele natuur terugvinden en het wordt elk moment bewezen door de ervaring, tenzij we ons laten misleiden door de schijn die hieruit ontstaat, dat naarmate we hoger in de hiërarchie van de natuur opklimmen, de dingen steeds complexer worden en hun ontvankelijkheid zich uitbreidt en verfijnt - van puur mechanische ontvankelijkheid naar chemische en elektrische; van gevoeligheid voor prikkels naar gevoeligheid voor zintuiglijke, intellectuele en ten slotte rationele indrukken. De aard van de bewerkende oorzaken houdt hiermee gelijke tred en correspondeert op elk niveau met de aard van de dingen waarop ingewerkt moet worden. De oorzaken worden daarom dan ook steeds minder tastbaar en materieel, zodat ze ten slotte voor het oog niet meer zichtbaar, maar voor het verstand nog wel bevatelijk zijn; het verstand, dat de oorzaken in elk afzonderlijk geval met een onwrikbaar vertrouwen vooronderstelt, en na degelijk speurwerk ook daadwerkelijk ontdekt. Want op dit niveau zijn de bewerkende oorzaken vervluchtigd tot zuivere gedachten, die met andere gedachten wedijveren totdat de machtigste van hen de doorslag geeft en de mens in beweging zet. Dit alles gaat even causaal in zijn werk als wanneer puur mechanische oorzaken in een gecompliceerde constellatie elkaar tegenwerken en het voorspelde gevolg onfeilbaar intreedt. De schijn van 'oorzaakloosheid' (vanwege de onzichtbaarheid van de oorzaak) wordt evenzeer gewekt door de geëlektriseerde kurkdeeltjes, die in alle richtingen in het glas rondspringen, als door de bewegingen van de mens; het is echter aan het verstand en niet aan het oog om te oordelen.

Als we de vrijheid van de wil zouden vooronderstellen, dan zou elke menselijke handeling een onverklaarbaar wonder zijn-

een gevolg zonder oorzaak. En wanneer we een poging **w**agen om ons een beeld te vormen van zo'n *liberum arbitrium indifferantiae*, dan zullen we spoedig vaststellen dat het verstand **d**aarbij stilstaat: het mist de vorm waarmee het zoiets kan denken. Want het beginsel van de toereikende grond, het beginsel van de algehele gedetermineerdheid van de verschijnselen en hun on-derlinge afhankelijkheid, is de meest algemene vorm van ons **s** kenvermogen. Deze neemt naargelang zijn objecten verschillen zelf ook verschillende gestalten aan. Maar nu moeten we ineens iets denken, wat andere dingen bepaalt, zonder zelf bepaald te worden; wat zelf nergens van afhangt, maar waarvan wel andere dingen afhangen; wat zonder dwingende reden, dus zonder grond, op een bepaald tijdstip A bewerkstelligt, terwijl het net zo goed B, C, of D had kunnen bewerkstelligen, en wel onder precies dezelfde omstandigheden, dat wil zeggen zonder dat er in A iets zou zijn waardoor het de voorkeur zou krijgen boven B, C, of D (want dit zou¹ motivatie zijn, dus causaliteit). Hier stui-ten we weer opnieuw op het begrip van het absolute toeval, dat we van het begin af aan al als problematisch hebben geken-schetst. Ik herhaal: daarbij staat het verstand stil als we het al zover kunnen krijgen.

Laten we echter nog een keer in onze herinnering terugroepen wat precies een oorzaak is: de voorafgaande verandering die de eropvolgende noodzakelijk maakt. Er is geen enkele oorzaak die haar gevolg helemaal alleen bewerkstelligt of dit uit het niets te voorschijn tovert. Veeleer is er steeds iets waarop ze inwerkt, en ze bewerkstelligt slechts op dit tijdstip, op deze plaats en bij dit bepaald wezen een verandering. Deze verandering correspon-deert steeds met de aard van het wezen, dat dui-s de kracht voor deze verandering in zich moet dragen. Derhalve komt elk gevolg uit twee factoren voort, een interne en een externe: namelijk uit de oorspronkelijke kracht van datgene waarop wordt ingewerkt en uit de bepalende oorzaak die die kracht aanzet om zich hier en nu te manifesteren.

Elke vorm van causaliteit en elke verklaring die daarop geba-seerd is, vooronderstellen een oorspronkelijke kracht. Daarom is elke verklaring incompleet; er blijft altijd iets onverklaarbaars

achter. We zien dat in de fysica zowel als in de scheikunde: hun verklaringen vooronderstellen de natuurkrachten die zich in de fenomenen manifesteren. Hun verklaringen zijn niets anders dan herleidingen van fenomenen tot deze natuurkrachten. Een natuurkracht is zelf niet verder verklaarbaar, ze is integendeel het principe van elke verklaring. Verder is ze zelf ook niet aan causaliteit onderworpen, maar ze is precies datgene wat aan elke oorzaak de causaliteit verleent, dat wil zeggen het vermogen om te werken. Zij is zelf de gemeenschappelijke grondslag van al dergelijke gevolgen, en is in elk van die gevolgen aanwezig. Aldus worden de fenomenen van het magnetisme herleidt tot een oorspronkelijke kracht, elektriciteit genaamd. Verder gaat de verklaring niet: ze geeft slechts de voorwaarden aan, waaronder zo'n kracht zich manifesteert, dat wil zeggen de oorzaken die haar werking in gang zetten. De verklaringen voor de bewegingen van de hemellichamen vooronderstellen de zwaartekracht, op grond waarvan de afzonderlijke oorzaken, die de banen van die hemellichamen bepalen, werkzaam zijn. De verklaringen van de scheikunde vooronderstellen de verborgen krachten die zich als chemische affiniteiten in bepaalde stoichiometrische verhoudingen manifesteren en waarop uiteindelijk al die gevolgen berusten, die, door aanwijsbare oorzaken in het leven geroepen, punctueel intreden. Dienovereenkomstig vooronderstellen alle verklaringen van de fysiologie de levenskracht, die op specifieke interne en externe prikkels duidelijk reageert. En zo gaat het overal, in alle opzichten. Zelfs de oorzaken waarmee een zo begrijpelijke wetenschap als de mechanica zich bezighoudt, zoals botsing en druk, vooronderstellen impenetrabiliteit, cohesie, inflexibiliteit, hardheid, traagheid, zwaarte, elasticiteit, welke net zo goed ondoorgrondelijke natuurkrachten zijn als de zoëven genoemde. De oorzaken bepalen dus overal niet meer dan het 'wanneer' en het 'waar' van de manifestaties van oorspronkelijke, onverklaarbare krachten. Slechts waar zulke krachten voorondersteld worden, kan er sprake zijn van oorzaken, die als zodanig bepaalde gevolgen noodzakelijk bewerkstelligen.

Waar dit geldt voor de oorzaken in de meest strikte zin en

voor de prikkels, geldt het niet minder voor de motieven. De motivatie verschilt immers niet wezenlijk van de causaliteit, maar is er een variant van, namelijk causaliteit die het medium van het kennen doorloopt. Ook hier roept de oorzaak slechts de manifestatie op van een kracht die men niet verder tot oorzaken kan herleiden en die dus niet verder verklaard kan worden. Deze kracht, die in dit geval 'wil' wordt genoemd, kennen we niet alleen van buitenaf, zoals de andere natuurkrachten, maar ook direct van binnenuit, via het zelfbewustzijn. Slechts onder de voorwaarde dat zo'n wil bestaat, en dat hij in elk afzonderlijk geval een bepaalde geaardheid bezit, zijn de op hem gerichte oorzaken, die hier motieven worden genoemd, werkzaam. Deze speciale en individueel bepaalde geaardheid van de wil, op grond waarvan ieder mens anders reageert op dezelfde motieven, is nu precies wat men zijn karakter noemt, en omdat het niet a priori bekend is maar door ervaring bekend wordt, zijn *empirische* karakter. Door het karakter wordt in eerste instantie bepaald hoe de verschillende motieven op een gegeven persoon inwerken. Want het karakter ligt ten grondslag aan alle gevolgen die door de motieven teweeggebracht worden, net zoals de algemene natuurkrachten aan de gevolgen van de oorzaken in de meest strikte zin ten grondslag liggen, en de levenskracht aan de gevolgen van de prikkels. En evenals de natuurkrachten is ook het karakter oorspronkelijk, onveranderlijk en onverklaarbaar. Bij de dieren verschilt het per soort, bij de mens per individu. Pas bij de allerhoogste, slimste dieren begint zich een merkbaar individueel karakter af te tekenen, hoewel het karakter van de soort hierin toch sterk overheersend blijft.

Het karakter van de mens is: 1) *individueel*: het is voor iedereen anders. Zeker, het karakter van de soort vormt de basis van elk individueel karakter, en de hoofdkenmerken zijn overal terug te vinden. Maar toch vinden we hier zulke opvallende graduele verschillen, zo'n variatie aan combinaties en onderlinge modificaties van eigenschappen, dat men gevoeglijk kan aannemen dat de morele verscheidenheid van karakters de verscheidenheid in intellectuele kwaliteiten evenaart, en dat wil heel wat zeggen; voorts dat beide, de morele zowel als de intellectuele onderlinge

verschillen, onvergelijkelijk veel groter zijn dan het lichamelijke verschil tussen reus en dwerg, tussen Apollo en Thersites.²² Vandaar dat de uitwerking van een en hetzelfde motief op verschillende mensen totaal verschillend is, zoals zonlicht was wit kleurt, maar zilverchloride zwart en warmte was zacht maakt, maar klei hard. Daarom kan men als alleen maar de motieven bekend zijn, nog niet de handeling voorspellen. Daarvoor moet men ook het karakter goed kennen.

2) Het karakter van de mens is *empirisch*. Alleen door ervaring leren we het kennen. Dit geldt niet alleen voor het leren kennen van het karakter van anderen, maar ook voor het leren kennen van dat van onszelf. Vandaar dat het ons van onszelf, net als van anderen, tegenvalt wanneer we ontdekken dat we deze of gene eigenschap, bijvoorbeeld rechtvaardigheid, onbaatzuchtigheid of moed, niet in die mate bezitten als we graag hadden gezien. Vandaar ook dat we, als we voor een moeilijke keuze staan, net als de eerste de beste vreemde over ons eigen besluit in het duister tasten, totdat die keuze gemaakt is: nu eens denken we dat het zus, dan weer dat het zo zal uitvallen, afhankelijk van welk motief nadrukkelijker door het kennen aan de wil wordt voorgehouden om zijn invloed op die wil te beproeven -tijdens welk proces het bekende 'ik kan doen wat ik wil' de schijn wekt van wilsvrijheid. Tenslotte doet het sterkste motief zijn macht over de wil gelden, waarbij de keuze vaak anders uitvalt dan we aanvankelijk vermoedden. Daarom tenslotte kan niemand weten hoe een ander, en zelfs niet hoe hij zelf in een bepaalde situatie zal handelen, vóórdat hij in die situatie heeft verkeerd: pas als hij ze aan den lijve heeft ondervonden, is hij zeker van de ander, en pas dan ook van zichzelf. Maar dan is hij er ook echt zeker van: oude vrienden en beproefde bedienden, daar kun je van opaan. Überhaupt gaan we met iemand die we goed kennen precies zo om als met elke andere zaak waarvan we de eigenschappen reeds goed hebben leren kennen. We weten van tevoren wat we van hem kunnen verwachten en wat niet. Wie één keer iets gedaan heeft, zal het als de gelegenheid zich voordoet een tweede keer weer doen, of het nu iets goeds is of iets slechts. Daarom zal iemand die dringend om niet-alledaagse

hulp verlegen zit, zich wenden tot iemand die zijn edelmoedig^g-heid bewezen heeft; en wie een huurmoordenaar zoekt, zal zich begeven onder die lieden, aan wier handen reeds eerder bloed heeft gekleefd. Naar een verhaal van Herodotus 23 zag Gelo van Syracuse zich genoodzaakt iemand een grote som gelds volledig toe te vertrouwen. Deze persoon zou dat geld-waarover hij vrij kon beschikken - over de grens moeten brengen. Zijn keuze viel op Cadmus, die zich een man getoond had van een zeldzame, waarlijk ongelofelijke eerlijkheid en nauwgezetheid. Zijn ^{ver}-trouwen bleek volkomen gegrond.

Zo is het ook met de zelfkennis, waarop het zelfvertrouwen, casu quo de onzekerheid gebaseerd is: ze komt pas tot volle wasdom na opgedane ervaring en als de tijd er rijp voor is. Afhankelijk van het feit of we in een gegeven geval bedachtzaamheid, moed, celijkheid, zwijgzaamheid, schranderheid hebben getoond, of welke andere vereiste karaktereigenschap dan ook, of dat het gemis van zulke deugden aan het daglicht is getreden, zijn we op grond van de aldus verkregen zelfkennis achteraf tevreden of ontevreden met onszelf. Eerst door de exacte kennis van zijn empirische karakter krijgt de mens dat-gene wat men het 'verworven karakter' noemt: alleen diegene is in het bezit ervan, die zijn eigen karaktereigenschappen, zowel de goede als de slechte, precies kent, en daardoor feilloos weet wat hij van zichzelf kan verwachten; wat hij van zichzelf kan vergen en wat niet. Terwijl hij voordien zijn rol op grond van zijn empirische karakter slechts van nature speelde, speelt hij ze voortaan methodisch en volgens de regelen der kunst, consequent en met decorum, zonder ooit, zoals dat heet, uit zijn rol te vallen (een onmiskenbaar bewijs dat iemand zich op een bepaald moment in zichzelf vergist).

3) Het karakter van de mens is *constant*: het blijft hetzelfde, het hele leven lang. Onder het veranderlijke omhulsel van zijn leeftijd, zijn milieu, zijn ontwikkeling en zijn meningen gaat, gelijk een kreeft onder zijn schaal, die ene identieke en eigenlijke mens schuil, volstrekt onveranderlijk en altijd dezelfde. Enkel wat de richting en de inhoud betreft, ondergaat zijn karakter de schijnbare veranderingen die het gevolg zijn van de verschil-

lende levensstadia en de daarmee gepaard gaande behoeften. De mens verandert nooit! Zoals hij eens gehandeld heeft, zo zal hij altijd handelen, gesteld dat de omstandigheden (waartoe overigens ook de adequate kennis van die omstandigheden hoort) volkomen gelijk zijn. De bevestiging van deze waarheid kan men aan de ervaring van alledag ontleen. Maar men wordt er op de meest frappante wijze mee geconfronteerd, wanneer men na twintig of dertig jaar een oude bekende weer eens ontmoet en hem terstond op dezelfde streken betrapt als vroeger.

Hoewel menigeen deze waarheid in woorden zal loochenen, gaat hij er in de praktijk desalniettemin vanuit: als hij namelijk iemand één keer op een oneerlijkheid heeft betrapt, dan zal hij hem nooit meer vertrouwen; daarentegen verlaat hij zich blind op iemand die in het verleden zijn eerlijkheid bewezen heeft. Want op deze waarheid berust de mogelijkheid van elke vorm van mensenkennis en van het vaste vertrouwen op diegenen die beproefd zijn, die de test doorstaan hebben en zich waardig hebben getoond. Zelfs wanneer dat vertrouwen eens een keer onterecht is gebleken, dan nog zeggen we nooit: 'Zijn karakter is veranderd,' maar: 'Ik heb me in hem vergist.'

Deze waarheid ligt ook ten grondslag aan het feit dat, wanneer we de morele waarde van een handeling willen beoordelen, we vóór alles zekerheid willen krijgen over het motief, maar dat vervolgens onze lof of blaam niet het motief treft, maar het karakter, dat zich door zo'n motief liet bepalen en dat als enige van de twee factoren, waaruit de handeling is opgebouwd, geheel eigen is aan de mens.

Verder ligt deze waarheid ten grondslag aan het feit dat wanneer de ware eer (dus niet de riddereer, ofwel narreneer) eenmaal verloren is, ze nooit meer herwonnen kan worden: de smet van een enkele onwaardige handeling blijft een mens voor altijd aankleven, hij wordt er zagezegd door gebrandmerkt. Vandaar ook het spreekwoord: 'Wie eens steelt, is altijd een def.'

Het is op grond van deze waarheid dat wanneer in belangrijke staatsaangelegenheden verraad geboden is - hetgeen wel eens voorkomt - en een verrader gevonden, gebruikt en beloond is, het gezond verstand voorschrijft om hem na bewezen diensten te

climineren, omdat de omstandigheden veranderlijk zijn maar zijn karakter niet.

Op grond van deze waarheid bestaat de grootste fout van een dramatisch dichter hierin, dat hij zich niet aan zijn karaktertekening houdt, dat wil zeggen dat zijn karakters niet met de standvastigheid en de strenge consequentie van een natuur-kracht doorgezet worden, zoals dat wél bij de groten gebeurt;dit laatste heb ik uitvoerig aangetoond aan de hand van Shake-speare in mijn *Parerga*.²⁴

Jazeker,op dezelfde waarheid berust ook de mogelijkheid van een geweten, inzoverre dit ons vaak nog tot op onze oude dag de wandaden van onze jeugd voorhoudt. Dit overkwam bijvoorbeeld J.J. Rousseau, die er na veertig jaar door zijn geweten op gewezen werd dat hij het dienstmeisje Marion van een diefstal beschuldigd had, die hijzelf had begaan. Dit is alleen mogelijk als we ervan uitgaan dat het karakter onveranderlijk hetzelfde is gebleven. Daar staat tegenover dat we op onze oude dag geen schaamte voelen over de belachelijkste fouten, de meest fla-grante onwetendheid en de wonderbaarlijkste dwaasheden van onze jeugd: dat is immers veranderd, het was een kwestie van kennis, we zijn ervan teruggekomen en we hebben ze afgelegd gelijk de kleren uit onze jeugd.

Het is op grond van dezelfde waarheid dat, ook al is iemand zich ten zeerste bewust van zijn morele misstappen en gebreken en ook al verafschuwt hij deze en neemt hij zich heilig voor zijn leven te beteren, alles toch bij het oude blijft: ondanks zijn heilige voornemens en oprechte beloften zal hij zich tot zijn eigen verbazing erop betrappen bij een volgende gelegenheid weer dezelfde wegen te bewandelen als voordien.Het enige wat gecorrigeerd kan worden is zijn kennis. Daardoor kan hij tot het inzicht komen dat deze of gene middelen, die hij tot voor kort aanwendde, niet tot het gewenste resultaat leiden,dan wel meer verlies opleveren dan winst; hij zal dan de middelen veranderen,niet de doeleinden. Hierop berust het Amerikaanse strafstelsel:het stelt zich niet ten doel het karakter, het 'hart' van iemand beter te maken, maar wel zijn hoofd beter te laten functioneren en hem te laten inzien dat de weg van de oneerlijkheid-die hij

tot nog toe placht te bewandelen om zijn doeleinden, die lijd grond van zijn karakter onveranderlijk nastreeft, te **verweren** lijken-met veel meer pijn en moeite en gevaren bezaaid is de weg van de eerlijkheid, de arbeid en de tevredenheid.

Trouwens, de invloedssfeer van alle verbetering en **verdeling** reikt hoegenaamd niet verder dan het kennen. Het karakter is onveranderbaar, en de motieven werken met noodzakelijkheid: ze moeten echter wel het kennen doorlopen - het kennen is immers het medium van de motieven. De kennis is in onbeperkte mate vatbaar voor de meest veelzijdige verruiming en voor permanente correctie: dat is ook het doel van alle opvoeding. De ontwikkeling van de rede door middel van kennis en inzicht op elk gebied, is in moreel opzicht belangrijk, omdat ze de mens toegankelijk maakt voor motieven waarvoor hij tevoren ontoegankelijk was. Zolang hij deze niet kon begrijpen, bestonden ze eenvoudigweg niet voor zijn wil. Daardoor kan iemands situatie onder gelijke externe omstandigheden de tweede keer toch echt wel heel anders zijn dan de eerste keer, indien hij namelijk in de tussentijd geleerd heeft, zich een adequaat en volledig beeld van die omstandigheden te vormen, waardoor er de tweede keer motieven op hem inwerken waarvoor hij de eerste keer ontoegankelijk was. In dit opzicht hadden de schoolastici gelijk met de bewering dat: 'de causa *finalis* (het doel, het motief) niet werkt op grond van wat ze feitelijk is, maar op grond van hoe ze wordt opgevat.'² Tot méér dan het corrigeren van kennis is de morele beïnvloeding niet in staat, en het streven om iemands karakterfouten met behulp van moralistische betogen op te heffen en aldus zijn karakter als zodanig, zijn eigenlijke morele inborst te hervormen, is zonder meer te vergelijken met het idee om lood onder inwerking van buitenaf in goud te veranderen of om een eik door zorgvuldige verzorging zover te krijgen dat hij abrikozen gaat dragen.

Reeds Apuleius gaf blijk van zijn rotsvaste overtuiging dat het karakter onveranderbaar is, en wel in zijn *Oratio* de magia, waar-in hij, zich tegen de beschuldiging van tovenarij verdedigend, een beroep doet op zijn alom bekende karakter en zegt: 'De ziel van een ieder draagt een stempel dat hem van nature, altijd op

dezelfde wijze, tot deugd of tot boosaardigheid doet neigen en dat een doorslaggevende reden is om de misdaad te omarmen of afte wijzen.'²⁶

4) Het individuele karakter is *aangeboren*: het is noch kunst-matig, noch een produkt van toevallige omstandigheden, maar het produkt van de natuur zelf. Het manifesteert zich reeds in het kind en laat daar in het klein zien wat het later in het groot zal worden. Daarom leggen twee kinderen uit precies hetzelfde milieu en met precies dezelfde opvoeding, op de meest frappante wijze totaal verschillende karakters aan de dag, karakters die ze nog tot op hun oude dag blijven houden. Het is zelfs in grote trekken erfelijk, echter alleen van vaderskant, de intelligentie is daarentegen erfelijk van moederskant. Voor deze kwestie ver-wijs ik de lezer naar hoofdstuk XLIII van het tweede deel van mijri hoofdwerk.²⁷

Uit deze uiteenzetting van het wezen van het individuele karakter volgt uiteraard, dat deugden en ondeugden aangeboren zijn. Deze waarheid mag dan weliswaar slecht te rijmen zijn met menig vooroordeel en menige ouwewijvenfilosofie, met hun zo-genaamde praktische belangen, dat wil zeggen met hun klein-zielige, benepen begrippen en hun bekrompen kleuterschool-ideeën, maar ze was toch reeds de overtuiging van de vader van de ethiek, Socrates, die volgens Aristoteles het volgende be-weerde: 'Het is niet aan ons, te kiezen of we goed of slecht zijn.'²⁸ Wat Aristoteles in dit verband hiertegen inbrengt, is ronduit zwak - veeleer deelt hij deze mening van Socrates, en geeft er op de meest duidelijke wijze in de *Ethica Nicomacheia* uiting aan: 'Want het lijkt erop dat aan alle mensen de afzon-derlijke karaktertrekken in zekere zin van nature eigen zijn. Meteen bij onze geboorte immers zijn we al rechtvaardig, zijn we geneigd tot zelfbeheersing en dapperheid, of hebben we andere morele kwaliteiten.'²⁹

Wanneer we alle deugden en ondeugden, die Aristoteles in zijn boek *Over deugden en ondeugden*³⁰ in een kort overzicht bij elkaar heeft gezet, de revue laten passeren, dan zullen we vast-stellen dat ze van de eerste tot de laatste bij mensen van vlees en bloed slechts denkbaar zijn als aangeboren eigenschappen, en

alleen als aangeboren eigenschappen écht zijn; zouden ze dan entegen na rijp beraad vrij gekozen zijn, dan zouden ze eigenlijk niet meer zijn dan een soort pose. Ze zouden onecht zijn, en we zouden daarom ook volstrekt niet hoeven te rekenen op hun voortbestaan en hun betrouwbaarheid onder de druk van de omstandigheden. En ook al zouden we aan deze lijst van dengenden de christelijke deugd van de liefde, de caritas-die bij Aris toteles en alle overige klassieken ontbreekt-toevoegen,dan geldt voor deze precies hetzelfde. Alsof de onvermoeibare goedheid van de ene mens en de onverbeterlijke, diep gewortelde boosaardigheid van de andere-het karakter van de Antonijnen,van Hadrianus en Titus enerzijds, en dat van Caligula, Nero en Domitianus anderzijds-zomaar komen aanwaaien, het pro-dukt zijn van toevallige omstandigheden, of van louter inzicht en onderricht! Had niet uitgerekend Nero Seneca als opvoeder?Het is toch veeleer in het aangeboren karakter - de eigenlijke kern van de mens- dat we de oorsprong moeten zoeken van zijn deugden en zijn ondeugden. Deze overtuiging-zo vanzelfsprekend voor een onbevangen geest-heeft ook de hand gestuurd van Velleius Paterculus toen deze over Cato het volgende no-teerde: 'Hij was de deugd zelve, en in alles wat het karakter betreft meer verwant aan de goden dan aan de mensen. Een man die nooit deugdzaam handelde, om als deugdzaam gezien te worden, maar gewoon, omdat hij niet anders kon.'³¹ *

Als men uitgaat van de vrijheid van de wil, dan is het een compleet raadsel,waar eigenlijk de oorsprong ligt van deugd en ondeugd; of überhaupt van het feit dat twee op dezelfde wijze

*Deze passage begint langzamerhand te behoren tot de vaste attributen uit de wapenkamer van de deterministen, een eer waarvan de goede oude geschied-schrijver achttienhonderd jaar geleden beslist niet had durven dromen. Eerst werd ze door Hobbes geprezen, na hem door Priestley. Vervolgens wordt ze door Schelling in zijn verhandeling over de vrijheid [F. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Schellings Werke* (Leipzig, 1907), III, 489 - Vert.] in een voor zijn doeleinden enigszins 'aangepaste' vertaling aangehaald; om welke reden hij Velleius Paterculus dan ook niet met name noemt, maar met evenveel slimheid als elegantie spreekt van 'een van de klassieken'. Tenslotte kon ook ik het niet nalaten de passage te vermelden, aangezien ze in dit verband werkelijk relevant is.

opgevoede mensen, onder heel verschillend, om niet te zes Feitelijke, oorspronkelijke en fundar i is onverenigbaar met de vooronderstell wilsvrijheid,die daarin bestaat dat voor els ruatie, van twee tegengestelde handelingen elk gelijke mate mogelijk is. Want dan zou het karakter een labula rasa moeten zijn, zoals Lockes intellec geen aangeboren neiging in dleze of gene richting m aangezien die neiging het volkomen evenwicht, zo bij de liberum arbitrium indifferentiae voorstellen,m verstoren. In het subjectieve vlak kan dus,bij ge onderstelling, de reden voor het verschil in handel schillende mensen niet liggen. Maar nog minder tieve vlak, want dan zouden het de objecten zijn delen bepalen, en zou de zo dierbare vrijheid heler gaan. Er blijft dan eventueel nog maar één uitweg lijk de oorsprong van dat feitelijke, grote verschil i ergens in het midden tussen subject en object te s te laten ontstaan uit de verschillende manieren w jectieve door het subjectieve wordt opgevat, da waarop het door verschillende mensen wordt gek dat geval zou alles neerkomen op juiste of onjuiste onderhavige omstandigheden, waardoor het mor handelwijzen zou worden omgevormd tot het mate van juistheid van oordelen. De ethiek zou d in logica.Stel nu dat de aanhangers van de wilsvrijheid allerlaatste moment uit dit moeilijke dilemma zc te redden met de volgende redenering: er bes geen aangeboren verschil in karakters, maar da in de loop van de tijd wel aangekweekt, namelij van externe omstandigheden, indrukken, ervarir lering enzovoort. Nadat op deze wijze het karal stand is gekomen, kan hieruit vervolgens het delen verklaard worden. Ter weerlegging hierva volgende antwoorden: ten eerste, dat op grond

opgevoede mensen, onder geheel identieke omstandigheden geheel verschillend, om niet te zeggen tegengesteld handelen. Het feitelijke, oorspronkelijke en fundamentele verschil in karakters is onverenigbaar met de vooronderstelling van een dergelijke wilsvrijheid, die daarin bestaat dat voor elk mens, in elke situatie, van twee tegengestelde handelingen elk van de twee in gelijke mate mogelijk is. Want dan zou het karakter van huis uit een *tabula rasa* moeten zijn, zoals Lockes intellect, en zou het geen aangeboren neiging in deze ofgene richting mogen hebben, aangezien die neiging het volkomen evenwicht, zoals we ons dat bij *de liberum arbitrium indifferentiae* voorstellen, meteen al zou verstoren. In het subjectieve vlak kan dus, bij genoemde vooronderstelling, de reden voor het verschil in handelwijze bij verschillende mensen niet liggen. Maar nog minder in het objectieve vlak, want dan zouden het de objecten zijn die het handelen bepalen, en zou de zo dierbare vrijheid helemaal verloren gaan. Er blijft dan eventueel nog maar één uitweg over, namelijk de oorsprong van dat feitelijke, grote verschil in handelwijze ergens in het midden tussen subject en object te situeren en het te laten ontstaan uit de verschillende manieren waarop het objectieve door het subjectieve wordt opgevat, dat wil zeggen waarop het door verschillende mensen wordt gekend. Maar in dat geval zou alles neerkomen op juiste of onjuiste kennis van de onderhavige omstandigheden, waardoor het morele verschil in handelwijzen zou worden omgevormd tot het verschil in de mate van juistheid van oordelen. De ethiek zou dan veranderen in logica.

Stel nu dat de aanhangers van de wilsvrijheid zich nog op het allerlaatste moment uit dit moeilijke dilemma zouden proberen te redden met de volgende redenering: er bestaat inderdaad geen aangeboren verschil in karakters, maar dat verschil wordt in de loop van de tijd wel aangekweekt, namelijk onder invloed van externe omstandigheden, indrukken, ervaringen, navolging, lering enzovoort. Nadat op deze wijze het karakter eenmaal tot stand is gekomen, kan hieruit vervolgens het verschil in handelen verklaard worden. Ter weerlegging hiervan zouden we het volgende antwoorden: ten eerste, dat op grond van die redene-

ring het karakter pas heel laat aan de dag zou treden (terwijlTher in werkelijkheid reeds bij het kind zichtbaar is), en dat de meeste mensen zouden sterven, nog vóóordat ze aan een karakter zouden zijn toegekomen; ten tweede, dat al die uiterlijke omstandigheden, waarvan het karakter het produkt zou zijn, buí-ten onze macht liggen en door het toeval (of zo men wil, door de Voorzienigheid) in een bepaalde vorm worden gegoten. Zou nu uit deze omstandigheden het karakter, en uit het karakter vervolgens het verschil in handelen voortkomen, dan zou elke morele verantwoordelijkheid hiervoor helemaal wegvallen, aangezien het uiteindelijk niets anders zou zijn dan het produkt van het toeval of van de Voorzienigheid. Zo zien we dus hoe, bij vooronderstelling van de wilsvrijheid, de oorsprong van het verschil in handelwijzen, en bijgevolg van de deugd en van de ondeugd, benevens van de verantwoordelijkheid, op losse schroeven komt te staan en nergens een stevige fundering vindt. Hieruit volgt echter, dat die vooronderstelling-hoe goed ze de naïeve geest op het eerste gezicht ook uitkomt-in wezen én met onze morele overtuigingen in tegenspraak is, én met het meest fundamentele principe van ons verstand-zoals we genoegzaam bewezen hebben.

Zoals ik in het voorafgaande uitvoerig heb uiteengezet, is de noodzakelijkheid waarmee de motieven, evenals alle andere oor-zaken werken niet onvoorwaardelijk. Inmiddels hebben we met haar voorwaarde, de onwrikbare basis waarop ze rust, kennis-gemaakt: het is het aangeboren individuele karakter. Zoals elk gevolg in de levenloze natuur het noodzakelijk produkt is van twee factoren, namelijk van de zich op dat moment manifeste-rende, algemene natuurkracht en van de specifieke oorzaak waardoor deze manifestatie wordt opgeroepen - precies zo is ook elke handeling van de mens het noodzakelijke produkt van enerzijds zijn karakter, en anderzijds het ingetreden motief. Zijn deze beide factoren gegeven, dan volgt de handeling onvermij-delijk. Om een andere handeling te laten ontstaan, dient hetzij een ander motief, hetzij een ander karakter ingezet te worden. Elke handeling zou zelfs met zekerheid voorspeld, om niet te zeggen berekend kunnen worden, ware het niet, dat enerzijds

het karakter zeer moeilijk te peilen is, en dat anderzijds het motief vaak verborgen is en altijd blootstaat aan tegenwerking van andere motieven, die zich uitsluitend in de sfeer van het menselijk denken bevinden en daarom voor anderen ontoegankelijk zijn.

Doordat het karakter van de mens aangeboren is, liggen de doeleinden - die hij onveranderlijk nastreeft - in essentie vast. De middelen die hij daartoe aanwendt, worden deels door de uiterlijke omstandigheden, deels door zijn interpretatie ervan bepaald. De juistheid van die interpretatie hangt op haar beurt weer af van zijn verstand en zijn ontwikkeling. Uit dit alles resulteren nu zijn afzonderlijke handelingen, en dus in ruimere zin de rol die hij in de wereld moet spelen.

De conclusie van de hier ontwikkelde leer van het individuele karakter kan men in even correcte als poëtische bewoordingen terugvinden in een van de mooiste strofen van Goethe:

'Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort uand fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.'³²

'Zoals op de dag, die jou aan de wereld schonk,
De zon aan de hemel stond, ter begroeting van de planeten,
Zo ben jij terstond al maar verder gegroeid,
Overeenkomstig de wet die ook je geboorte regelde.
Precies zó moet je zijn, je kunt jezelf niet ontvluchten,
Dat zeiden reeds de sibillen en de profeten;
Tijd noch geweld kunnen het patroon doorbreken
Waarin het leven zich ontwikkelt.'

Die vooronderstelling, waarop in het algemeen de noodzakelijkheid van de gevolgen van alle oorzaken berust, vormt dus het

diepste wezen van elk ding. Of het nu alleen maar een natuur.kracht is, die zich hierin manifesteert, of de levenskracht, of de wil: steeds zal ieder wezen, ongeacht de soort waartoe het behoort, naar aanleiding van de bewerkende oorzaken, overeenkomstig zijn specifieke aard reageren. Deze wet, waaraan alle dingen in de wereld zonder uitzondering onderworpen zijn, werd door de scholastici in de formule *operari sequitur esse*³³ uitgedrukt. Op grond van deze wet worden door de scheikundige met behulp van reagentia voorwerpen getest, en probeert de ene mens de andere uit door hem op de proef te stellen. In elk van de gevallen zullen de uitwendige oorzaken met noodzakelijkheid aan het licht brengen wat in het wezen van het ding verborgen ligt: want dit laatste kan niet anders reageren dan naargelang het van nature is.

In dit verband moeten we er nog eens op wijzen, dat elke existentie een essentie vooronderstelt: dat wil zeggen, elk 'zijnde' moet per definitie ook iets zijn, het moet een bepaald wezen hebben. Het kan niet bestaan, en tegelijkertijd níets zijn, namelijk zo iets als een ens *metaphysicum*,³⁴ dat wil zeggen een ding dat ís, en niet méér dan dat, zonder enige bepaling of eigen-schap, en dus ook zonder een hieruit voortvloeiend, vastomlijnd gedrag. Net zomin als een essentie zonder existentie een realiteit oplevert (hetgeen Kant aan de hand van het bekende voorbeeld van de honderd daalders toegelicht heeft),³⁵ kan een existentie dat zonder essentie. Want elk 'zijnde' moet een eigen, specifieke aard hebben, op grond waarvan het is wat het is, die het altijd behoudt, en waarvan de manifestaties noodzakelijk door oorza-ken worden opgeroepen-deze aard zelf is geenszins het produkt van die oorzaken, en kan evenmin door hen worden veranderd. Dit alles geldt echter voor de mens en zijn wil in dezelfde mate als voor alle andere dingen in de natuur. Ook hij heeft naast zijn existentie een essentie, dat wil zeggen fundamentele eigenschap-pen, die zijn karakter vormen en die slechts op een aanleiding van buitenaf wachten, om naar buiten te treden. Daarom is de verwachting, dat dezelfde persoon, naar aanleiding van één en dezelfde oorzaak, de ene keer zó handelt, en de andere keer geheel anders, net zo irreëel als de verwachting dat dezelfde



boom die deze zomer kersen droeg, de volgende zomer peren zal dragen. Strikt genomen impliceert de wilsvrijheid een existentie zonder essentie. Dat betekent, dat iets ís en tegelijkertijd níets is, hetgeen weer betekent, níet is. De wilsvrijheid berust dus opeen tegenspraak.

Aan het inzicht in deze waarheid, alsmede in de a priori evidente, en dus algemene, geldigheid van de wet van de causaliteit is het toe te schrijven dat alle werkelijk diepzinnige denkers uit alle tijden, hoe verschillend hun overige meningen ook mogen zijn geweest, in één ding overeenstemden, namelijk dat ze de noodzakelijkheid van de wilsuitingen na intrede van de motie-ven staande hielden en de *liberum arbitrium* afwezen. Juist omdat de overgrote meerderheid van de mensheid -die niet tot denken in staat is en die blootstaat aan schijn en aan vooroordeel-zich hardnekkig tegen deze waarheid placht te verzetten, hebben deze denkers ze op de spits gedreven en in de meest pregnante en meest overmoedige formuleringen uitgedrukt. De bekendste hiervan is de ezel van Buridan,³⁶ naar welke passage men echter al een eeuw lang tevergeefs in de nog overgebleven geschriften van Buridan zoekt. Ikzelf ben in het bezit van een kennelijk in de vijftiende eeuw gedrukte uitgave van zijn *Sophismata* (zonder vermelding van drukplaats en jaar van verschijning, en zonder paginering), waarin ik vaak tevergeefs naar die passage heb gezocht, ofschoon op bijna elke bladzijde ter illustratie ezels optreden. Bayle,³⁷ wiens artikel getiteld *Buridan* de basis is van alles wat sindsdien hierover geschreven is, beweert geheel ten onrechte dat er slechts één sofisme van Buridan bekend is: ik heb er immers een hele kwatrijn van vol. Bovendien had Bayle, te meer daar hij de zaak zo uitvoerig behandelt, moeten weten - hetgeen echter ook na hem niemand schijnt te zijn opgeval-len-dat dat voorbeeld, dat in zekere zin het symbool of het prototype is geworden van de grote, door mij verdedigde waarheid, veel ouder is dan Buridan. Het is te vinden bij Dante, die beschikte over het hele arsenaal van kennis van zijn tijd, die vóór Buridan leefde, en het niet over ezels maar over mensen had. Hij opent het vierde boek van zijn *Paradiso* met de volgende regels:

'Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morrìa di fame,
Che liber'uomo l'un recasse a'denti.'

'Een vrije man zou tussen twee gerechten,
Op eender afstand en gelijklijk lokkend,
Veeleer van honger sterven dan iets eten,'³⁸

Sterker nog, het is al te vinden bij Aristoteles, enwel in de volgende bewoordingen: '...zo vergaat het ook degene, die ge-kweld wordt door hevige honger en dorst-en wel in even sterke mate -, en die even ver verwijderd staat van voedsel als van drank: in die situatie is hijgedoemd om te blijven waar hij is.'” Buridan, die zich uit deze bronnen het voorbeeld had toegeëi-gend, verving de mens door een ezel, om de eenvoudige reden dat het de gewoonte van deze droge scholasticus was om voor zijn voorbeelden hetzij Socrates en Plato, hetzij een asinus^{4°} te gebruiken.

De kwestie van de wilsvrijheid is inderdaad een toetssteen,waarmee men de diepzinnige geesten van de oppervlakkige kan onderscheiden, ofwel een tweesprong, waar beider wegen zich scheiden: alle eerstgenoemden beweren dat bij een gegeven ka-rakter en een gegeven motief de handeling noodzakelijk tot stand komt, terwijl de laatstgenoemden, samen met de grote massa, de vrijheid van de wil verdedigen. En dan is er nog een middengroep, die zich in het nauw gedreven voelt en zomaar wat schippert, voor zichzelf en voor anderen het doelwit ver-plaatst, zich achter woorden en frasen verschuilt,of de kwestie zo lang wendt en keert, dat men niet meer weet wat ze precies behelsde. Zo deed Leibniz het al, Leibniz, die veel meer wis-kundige en polyhistor was dan filosoof.* Maar om zulke draaiers voor het blok te zetten, moet men hen als volgt onder-vragen,zonder te versagen:

* Leibniz' onstandvastigheid met betrekking tot dit punt komt het duidelijkst tot uiting in zijn brief aan Coste, *Opera phil.*, ed. Erdmann, P.447; vervolgens ook in de Theodicee, § 45-53.

1) Zijn voor een gegeven persoon, onder gegeven omstandigheden, twee handelingen mogelijk, of slechts één? - He antwoord van iemand die diep nadenkt, zal luiden: 'Slechts één.'

2) Stel dat enerzijds het karakter van een gegeven persoon onveranderlijk vaststaat, en dat anderzijds de omstandigheden, waaraan hij onderworpen is, geheel en al en tot in de kleinste details noodzakelijk bepaald worden door externe oorzaken, die zich strikt noodzakelijk voordoen, en die met andere oorzaken de even noodzakelijke schakels van een keten vormen die tot in het oneindige doorloopt,-zou dan bij die vooronderstelling het leven tot nu toe van die persoon ook maar in het kleinste detail, in een willekeurige gebeurtenis, in een of ander onbenullig voor-val anders hebben kunnen uitvallen dan het uitgevallen is?-Neen! luidt het consequente en juiste antwoord.

Deconclusie uit beide stellingen is: Alwat gebeurt, van het grootste tot het kleinste, gebeurt noodzakelijk. *Quidquid fit neces-sario fit.*

Wie van deze stellingen schrikt, moet sommige dingen nog leren en andere dingen afleren. Daarna zal hij echter inzien dat ze een onuitputtelijke bron zijn van troost en gemoedsrust. Onze handelingen zijn voorwaar geen eerste begin, daarom komt daarin ook niets werkelijk nieuws tot stand: door dat wat we doen, komen we alleen maar te weten wat we zijn.

Op de overtuiging van de strikte noodzakelijkheid waarmee alles gebeurt- die misschien niet echt begrepen, maar wel gevoeld wordt- berust ook de bij de oude Grieken en Romeinen zo stevig verankerde opvatting van het *fatum*, van de *heimarmenè*, alsook het fatalisme van de mohammedanen, ja zelfs het alom onuitroeibare geloof in *omina*.⁴¹ Waarom? Omdat zelfs het meest onbeduidende toeval noodzakelijk plaatsvindt, en omdat alle gebeurtenissen als het ware gelijke tred met elkaar houden, en dus alles in alles doorklinkt. Uiteindelijk hangt zelfs het volgende hiermee samen, dat wanneer iemand een ander zonder enige opzet en geheel per ongeluk verwond of gedood heeft, hij dit *piaculum*⁴² zijn leven lang zal berouwen, met een gevoel dat aan het schuldgevoel verwant lijkt, en ook bij zijn omgeving als *persona piacularis*⁴³ min of meer in diskrediet zal geraken. Ja zelfs



op de christelijke leer van de pre-destinatie zal het overtuigend besef van de onveranderlijkheid van het karakter en de noodzakelijkheid van zijn uitingen wellicht niet zonder invloed z geweest.

Ten slotte wil ik de lezer een geheel bijkomstige observatie niet onthouden-het zal afhangen van hoe hij over bepaalde dingen denkt, of hij haar accepteert of verwerpt. Indien we de strenge noodzakelijkheid van al wat gebeurt-krachtens een causale keten die alle gebeurtenissen zonder uitzondering met elkaar verbindt-, ontkennen, en ervan uitgaan dat die keten op ontelbare plaatsen door een absolute vrijheid wordt onderbroken,dan wordt ook elk voorspellen van de toekomst, door middel van dromen, paragnostisch somnambulisme en helderziendheid,objectief en bijgevolg absoluut onmogelijk en dus ondenkbaar. Want in dat geval bestaat er niet eens een objectieve toekomst en kan deze dus ook onmogelijk voorspeld worden.Dat is wat anders dan dat we alleen maar twijfelen aan de subjectieve voorwaarden, dus de subjectieve mogelijkheid van de voorschouw. En zelfs deze laatste twijfels vinden tegenwoordig in welingelichte kringen geen gehoor meer, nadat in talloze getuigenissen, van de meest onverdachte soort, zulke anticipaties van de toekomst zijn bevestigd.

Dan volgen nu nog een paar overdenkingen, die, bij wijze van corollaria, voortvloeien uit de hierboven ontwikkelde leer van de noodzakelijkheid van al wat gebeurt.

Wat zou er van deze wereld terecht moeten komen, als de noodzakelijkheid niet alle dingen zou doordringen en bijhouden, en, in het bijzonder, niet de voortplanting van de individuen zou regeren? De wereld zou een wangedrocht, een puinhoop,een karikatuur zonder zin en betekenis zijn - het produkt namelijk van het pure toeval.

Het getuigt van dwaze zelfkwelling te wensen dat een of andere gebeurtenis niet zou hebben plaatsgevonden, want dat betekent dat men iets absoluut onmogelijks wenst. Dat is net zo onredelijk als te wensen dat de zon in het westen zou opgaan.Aangezien nu eenmaal alles wat gebeurt, het grote zowel als het kleine, strikt noodzakelijk tot stand komt, is het volstrekt vruch-

teloos erover te peinzen hoe onbeduidend en toevallig de oor-zaken waren, die een bepaalde gebeurtenis in het leven hebben geroepen, en hoe gemakkelijk deze oorzaken anders hadden kunnen uitvallen. Want dit is een illusie. Al deze oorzaken zijn met dezelfde strikte noodzakelijkheid tot stand gekomen en hebben allemaal met precies dezelfde volmaakte krachtdadigheid gewerkt als de oorzaken krachtens welke de zon in het oosten opkomt. We zouden er beter aan doen de gebeurtenissen, zoals ze zich voordoen, met dezelfde instelling te benaderen als waarmee we een gedrukte tekst benaderen. Tijdens het lezen hiervan zijn we er ons immers terdege van bewust dat die tekst er al stond, voordat we hem lazen.