

BESCHOUWINGEN
NAAR AANLEIDING VAN HET ONTBREKEN
VAN ONS ETHISCH WILSBEGRIP
IN DE OUD-GRIEKSE ETHIEK

DOOR

J. C. OPSTELTEN

MEDEDELINGEN DER KONINKLIJKE NEDERLANDSE
AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, AFD. LETTERKUNDE

NIEUWE REEKS, DEEL 22, No. 1

1959

N.V. NOORD-HOLLANDSCHE UITGEVERS MAATSCHAPPIJ
AMSTERDAM

Μέγας ὁ ἀγών, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι.

Het gaat om grote dingen in de strijd goed of slecht te worden.

Plato, *Rep.* 608b

Cuius propositum est amare Deum et non secundum hominem, sed secundum Deum amare proximum, sicut etiam se ipsum, procul dubio propter hunc amorem dicitur voluntatis bonae.

Augustinus, *Civ. Dei* XIV, c. 7

PARENTUM MEMORIAE

VOORBERICHT

Toen ik mij meer in het bijzonder met Sophocles bezig hield, trof het mij reeds, dat het Grieks een woord voor 'wil', dat uitdrukking zou kunnen geven aan de dynamische en onverzettelijke houding van zijn protagonisten, niet kent. Later heb ik de harmonie van Sophocles' en die van Plato's werk in deze zin vergeleken, dat bij de dichter die harmonie de indruk wekt meer natuurlijk en spontaan te zijn ontbloeid, en met artistieke begaafdheid tot de klassieke perfectie gebracht, terwijl de denker zijn harmonieën zeker niet zonder zulke gaven tot stand bracht, maar toch vooral ook dank zij een sterke, opzettelijk ingrijpende wil.¹⁾ Ook voor zulk een planmatig ingeschakelde wil ontbreekt een Grieks woord. Hetzelfde geldt voor 'wil' als innerlijke gezindheid en neiging van het hart („mensen van goeden wille”). In het hier volgende heb ik nu getracht enig licht te werpen op deze voor hen die deel hebben aan onze westerse beschaving zo opvallende eigenaardigheid der oud-Griekse ethiek.

De quintessens van de hier volgende studie werd in mei '58 voorgedragen te Leiden op een vergadering van de Societas Lugduno-Trajectina. Ik vermeld dit, omdat ik hier graag mijn dank wilde uitspreken voor de daar door enkele leden gestelde vragen, gemaakte opmerkingen en gegeven suggesties, die mij weliswaar niet hebben genoopt van zienswijze te veranderen, maar wel om op sommige punten iets dieper in te gaan, hetgeen, naar ik hoop en geloof, mijn werk ten goede is gekomen.

Gaarne wil ik verder Ds C. Aalders ook hier dank zeggen voor zijn verwijzing naar W. J. Aalders, *De grond der zedelijkheid*, Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, en Ernst Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*.

Voor de titels der in afkorting aangehaalde litteratuur, raadplegen men de Bibliografie.

Ten slotte nog één opmerking. Terwijl ik in de voetnoten het gebruik van het Grieks niet heb vermeden, heb ik het in de tekst zelf zoveel mogelijk beperkt, en, waar het ook daar een enkele maal voorkomt, er een Nederlandse vertaling aan toegevoegd, of op andere wijze er voor gezorgd, dat het verband, ook voor wie geen Grieks kent, duidelijk bleef.²⁾ Dit in de wellicht ijdele hoop ook enkelen, die geen Grieks leerden of er niet vertrouwd mee zijn, onder mijn lezers te mogen tellen.

's Gravenhage, sept. '58.

J. C. O.

¹⁾ Opst., *Soph. n. Plato*.

²⁾ In de transcriptie van het Grieks heb ik ε gebruikt voor η.

INHOUD

	bladz.
HET WOORD WIL	7
HET WILSVACUUM IN DE OUD-GRIEKSE ETHIEK.	12
OP ZOEK NAAR EEN VERKLARING.	22
TOT BESLUIT.	57
ADDENDUM	62
BIBLIOGRAFIE	63
INDEX.	65

HET WOORD WIL

Wil is een geladen woord, niet alleen in dynamische zin, maar ook in zoverre het bij nadere analyse een rijk geschakeerde betekenis blijkt te bezitten. Ook is het een moeilijk te bepalen of te omschrijven begrip, evenals sommige andere begrippen, die, dicht gelegen bij de geheimzinnige kern van ons wezen — gesteld dat wij van zulk een kern kunnen spreken —, wel subjectief scherp worden ervaren, maar moeilijk op algemeen geldige wijze gedefinieerd. Vele definities zijn beproefd, maar geen heeft algemene instemming gevonden ¹⁾. Ook ten aanzien van de belangrijkheid van de wil als psychische functie, of zelfs als ethische factor, heerst geenszins eenstemmigheid. Wie determinist is, zal uiteraard de betekenis van de wil niet hoog aanslaan ²⁾. Ik voor mij ben van mening, dat in het leven van de mens, en des te sterker naarmate wij van een persoonlijk leven kunnen spreken, de wil een centrale plaats inneemt. Een overzicht te geven van de uiteenlopende opvattingen van filosofen en psychologen heeft weinig zin. Wel wijs ik er even op, dat de wil als levenswil, zoals Schopenhauer die tot een hoeksteen van zijn grote werk maakte, hier op de achtergrond moet blijven; opzettelijk zeg ik „op de achtergrond”, en had misschien nog beter kunnen zeggen „op de ondergrond”, omdat de wil, in welke vorm ook, toch altijd wel zijn voedingsbodem heeft in de psychische energie van het ‘*élan vital*’, van de ‘*thumos*’ ³⁾. Maar deze levenswil is een biologische functie, en wij spreken over ethiek. Freud steunde op de natuurwetenschap, die in zijn dagen een streng determinisme huldigde. De wetenschappelijke consequentie bracht mee, dat zijn psychologie oorzaken opspoort en bewust maakt, en hun gevolgen observeert, maar zij is niet finalistisch, wat nu juist wel een kenmerk van alle ethiek is. Een orthodox Freudiaan zal dan ook met een wilsbegrip, dat een ethisch stempel draagt, niet veel weten aan te vangen. Zijn aandacht gevestigd houdend op de causaliteit zal hij — en niet zonder reden — wellicht zeggen, dat hij niet weet, wat ‘wil’ is, of dat hij het onwetenschappelijk acht daarmee te rekenen. Anderen, hoewel voortkomend uit de school van Freud, bijv. Alfred Adler en Fromm, erkennen ook die wil als

¹⁾ De meest bevredigende definitie is wellicht die van Jung, *Ps. Typ.* 690 v.: „Die dem Bewusstsein disponible psychische Energiesumme”. Zelf beproef ik deze: Onze wil is ons bewuste streven, waaraan ons verstand zijn sanctie heeft gegeven, of althans niet onthouden.

²⁾ Er zij op gewezen, dat veel pleegt te worden toegeschreven aan wilskracht of -zwakheid, wat in werkelijkheid voortvloeit uit geheel andere functies of eigenschappen dan de wil. Zie daarvoor Heymans, *Inl.* I, 129 vv.

³⁾ Zie bijv. Wellek, *Pol.* 113.

een factor van grote betekenis, en wijzen er ook in hun therapie een ruime plaats aan toe. Een positief gericht ethisch doel kan de krachten van de mens bundelen, en veel bijdragen tot de integratie van zijn persoonlijkheid. De driften op zichzelf zijn goed noch slecht; zij moeten ten goede worden geleid, en deze leiding wordt gegeven door ons verstand en onze wil, in zoverre deze ethisch gericht is.

Ik noem hier ook nog even een sociologisch wilsbegrip, n.l. de collectieve wil, die de massa en ook de individuele mens, voor zover hij zich met de massa vereenzelvigd, tot de meest abjecte monstereigenschappen kan verleiden, maar anderzijds een remmende invloed kan uitoefenen op neigingen tot onmaatschappelijke excessen; helaas ook op alles wat boven het maatschappelijk vlak der middelmatigheid uitstreeft. Deze collectieve wil komt in zijn vlakke en brute zelfverzekerdheid het duidelijkst aan het licht, wanneer de naar vrijheid strevende mens er mee in botsing komt, zoals bijv. Ibsen dat in sommige drama's heeft uitgebeeld. Ethisch gesproken is de individuele mens de drager der waarden. Vertonen deze zich in de collectiviteit, dan is het in vormen die vaak machtiger, maar minder zuiver zijn. De individuele mogelijkheden zijn uit een oogpunt van ethiek groter dan de collectieve. Eigen oorspronkelijke waarden, die niet zuiverder in de individuele mens te vinden zijn, kent de collectiviteit (als zodanig!) niet. Ook hebben de Griekse denkers geen sociologie willen geven ¹⁾. Daarom zal ik aan die collectieve wil geen verdere aandacht schenken ²⁾.

Wij zijn gewend in de ethiek deze drie te onderscheiden: ons gevoelsleven (in de zin van emotionaliteit, niet in die van zintuiglijke gewaarwording), onze wil, en ons denken. Terecht echter zijn we afkerig geworden van een te schematische en abstracte indeling in door onwezenlijke schotten gescheiden compartimenten, daar we immers steeds met de gehele mens te doen hebben. Intussen, bij een eenvoudige beschouwing als deze kunnen en moeten we, bij alle erkenning van het verband der functies met elkaar en met het geheel, de werkzaamheid van de menselijke psyche nu eens zien met het accent op het gevoelsleven, dan weer op het denken, of wel op de wil, steeds ons bewust, dat de grenzen vloeiend zijn, en dat een abstracte wil bijv. niet bestaat, wel echter de concrete levende mens die voelt, denkt en wil. Bij een beschouwing van Griekse ethiek zullen wij dit straks met des te minder bezwaar doen, omdat de Grieken zelf spraken van 'delen' der ziel.

Biologen en psychologen onderscheiden in de mens een drang

¹⁾ Vgl. Robin, *Mor.* 170.

²⁾ Max Scheler werpt in *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* licht op de kwaliteit van die 'gemeenschapszin', die door de collectiviteit gepropageerd pleegt te worden.

tot zelfovergave, een streven naar zelfhandhaving, en een ordenend beginsel, dat naar een verzoenend evenwicht tussen die beide zoekt. Licht in de wil niet van alle drie iets? En wijst ook dit er niet op, dat we met een kernfunctie te doen hebben? Vrij algemeen is men van oordeel, dat we alleen van iemands wil kunnen spreken, wanneer doel of richting van zijn streven hem min of meer duidelijk bewust zijn ¹⁾).

Onze wil heeft m.i. een meer subjectief en persoonlijk karakter dan ons gevoelsleven en ons denken, als we deze functies een ogenblik, voor zover dat dan gaat, zelfstandig zien. Om dit wat meer te doen uitkomen, vestig ik de aandacht op de schakeringen in ons wilsbegrip, mij beperkend tot de meer belangrijke. Voor deze analyse kan ik mij het best verenigen met de zienswijze van A. Wellek, die in zijn boek *Die Polarität im Aufbau des Charakters* bij de bespreking van verschillende polariteiten in de psychische structuur van de mens telkens uitvoerig de wil behandelt, en duidelijk verschillende vormen van wil onderscheidt. De voornaamste is wel die van een, vaak op lange termijn, naar een bepaald doel gericht en doorzettend streven. Wellek spreekt van „Leistungswille” ²⁾ (men denke bijv. aan sportprestaties of, op geestelijk gebied, aan de prestaties der typische Renaissance-figures), en van „Planwille” ... „Der planende Wille des ‘langen Atems’” ... „Dieser planende Wille ist der Wille *katexochen*” ³⁾. Als voorbeelden hiervan noem ik Gods wil ⁴⁾, en bij Aeschylus de wil van Zeus, in het menselijke van Clytaemestra, ook van de dichter zelf (men denke slechts aan de architectonische bouw van zijn trilogieën, aan het doorzetten van zijn ethisch-politieke bedoelingen buiten het esthetisch-dramatisch verband om in het laatste gedeelte van de *Eumeniden*). Telkens blijkt, hoe vloeiend de grenzen zijn. De zelfbeheersing van een ogenblik zal men tot Welleks „Dulderwille” rekenen, maar bij de oefening in zelfbeheersing van een heel leven gaat die „Dulderwille” op in de „Planwille”. Ook valt daaronder voor een deel de bijzondere vorm van Nietzsche’s „Wille zur Macht”. Interessant en belangrijk is, dat Wellek hiertegenover stelt een „Wille zum Sein”; hij noemt hem ook wel „Formwille” of „Personwille” ⁵⁾. Deze gaat de mens aan die het niet te doen is om macht, tenzij dan over zichzelf. Men zou hem, dunkt me,

¹⁾ Wellek, *Pol.* 107, 123, 180, 233. — Schopenhauer en Eduard v. Hartmann zijn natuurlijk uitgezonderd.

²⁾ De wil tot begrijpen vind ik niet afzonderlijk bij hem vermeld, maar hij laat zich wellicht onder deze „Leistungswille” brengen.

³⁾ Wellek, *Pol.* 113.

⁴⁾ Men kan echter ook de opvatting huldigen, dat Gods wil en wezen één zijn, d.w.z. doordat God is die hij is, voltrekt zich zonder verder plan zijn wil.

⁵⁾ Wellek, *Pol.* 181 v.

kunnen zien als een op zelfopvoeding gerichte „Planwille”, berustend op een de mens bewuste, subjectieve selectie uit zijn mogelijkheden. Nu kan men, zegt Wellek niet zonder een ironische blik terzijde naar onze tijd, wel betogen, dat deze „Selbstformung” in dienst staat van de machtswil, „und allerdings mag dies in dem durchaus *extravertierten* Willensleben der heutigen abendländischen — und erst recht natürlich der neuweltlichen — Kulturmenschheit (richtiger: Zivilationsmenschheit) weithin seine Richtigkeit haben... Aber in kontemplativen, besinnlichen, eben *introvertierten* Lebensstilen anderer Zeiten und Völker hat dies keine Geltung”. Daar vindt Wellek dan zijn „Wille zum Sein”, . . . „und also nicht zur Macht. Dass Macht aus dem Sein erfließen kann, mag sein, aber es muss nicht sein, und jedenfalls ist Macht nicht der Sinn und auch nicht das letzte Ziel des Seins.” Wat Wellek hier van volken en tijden zegt, geldt natuurlijk ook individueel. Ik bedoel, dat bijv. de contemplatief aangelegde mens, Amphion om met Euripides te spreken, Maria uit het evangelie, of Lorenzo („il penseroso”) van Michelangelo’s graftombe der Medicis, ook al behoort hij tot een praktisch volk of leeft hij in een praktische tijd, veel „Wille zum Sein” en weinig „Wille zur Macht” zal bezitten; en het omgekeerde geldt voor de praktisch aangelegde, voor Zethus, of Martha, of Giuliano. Juist in de Griekse contemplatie, die veel actiever is dan de Boeddhistische bijv., zien wij, geloof ik, met de geestelijke activiteit ook deze „Formwille” of „Personwille” aan het werk, die een zo vrij en zo hoog mogelijke zelfontplooiing van de mens beoogt, zoals in de laatste hoofdstukken van Aristoteles’ *Ethica Nicomacheia*. De van Jung overgenomen polariteit van extraversie en introversie heeft Wellek hier tot een gelukkige greep geïnspireerd. De „Wille zum Sein” is minder spectaculair dan de „Wille zur Macht”; hij leeft en werkt meer in het verborgene, en is niet typerend voor onze jachtige tijd; hij heeft geduld, en houdt meer van een allegro moderato dan van een presto. De moderne mens echter is zonder ophouden „„hinter etwas her””¹⁾. Het protest hiertegen, zegt Wellek, van dichters en filosofen „findet Widerhall auch in der wissenschaftlichen Psychologie. . . , etwa bei Jung, wenn dieser die Introversion grundsätzlich gegen die Extraversion verteidigt”²⁾. Een belangrijke taak voor de „Formwille” of „Personwille” is ook het conflict van vitaliteit en logos in de mens te helpen harmoniseren. Deze wil steunt hem bij de verwerkelijking van zijn ware zelf³⁾, zijn

¹⁾ Wellek, *Pol.* 236.

²⁾ Wellek, *Pol.* 235.

³⁾ Vgl. het Pindarische *γένος ὀλοσ ἔσσι* (*Pyth.* II, 72); „Werde der du bist” is filosofischer dan Pindarus het voor Hiero bedoelde. Persoonlijker is Heraclitus: *ἐδύζησάμην ἐμειωντόν* (fr. 101, D.).

persoonlijke vorm van *humanitas*¹⁾. Toch is het misschien niet overbodig erop te wijzen, dat men dikwijls ten onrechte in de wil een slechts negatieve instantie heeft gezien. Waarschijnlijk is dit hieruit te verklaren, dat hij als neen-zegger meer aandacht trekt, en ook zijn effect dan opvallender is. Reeds kwam in het betoogde de positieve waarde van bepaalde vormen van de wil naar voren²⁾; maar bovendien is een „neen” van onze wil vaak genoeg het logisch complement van een zwaarder wegend „ja”. Dit brengt ons tot de wil als innerlijke gezindheid, zoals wij die bijv. kennen uit de uitdrukking ‘mensen van goeden wille’. En daarmee zijn wij dan overgegaan van een zeer korte, maar voor ons doel voldoende oriëntering over het begrip ‘wil’ in het algemeen naar de wil op het gebied van de christelijke ethiek. Alvorens echter daarop in later verband terug te komen, wenden wij ons nu tot de ethiek der oude Grieken.

¹⁾ Wellek, *Pol.* 291.

²⁾ Zie ook Wellek, *Pol.* 109, 123, 291.

HET WILSVACUUM IN DE OUD-GRIEKSE ETHIEK

De van nature finalistisch ingestelde ethiek zoekt antwoord op de vragen: Wat moeten wij doen en nalaten te doen? Hoe moeten wij leven, d.w.z. hoe leven en handelen wij goed? Op de vraag dus naar goed en kwaad, meer speciaal in de samenleving der mensen ¹⁾). Onder ons zijn er, die menen deze vraag alleen te kunnen beantwoorden op de basis van een religieuze overtuiging, in het bijzonder het christelijk geloof. Anderen, uiteraard ook niet geheel vrij van de christelijke traditie, achten toch de mens in dit opzicht autonoom, en zijn wellicht aanhangers van de één of andere filosofie. In het algemeen echter kent de moderne mens voor zijn zedelijk gedrag en de beoordeling daarvan een vrij grote betekenis toe aan de wil. Wij zijn overtuigd, dat te wéten, wat goed en verkeerd is, niet voldoende is, maar dat bovendien onze wil positief gericht en min of meer actief moet zijn om, wat wij als goed erkend en gekozen hebben, ook werkelijk te doen, en wat wij als verkeerd erkend en verworpen hebben, ook werkelijk te laten. Zelfs bij aanwezigheid zowel van het juiste inzicht als van de goede wil, zullen wij weliswaar, zo leert het Christendom, in het bijzonder Paulus (*Rom.* VII, 15-20), nog vaak te kort schieten, maar ook dan, en juist dan, is het al of niet aanwezig zijn van de goede wil een factor van het grootste belang.

Te meer opvallend is het nu, dat in de oud-Griekse ethiek een equivalent voor ons begrip 'wil' ontbreekt, althans voor 'wil' in zijn voornaamste betekenis van doorzettend en doelgericht streven, en ook in zijn betekenis van een min of meer constante gezindheid van het hart ²⁾). Onder de, oppervlakkig gezien, in aanmerking komende Griekse woorden is er geen, dat even dynamisch is en even rijk geschakeerd als ons woord 'wil', laat staan dat één dier woorden in de ethiek zou zijn gebruikt om een daar geldend kernbegrip aan te duiden. Reeds eerder heeft dit de aandacht getrokken,

¹⁾ Ik zeg 'speciaal', omdat deze beperkende toespitsing eigenlijk pas met Aristoteles begon. Vóór hem was het gebied der moraal niet zo scherp van andere gebieden gescheiden, een feit niet zonder verband met ons probleem, en waarop ik nog terugkom. Men heeft het daarom ook zinrijk gevonden, dat Plato geen afzonderlijk werk aan de ethiek wijdde, Aristoteles echter wel. Toch was Plato eer meer dan minder ethisch ingesteld; maar vóór Aristoteles werd ook een beschouwing van ethische aard (Socrates daargelaten) ondergeschikt gemaakt aan die van het universum; vgl. Moreau, *Univ.*; Kitto, *Gr.* 169, 192 v.

²⁾ *Διάνοια* legt daarvoor, zoals ook al in de etymologie van het woord ligt, te veel nadruk op het intellectuele. Bij „Dulderwille” zou men aan *τλημοσύνη* kunnen denken, bij „Wille zur Macht” aan *πλεονεξία* (bij Plato, van Callicles gezegd; en bij Thucydides).

en er is nogal één en ander over geschreven ¹⁾, echter niet zoveel, of het kan zijn nut hebben het probleem eens in een monografie onder de aandacht te brengen, te beschrijven, hoe het ligt, en, zo mogelijk, iets tot de verklaring van het verschijnsel bij te dragen; want men heeft het merkwaardige ervan geconstateerd, maar, als ik wel zie, een verklaring nauwelijks beproefd.

Dank zij anderen kan ik mij ontslagen achten van de plicht uitvoerig alle Griekse woorden te bespreken, aan welke men bij het zoeken naar een equivalent voor 'wil' zou kunnen denken. Ik citeer de samenvatting, die van Groningen geeft: „*Βούλησις* ne convient guère; il exprime la préférence, implique un choix ²⁾. *Θέλμα* est d'un usage très restreint. . . . Tous les autres termes qui pourraient entrer en ligne de compte, font plutôt songer à la faculté intellectuelle (*γνώμη, ἔννοια, διάνοια*), aux impulsions primesautières (*θυμός, μένος, ὄρμη, σπουδή*), ou à une combinaison philosophique des deux (*προαίρεσις*)”. ³⁾. Dit woord prohairesis (lett. voornemen of voorkeur) komt, geloof ik, van de genoemde nog het dichtst bij ons begrip 'wil', maar het is een soort intellectuele voorsortering, waardoor de baan voor de eigenlijke wilsactiviteit wordt vrijgegeven ⁴⁾. Ook volgens Pohlenz is de prohairesis geen zelfstandige psychische functie naast het verstand en het begeren. Eén van de belangrijkste plaatsen voor dit woord in Aristoteles' *Ethica Nicomacheia* is de volgende, die ik duidelijkheidshalve geef in de m.i.

¹⁾ Pohl., *Hell. M.*, 210 v., 304–6, 235, 394, 435; *Stoa I*, 124 v., 274. — Snell, *Entd.* 173; *Neun T.* 20 v. — v. Gron., *Grec.*, 112–114 (§ 22).

²⁾ Men kan de termen meer uitvoerig besproken vinden in Ess.–Zeem., *Plot.* 164 vv. Voor de intellectuele factor in *βούλησις* zie men bijv. Aristot., *De Anima* 433a 22v. In de *Ὅροι (Definitiones)*, die op naam van Plato staan, lezen we: *Βούλησις ἔρεσις μετὰ λόγου ὀρθοῦ ὄρεξις εὐλογος ὄρεξις μετὰ λόγου κατὰ φύσιν*. Dit klinkt stoisch. Pohlenz, zich blijkbaar aansluitend bij het aangehaalde, definieert *βούλησις* als „das vernunftgemässe Wünschen” (*Stoa I*, 152); voor de *Stoa* geldt dat ook wel; bij Aristoteles echter heet de *βούλησις* ook gericht op de *ἀδύνατα (Eth. Nic. 1111b 22)*, en een dergelijk verlangen kan men moeilijk „vernunftgemäss” of *ἔλλογος* noemen.

³⁾ V. Gron., *Grec.*, 113. Ook bij Pohlenz en Snell (*Entd.* 173) kan men één en ander vinden. Pohlenz meent, dat *λήμα* het dichtst bij ons begrip 'wil' zou komen; ten onrechte, geloof ik; de plaatsen, die hij noemt, zijn ook niet overtuigend (*Hell. M.* 235); zie ook Groeneboom bij *Aesch. Sept.* 448, n. 587. — *Προαίρεσις* is een lievelingswoord van Aristoteles, althans in zijn *Eth. Nic.*; in *De Anima* komt het slechts eenmaal voor (406b 25). Bij Epictetus is een kenmerkende plaats *Diatr.* I, 29, 1; Stellwag vertaalt met „wils-gesteldheid” (te weinig actief), Hesseling met „keuze”, hetgeen mij beter lijkt. — In de analyse, die later Thomas v. Aquino van zijn gecompliceerd wilsbegrip geeft, neemt begrijpelijkerwijze de prohairesis een belangrijke plaats in. Overigens stelt hij — dit natuurlijk in afwijking van Aristoteles — de wil boven het intellect, wanneer hij als „charitas” op God gericht is (*Summa Theol.* I, Quaest. LXXXII, art. III, concl.).

⁴⁾ J. Stenzel betoogt, dat de Grieken bij het woord prohairesis de betreffende handeling inbegrepen achten (Stenz., *Willensfr.* 176–178); vgl. Aristot., *Eth. Nic.* 1152a 8–17.

juist interpreterende vertaling van J. A. K. Thomson: „Now the cause of action is will or deliberate choice” („will or deliberate choice” is Thomsons weergave van prohairesis, „will” alleen zou misleidend zijn), „and the cause of choice is desire and the reasoned conception of the end we are seeking to attain”; en even verder: „‘doing well’ is here the end, and the end which desire seeks to attain. Thus we view choice” (prohairesis) „either as thought wedded to desire or desire wedded to thought. In man, the originating cause of action, the two elements work in combination”¹⁾. M.a.w. de prohairesis wordt niet gezien als een functie van eigen aard naast of tussen het epithumêtikon en het logistikon, om Plato’s termen te gebruiken, maar als een combinatie van beide²⁾. Juist echter deze combinatie brengt het begrip ‘prohairesis’ wel iets dichterbij ons begrip ‘wil’ dan de andere genoemde termen; maar als vertaling voldoet in het algemeen ‘keuze’ toch wel het best.

Dichter naderen wij tot ons begrip ‘wil’ bij Plato, en wel met zijn conceptie van het thumoeides³⁾. Bij zijn indeling van de menselijke ziel, zoals hij die in de *Staat* geeft, moeten we niet vergeten, dat hij nog plaats laat voor ondergeschikte, tussen de hoofddelen liggende nuanceringen, en dat hij uitdrukkelijk de omvattende eenheid der delen in hun samen- en wisselwerking handhaaft⁴⁾; maar overigens kan men spreken van een deling in drieën, een trichotomie (het epithumêtikon, d.i. het begerende, het thumoeides, d.i. het moedig strevende, en het logistikon, d.i. het denkende) of, wil men, van een dichotomie, een deling in tweeën. In dit laatste geval onderscheidt men het rationele en het irrationele, zodat dan het epithumêtikon en het thumoeides tegenover de logos twee functies zijn van de ambivalent op te vatten vitaliteit, die in haar geheel irrationeel is⁵⁾. Tot deze dichotomie zal men geneigd zijn met de mythe van de ziel uit de *Phaedrus* voor ogen, die, kleine voor ons te verwaarlozen verschillen daargelaten, kennelijk een mythologische uitbeelding is van de passage in de *Staat*. De paarden, het ene omhoog strevend, het andere tegenstribbelend en omlaag trekkend, symboliseren het irrationele driftleven in positieve en negatieve zin, de wagenmenner, die de ziel zal leiden naar de aanschouwing der onvergankelijke ideeën, het rationele⁶⁾. Ook daar echter blijft Plato spreken van een deling in drieën⁷⁾. De opvatting van een polaire

1) Aristot., *Eth. Nic.* 1139a 31–33, 63–65; Thomson, *Eth. Ar.* 152.

2) Vgl. v. Gron., *Grec.* 65.

3) *Rep.* 439d–442d, 571d–572b.

4) *Rep.* 443de, cf. *Phaedrus* 246a.

5) Cf. Tertullianus, *De Anima*, c. 16.

6) In de *Politeia* dient niet het omhoog strevende paard, maar de leeuw als symbool van het thumoeides.

7) *Phaedrus* 253c.

spanning tussen het epithumêtikon, d.i. de animale vitaliteit, en de logos was gemeengoed, maar het thumoeides, dat dat dualisme overbrugt, is door Plato geïntroduceerd als een door hem ontdekte functie ¹⁾. Al moge dus de overigen bij hem frequente tegenstelling tussen het alogon en de logos (of de *ἐπιστήμη*, d.i. wetenschappelijk gestaaftde kennis) een dichotomie suggereren, en al moge, ten gevolge ook van de psychoanalyse, de moderne mens met een dichotomische opvatting meer vertrouwd zijn, toch spreek ik in deze beschouwingen liever van een deling in drieën ²⁾. Op zoek naar een begrip, dat ons begrip 'wil' zou benaderen, heb ik ook meer te maken met het thumoeides van *Staat* en *Phaedrus* dan met dat uit de *Timaëus* en de *Wetten*, waar de afstand tussen het thumoeides en het logistikon groter is. We mogen de drie delen van de ziel echter niet zonder meer gelijk stellen met de door ons onderscheiden functies van het gevoel, de wil, en het denken ³⁾. In het begin van mijn betoog heb ik gezegd, dat men de wil in zekere zin een schakel zou kunnen noemen tussen de onder- en bovenbouw van ons menselijk wezen, een trait d'union, zou men ook kunnen zeggen, tussen het driftleven (niet hetzelfde als het gevoel), waarmee hij de elementaire drang, en de logos, waarmee hij de bewustheid deelt ⁴⁾. Behalve deze ook aan het thumoeides toegewezen tussenpositie is een ander punt van overeenstemming met onze wilsvoorstelling hierin gelegen, dat, evenals de wil kan worden geperverteerd, zo ook onder verkeerde invloeden het thumoeides in plaats van de logos de epithumia kan gaan dienen, en zo zijn roeping ontrouw worden ⁵⁾, of, beeldend uitgedrukt, van een leeuw veranderen in een aap ⁶⁾. Het thumoeides heeft dus de controle van de de weg wijzende logos nodig. Ook eierzucht, heerszucht, machtswil, zijn bedenkelijke uitwassen ervan. Uit Plato's keuze van de leeuw als symbool blijkt, gelijk trouwens ook reeds uit de afleiding van de term 'thumoeides' van thumos, het dynamisch karakter van deze functie. Zulk een onstuimigheid *behoeft* aan ons begrip 'wil' niet eigen te zijn, maar evenmin aan het

¹⁾ *Rep.* 439d-441a.

²⁾ Naar aanleiding van de asketisch gestemde *Phaedo* zou men van dichotomie moeten spreken, maar de *Phaedo* staat min of meer apart, terwijl het thumoeides dan, naar het schijnt, nog niet is ontdekt. Men zie voorts ook Cornford, die in *The Unwritten Philosophy* (bl. 70) de term dichotomie op redelijke gronden verwerpt. In het late werk ligt de kwestie weer een beetje anders. Bij Aristoteles is de term dichotomie te verkiezen: *Eth. Nic.* 1102a 27 vv.; Thomas Aq. onderscheidt de „vis appetitiva” en de „vis intellectiva”.

³⁾ Zie Seidel, *Intell.* 84 vv.

⁴⁾ Ten onrechte kent Robin aan het thumoeides slechts een „fonction inhibitrice” toe (*Mor.* 141v.); de *Phaedrus*-mythe, waarin ook hijzelf een uitbeelding ziet van de analyse uit de *Staat*, leert anders.

⁵⁾ *Rep.* 440e-441a.

⁶⁾ *Rep.* 590b.

thumoeides, want de leeuw, die zich laat degraderen tot een aap, was enkele bladzijden eerder in deze passage uit de *Staat* aangeduid door het werkwoord *βούλεσθαι*, dat hier vrij dicht komt bij ons begrip 'goede wil', 'goede innerlijke gezindheid' ¹⁾). De onvrijheid van de ziel, die leeft onder de tirannie der begeerten, belet haar te doen, wat zij eigenlijk wil. Duidelijk is hier het willen (wensen) van het begeren onderscheiden als een geheel andere functie, die, zoals het verdere betoog leert, dezelfde is als die van het thumoeides. Ook de geestelijke activiteit, die resulteert uit de samenwerking van het thumoeides en de logos tegen de onverzadiglijkheid van het epithumétikon ²⁾), brengt ons in de buurt van wat wij mede zien als de taak van de wil ³⁾). De logos is goed en op het goede gericht, maar Plato's ethiek is toch niet zo intellectualistisch, of hij heeft altijd geweten, en naarmate hij vrijer kwam te staan tegenover Socrates steeds beter geweten, dat de logos alleen zijn doel niet kon bereiken. Zonder de moed en het vurig élan van het omhoog strevende paard zou de menner van de zielewagen de eeuwige ideeën nimmer aanschouwen, maar verstoken blijven van deze *ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν* ⁴⁾), waarin voor de eudaemonistisch gerichte Griekse ethiek haar vanzelfsprekend doel ligt. Hier echter vertoont het thumoeides trekken van een edele hartstochtelijkheid, van enthousiasme, 'feu sacré', geestdrift ⁵⁾), die het eerder verwant maken aan de Platonische Eros, wiens taak, en wiens lust en leven, het eveneens is de ziel nader te brengen tot het volmaakte, dan aan ons begrip 'wil'. Dat Plato zijn 'thumoeides' niet zover heeft uitgewerkt, dat het in het geheel van zijn werk evenveel aandacht krijgt als de beide andere zielefuncties, kan misschien mede hieraan toegeschreven worden, dat Eros reeds een deel van de taak droeg, die anders aan het thumoeides zou kunnen zijn toegewezen ⁶⁾). Hoe dit zij, evenals de wil is ook het thumoeides in de rijke schakering van zijn vormen vaak karakteristieker voor het persoonlijke in de

¹⁾ *Rep.* 577de.

²⁾ *Rep.* 442a4-b9.

³⁾ Voor de wil als werktuig van het ordenend beginsel zie men Jasp., *Ps.* 132, waar „die enthousiastische Einstellung” behandeld wordt, onder welk gezichtspunt hij ook Plato beschouwt. Volgens Erich Fromm berust „the integration and strength of the total personality” op „the individual's will and reason”, wanneer die tot een zekere mate van ontwikkeling gekomen zijn: *Fear of Freedom*, 23v.

⁴⁾ Gelijkwording aan de godheid voor zover dat mogelijk is: *Rep.* 613a, *Theaet.* 176b; cf. *Tim.* 90cd, *Leg.* 716cd.

⁵⁾ Dit prachtige Nederlandse woord wijst iets aan, dat tot de meest essentiële eigenschappen der Grieken behoorde; zij hadden een „intelligence sensuelle”; William Temple noemde (*Plato and Christianity*, 1) „intellectual passion” als de beste samenvattende kwalificatie van wat Grieks is; maar hij vergat de schoonheidszin.

⁶⁾ Vgl. Seidel, *Intell.* 86v.

mens dan één der beide andere functies. Ook van Groningen merkt op, dat deze Platonische conceptie „montre quelque ressemblance avec celle de la volonté”¹⁾. Juist die Griekse denker is dus nog het dichtst bij onze wilsopvatting gekomen, voor wiens eigen persoonlijkheid een sterke wil kenmerkend was²⁾. Sinds ik dit laatste eens verdedigd heb, heb ik met enige voldoening gezien, dat reeds Dilthey Plato bij die groep denkers indeelde, bij wie een overheersende wil te constateren valt³⁾. Dit is ook niet te verwonderen, want Plato was, evenals Aeschylus, een ethisch verontrust mens⁴⁾, en of men nu het begrip ‘wil’ bewust naar voren brengt of niet, in elk geval is de wil de centrale ethische factor, ook waar de ethische theorie een zo uitgesproken intellectueel karakter draagt als bij de Grieken. Dat we in Aeschylus en Plato een zoveel sterker ethisch streven vertegenwoordigd vinden dan bij de zo weinig moraliserende Sophocles, beantwoordt ook aan de door Schiller gemaakte onderscheiding tussen „naive” en „sentimentalische” dichtkunst (bij „sentimentalisch” vooral niet te denken aan ons woord „sentimenteel”); de eerste gezien als een meer onmiddellijke, natuurlijke, spontane schepping, de tweede reflecterend en vol bedoelingen. De in deze zin „naive” kunstenaars (Sophocles, Goethe; in de schilderkunst Raffael, in de muziek Mozart) „sind Natur”, de „sentimentalische” echter (Aeschylus, Euripides, Schiller zelf; Michelangelo; Beethoven) „suchen die verlorene”⁵⁾. Dat bij de laatste groep de wil veel actiever is dan bij de eerstgenoemden, laat zich, zo men het niet direct gewaarwordt, of zulk een indruk wantrouwt, ook wel aantonen⁶⁾.

De conceptie van het thumoeides komt nog niet voor in de vroege, zogenaamd Socratische dialogen, maar in de *Politeia*, de *Timaeus*, en de *Leges*, terwijl zij in de *Phaedrus* voorondersteld is. Zij mag zeker niet aan Socrates toegeschreven worden. Dit wil echter niet zeggen, dat diens persoonlijkheid niet van invloed kan

¹⁾ V. Gron., *Grec*, 113.

²⁾ Opst., *Soph. n. Plato*.

³⁾ W. Dilthey, *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jh.*, Archiv f. Gesch. d. Philos. XI (1898), 557vv. (Ges. Schr. VIII, 55). — Bernh. Schweitzer (*Das Menschenbild der griech. Plastik*, 25–28) brengt Plato in verband met het aan de dag treden van de wil in de mensuitbeelding der beeldende kunst van die tijd.

⁴⁾ Ook Plato’s hardnekkige strijd tegen de *ἡδονή* is au fond dezelfde als die van Aeschylus tegen een excessieve emotionaliteit: Opst., *Soph. n. Plato*, 123v., en *Aesch.*

⁵⁾ Dit is, behalve in Schillers bekend essay, nader uitgewerkt door Herman Nohl: *Stil*, 87vv.: „Naive” en „sentimentalische” dichtkunst verhouden zich als en berusten op de levenshoudingen van het objectieve idealisme en die van het subjectieve idealisme (idealisme der vrijheid of der zedelijke persoonlijkheid.) Vgl. ook Thom. Mann, *Goethe und Tolstoi*, 13v.

⁶⁾ Bijv. uit het contrast tussen het gelijkmatige notenschrift van Mozart en het dynamisch geaccentueerde van Beethoven.

zijn geweest op Plato's vondst. Dat lijkt mij zelfs vrij waarschijnlijk, want Plato eerde in Socrates niet alleen de grote denker, maar ook de grote zedelijke persoonlijkheid. Juist in de paradox, waarvoor die sterke persoonlijkheid ons stelt, komt de eigenaardigheid der Griekse ethiek, die ons bezighoudt, in het helderste licht. Overbekend is Socrates' overtuiging, dat het doen van het goede een vanzelfsprekend uitvloeisel is van de kennis daarvan¹⁾. Door de afwezigheid van het wilsbegrip heeft de intellectuele problematiek van zijn machtig brein een in onze zin speciaal ethische problematiek niet aan het woord laten komen. Dit extreme standpunt heeft de Grieken uiteraard minder vreemd toegeschenen dan ons²⁾, hoewel de populaire opvatting toch ook bij hen een andere was. De in dit verband bekende verzen over het conflict tussen inzicht en daad uit Euripides' *Medea* en *Hippolytus* zijn hartstochtelijke ontboezemingen van de tragische figuren Medea en Phaedra; van een theoretische ethiek kan men hier moeilijk spreken; hoogstens kunnen zij een reactie daarop zijn van de dichter³⁾.

In Socrates' tijdgenoot Democritus, wiens atoomleer zuiver deterministisch is, vinden wij een voorbeeld van het verschijnsel, dat men in de ethiek de consequenties van een streng determinisme, dat haar trouwens overbodig zou maken, niet aandurft, en terecht. Wij kennen van hem een drietal uitspraken, waarin voor de ethische vraag het belang van de wil als innerlijke gezindheid is ingezien; maar een zelfstandig begrip 'wil' is niet geformuleerd, en fr. 83 (D.) is volkomen Socratisch: „De onbekendheid met het betere is de oorzaak van het verkeerde handelen”⁴⁾. Hoe belangrijk echter later Democritus' fysica ook zou blijken te zijn, zijn ethische betekenis ging schuil in de schaduw der Attische wijsbegeerte.

In verband met het al of niet gewilde van het verkeerde handelen

¹⁾ *Οὐδείς ἐκὼν ἀμαρτάνει (ἀδικεῖ): Apol. 37a, Prot. 345de, cf. 352bd, Gorg. 509de; terloops ook later: Rep. 589c, Tim. 86d, Leg. 731c, 734b, 860d. Het laat zich echter aantonen, dat de opvatting meer Socratisch dan Platonisch is. Ten onrechte meent Th. Birt (*Von Homer bis Sokrates*, 385, en daarbij 466, n. 12), dat Socrates in de *Gorgias* 509de bij wijze van uitzondering zou betogen, dat men het goede ook moet willen. — In de *Hippias Minor* wordt de paradox zo gesteld, dat diegene die uit vrije wil verkeerd handelt, maar dat dus doet met de wetenschap van het verkeerde, de goede mens zou zijn; maar aan de praemisse wordt onmiddellijk in Socratische zin toegevoegd: „indien zo iemand bestaat” (376b).*

²⁾ Zie Dodds, *Gr. Irr.* 17 met n. 105 op bl. 26; vgl. Pohl., *Stoa* I, 124.

³⁾ *Med.* 1078–80 (dat overigens de *βουλευματα* ook hier nog vooral een kwestie van inzicht zijn, blijkt uit het verband met *μανθάνω* uit het voorafgaande vers), *Hippol.* 380–3. In deze plaats mogen we misschien kritiek zien op Socrates; zie Plato, *Prot.* 352bc, daarbij Snell, *Philol.* 1948, 125vv., maar ook Dodds, *Gr. Irr.* 185v., 199, n. 47.

⁴⁾ Fr. 62 (D.): ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μὴδὲ ἐθέλειν. 79: χαλεπὸν μισεῖσθαι μὲν τοὺς κακοὺς, μὴδὲ ἐθέλειν δὲ τοὺς ἀγαθοὺς. 89: ἐχθρὸς οὐχ ὁ ἀδικεῶν, ἀλλὰ ὁ βουλευμένος. Maar 83: ἀμαρτίας αἰτιή ἢ ἀμαρτή τοῦ κρέσσονος.

denken we ook even aan de rechtspraak en het juridisch genus oratorium, waar, op on-Socratische wijze natuurlijk, gevraagd wordt naar het al of niet opzettelijke van een handeling, en in de beoordeling daarmee rekening wordt gehouden. De reeds Homerische termen akoon (onvrijwillig) en hekoon (vrijwillig) zijn hier van belang ¹⁾, en men zou kunnen opmerken, dat niet alleen naar een zelfstandig naamwoord of een als zodanig gebruikte term voor 'wil' door ons moet worden gezocht, maar ook naar termen die op andere wijze de wilsfunctie tot uitdrukking brengen. Het resultaat blijft echter, dat die termen of uitdrukkingen, die, wilden ze in de Griekse ethiek hanteerbaar zijn, dan toch wel substantivisch moesten zijn geformuleerd, zich met ons wilsbegrip, zoals ik dat in mijn eerste hoofdstuk nader heb bepaald ²⁾, niet dekken, en dat, voor zover zij dat al benaderen, het des te merkwaardiger blijft, dat zij in de ethiek niet als werk-begrippen zijn overgenomen of gebruikt om een min of meer aparte en zelfstandige functie aan te duiden naast gevoelsleven en denken ³⁾. De vrij scherpe scheiding, die tussen de verschillende litteraire genres en hun woordgebruik bestond, zal er bovendien toe hebben kunnen bijdragen, dat een juridische terminologie niet zo vlot overgenomen werd door de filosofie, zelfs al ware daar de bodem bereid geweest, maar dat was hij niet of nog niet.

Directe kritiek van ethische zijde op de Socratische paradox vinden we bij Aristoteles, die in zijn *Nicomachische Ethiek* schreef: „Men beweert wel, dat alle deugden vormen van inzicht zijn, en Socrates was deels op de goede weg, deels faalde hij; hij faalde n.l. met zijn mening, dat alle deugden vormen van inzicht zijn, maar hij had gelijk met zijn mening, dat zij er zonder inzicht niet kunnen zijn” ⁴⁾. En een paar bladzijden verder: „men kan zich afvragen, hoe iemand, wanneer hij een juiste mening heeft, zich onbeheerst kan gedragen. Sommigen beweren, dat dit niet mogelijk is, als hij over volledige kennis beschikt; want het is moeilijk aan te nemen, zo meende Socrates, dat bij aanwezigheid van volledige kennis iets anders overheerst, en haar rondsleurt als een slaaf ⁵⁾. Socrates was een volstrekt tegenstander van de stelling” (n.l. dat iemand zich niet zou kunnen beheersen, als hij over volledige kennis ter zake beschikt), „omdat (volgens hem) onbeheerstheid in eigenlijke zin

¹⁾ Bijv. Lysias, XXXI, 11; Aristoph., *Vesp.* 1002; vgl. Simonides bij Plato, *Prot.* 345d.

²⁾ 'Ἐθέλω bijv. is willen in de zin van 'bereid zijn', βούλεσθαι in de zin van 'de voorkeur geven aan'. Later wordt de betekenis van het laatste zwakker, die van het eerste, zoals we nog zullen zien, sterker.

³⁾ Wij zagen (bl. 18, n. 1), dat het Socratische gebruik van het woord ἐκὼν de wil als doorslag gevende factor van het zedelijk handelen uitsluit.

⁴⁾ *Eth. Nic.* 1144b17-21.

⁵⁾ Aristoteles citeert hier Plato, *Prot.* 352c.

niet bestaat; immers niemand (zo meende hij) met inzicht handelt in strijd met het beste, maar hij doet dit alleen uit onwetendheid. Die redenering echter is duidelijk in strijd met de klaarblijkelijke feiten" ¹⁾). Aristoteles is dan ook van mening, dat voor het goede handelen, behalve de kennis van het goede, ook de zelfbeheersing, de *ἐγκράτεια*, nodig is ²⁾). Het bereiken en handhaven van een aretê, een karaktervastheid, die opgevat is als een *μεσότης*, d.w.z. als een in acht nemen van de juiste middenweg, vereist, ter vermindering van excessen, zelfbeheersing. Terwijl wij echter 's mensen wil daarin aan het werk zien, wordt bij Aristoteles die functie weer niet vermeld; het irrationele gehoorzaamt in de mens, die zich beheerst, direct aan de *logos* ³⁾). Er blijft een verschil met Socrates, maar het ontbreken van het begrip 'wil' laat dat niet tot volle klaarheid komen.

Epicurus, wiens uitgangspunt ligt in de deterministische atoomleer van Democritus, permitteerde zich een inbreuk daarop door een spontane afwijking aan te nemen van de atomen in hun val. Hij deed dit echter niet, omdat hij overtuigd was van de wil als een betrekkelijk onafhankelijke functie van betekenis, maar uit de verstandelijke overweging, dat uit een rechte val der atomen in evenwijdige banen de bestaande realiteit niet afleidbaar was. In verband daarmee staat dan ook wel de vrije wil, zoals die bijv. door Lucretius met zoveel woorden gepostuleerd wordt (II, 252–261); maar voor het bezweren van de angst voor de dood en de angst voor de goden wordt in het Epicurisme geen beroep gedaan op een min of meer aparte wilsfunctie, maar getracht die angsten verstandelijk weg te redeneren.

Ook in de Griekse Stoa ten slotte blijft het accent vallen op het intellect. Alles werd verwacht van een overheersen van het emotionele leven door de ratio. Cynici en Stoici sporen wel aan tot zelfbeheersing ⁴⁾), echter ook weer zonder dat de wil daarbij als de eigenlijke drijfkracht zijn plaats krijgt; de hartstochten zijn slechts zolang een gevaar, als men nog onjuist denkt.

Misschien zal men zich nog afvragen, of door de sofistiek, aan

¹⁾ *Eth. Nic.* 1145b 21–28; cf. *Magna Mor.* 1182a 15–23.

²⁾ *Eth. Nic.* 1145a 15vv., 1151b 25vv., 1152a6vv. Bij de Xenophontische Socrates staat de *ἐγκράτεια* natuurlijk hoog in ere (*Mem.* I, c. 5; II, c. 1; IV, c. 5). Een ander woord, dat voor zelfbeheersing kan staan, nl. *σαφροσύνη*, toont reeds door zijn etymologie, dat voor de Grieken de intellectuele activiteit de factor was, waarop het aankwam.

³⁾ *Eth. Nic.* 1102b, 1168b 34v. In 1151a 29vv, houdt de *ἐγκρατής* vast aan zijn *προαίρεσις*, maar er staat niet, dat hij vasthoudend is door, dank zij, of krachtens die *προαίρεσις*. Daarom kan men ook hier dat woord niet gelijk stellen met 'wil'; het is 'keuze' (van mogelijkheden) of 'voorkeur', resulterend in *φρόνησις*.

⁴⁾ Pohl., *Stoa*, I, 125v.

wier kritische aandacht voor de mens en zijn samenleving zo weinig ontsnapt is, de wil als ethisch functie-begrip niet is ontdekt en naar voren gebracht. Bij nader inzicht echter is het niet zo vreemd, dat dit niet is gebeurd; de sofistiek immers was veel meer een scherpzinnig denkspel, dan dat zij uit een diep-ernstige behoefte van de gehele mens gezocht zou hebben naar zedelijke verantwoording en de daarbij optredende functies. In de debatten over physis en nomos (natuurrecht, en gewoonte- of in wetten vervat recht) legde zij wel een sterke nadruk op de „Wille zur Macht” en op de „Herrenmoral” — termen, waarbij we aan de Platonische Callicles en Thrasymachus als voorlopers van Nietzsche denken —, maar wat Heinemann noemt „die von der ionischen Naturphilosophie und besonders von der Medizin gewonnene und von der Sophistik verbreitete Einsicht der Normhaftigkeit der Physis”¹⁾, was al evenmin als de algemene relativering der zedelijke normen²⁾, of het amoralisme (c.q. immoralisme), dat door Thucydides al zo drastisch in het licht werd gesteld, bevorderlijk voor de conceptie van een ethisch wilsbegrip. Wel werd, gelijk ook reeds het vroegere Ionische denken, nu de sofistiek in Athene geconfronteerd met ernstige ethische vraagstellingen; en nadat dit dieper reikend en vruchtbaar contact sinds Socrates had plaats gevonden, was ons ethisch wilsbegrip, zo zagen we, nog het dichtst benaderd in het Platonische thumoeides, en, in mindere mate, in de Aristotelische prohairesis. In de ogen der Grieken echter was de mens, dat animal rationale, nog niet iemand, die zich als zedelijk wezen door de wil, althans in de vormen waarin wij deze ter sprake brengen, evenzeer van het dier onderscheidde, als hij het als denkend wezen deed door de logos. Zij verwachtten, vóór de hellenistische tijd tenminste, het werk dat in onze ogen uitgaat van de wil, in de allereerste plaats van de logos zelf.

¹⁾ F. Heinemann, *Nomos und Physis* (1945), 125. Hij wijst er in n. 42 op, dat de sofistiek ook de ‘ongeschreven wetten’ van een nog lang gerespecteerde traditie bestreed. Cf. Dodds ad Eur. *Bacch.* 890-6.

²⁾ Protagoras’ relativisme betrof, wat hem aangaat althans, speciaal de kennis-theorie, maar had, wat anderen betreft, zijn consequenties ook in ethisch opzicht. Hij voor zich had, gezien de mythe uit Plato’s *Protagoras*, zeker geen minachting voor de ongeschreven moraal der traditie en de ethische eisen ener gezonde samenleving; maar er zijn geen aanwijzingen, dat hij een uitgesproken ethische persoonlijkheid zou zijn geweest. Anders zou ook zijn eigen homo-mensura-leer hem wel in een dwingender problematiek hebben gedreven, gelijk zij het Plato deed.

OP ZOEK NAAR EEN VERKLARING

De vraag doet zich nu voor, of wij ook iets ter verklaring van het merkwaardige verschijnsel dat ons bezighoudt kunnen vinden, ook al is het slechts tastenderwijs, want een geheel bevredigende verklaring, die geen vragen omtrent deze kwestie meer open zou laten, zal ik zeker niet kunnen voorleggen. Ik zal tevreden moeten zijn, wanneer men aan het eind van deze poging het wat meer begrijpelijk is gaan vinden, dat de Griekse ethiek het zonder onze wilskonceptie heeft gesteld ¹⁾. In elk geval zullen wij ons niet met de dooddoener van de kwestie afmaken, dat de Grieken nu eenmaal meer esthetisch en intellectueel waren aangelegd, en dat het dus niet meer dan natuurlijk is, dat de bij uitstek ethische functie van de wil weinig aandacht van hen kreeg. Niet, dat dit een zinloze opmerking is; integendeel, maar het is te oppervlakkig en te simplistisch gezien. Het is waar, dat, waar het verstand veel doet, de wil niet zo gauw en niet zo krachtig in actie behoeft te komen, en ook minder aandacht zal trekken ²⁾; maar degenen bij wie de wil primair werd, Augustinus bijv., deden verstandelijk voor de Griekse denkers niet onder.

Natuurlijk kan er geen sprake van zijn, dat in het leven der Grieken, evenals bij andere volken, de wil niet een factor van grote betekenis zou zijn geweest. In Heracles en andere figuren uit hun mythologie was ook de eigen wilskracht van het Griekse volk reeds geprojecteerd. Met enig recht kan men het aannemelijk achten, dat bij de praktische Romeinen, die een groot organisatorisch talent hadden en stichters werden van een wereldrijk, de wil, vooral als „Planwille”, in het algemeen sterker functioneerde dan bij de van nature bewegelijkere, meer labiele Grieken, die uitmuntten in kunst en wijsbegeerte, en bij wie de „Wille zum Sein” sterker was. Daar staat dan echter weer tegenover, dat juist hun meer bespiegelende aard en intellectuele begaafdheid zouden doen verwachten, dat, waar zij zich bezighielden met ethische theorie — en die is immers ons eigenlijke onderwerp, niet de praktische moraal —, de wil niet

¹⁾ Van Groningen (*Grec*, 113) geeft een illustratieve parallel door te wijzen op het verschijnsel, dat verschillende volken op verschillende wijze het kleurenspectrum analyseren, en sommige bijv. tussen rood en geel het oranje niet noemen, dat bij andere daarin een vaste plaats heeft. Dit is niet te verklaren uit kleurenblindheid, maar uit een verschillende optische analyse. Evenzo kan ogenschijnlijke blindheid voor de wil gevolg zijn van een verschil in analyse der psychische functies. De parallel is van belang, hoewel, dunkt me, de wil in de psychische reeks een belangrijker plaats inneemt dan het oranje in het kleurengamma; maar dit is alleen een graadueel verschil en geen principieel bezwaar.

²⁾ Vgl. Welck, *Pol.* 134v.

zozeer aan hun toch waarlijk scherp observerende en analyserende denkers zou zijn ontsnapt. Socrates zelf was een voorbeeld van grote wilskracht. In de politieke geschiedenis echter, waar de wil zich als een naar buiten gericht, doelbewust streven naar macht laat gelden, zal men meer voorbeelden bij de Romeinen kunnen vinden, en stonden die (bijv. in de geschiedschrijving) ook meer in ere dan bij de Grieken; maar ook bij dezen ontbraken zij natuurlijk niet. Wenden we ons naar de levensuitbeelding die het toneel te zien gaf, dan ontmoeten we daar, in het bijzonder bij Sophocles, figuren van een sterke, de gehele mens bezielende wil. Antigone's wil bijv. is zowel innerlijke gezindheid als rechtlijnig doorzettend streven, en bovendien wat Wellek noemt "Wille zum Sein", „Personwille" of „Formwille". Zij heeft om zo te zeggen zichzelf gekozen, zoals zij zichzelf wil, en blijft daaraan trouw. Hoe belangrijk de wil bij deze tragische figuren is, komt bijzonder duidelijk aan het licht, wanneer we ons afvragen, waarom Oedipus' tragiek nog zoveel verscheurender is dan die van Antigone. Zij doet wat haar wil is, wat zij welbewust verkozen heeft te doen, en wat bovendien in overeenstemming is met de grondwet van ons menselijk bestaan, of met de wil der goden. Er zijn sterke banden heel gebleven, en zij kan haar zelfrespect tot in haar diepste beproeving bewaren; haar dood is tevens haar laatste zelfbevestiging; zij is een figuur uit één stuk. Maar Oedipus? Hij heeft, als hij het ontdekt, al onherroepelijk gedaan, hijzelf, wat hij niét wilde, wat volkomen in strijd is met zijn innerlijke gezindheid, met zijn meest volhardend streven, met zijn "Wille zum Sein", en met de ongeschreven eisen van de samenleving, die hem als een voor goed gebrandmerkte uitstoot. Het bewustzijn van zijn daden zou hij willen wegrukken uit zichzelf, want het verscheurt zijn persoonlijkheid tot in zijn binnenste diepte. Waar kan hij nog de vrijheid vinden voor dat trotse zelfrespect, dat hem eigen was? Het enige restje, waaraan hij zich met al zijn wilskracht vastklampt, krampachtig en vertwijfeld, bestaat hierin, dat alleen hij, Oedipus, dit, zijn persoonlijk, door lot en god beschikt niet-zijn en toch-er-zijn, kan dragen, dat hij en zijn leed nu verder op elkaar zijn aangewezen, ergens in het duister en eenzaam, als op zijn Cithaeron:

. τὰ μὰ γὰρ κατὰ
οὐδεὶς οἶός τε πλὴν ἐμοῦ φέρειν βροτῶν ¹⁾.

Maar hij had zichzelf anders gewild! In deze figuren blijkt hun „Wille zum Sein" onbewust al in actieve dienst van een geweten dat waakt over de eenheid van de menselijke persoonlijkheid ²⁾.

¹⁾ *Oed. R.* 1414v.: Want geen mens kan mijn ramspoed dragen dan ik alleen.

²⁾ Zie Bonh., *Eth.* 188.

Hoe belangrijk is in feite het wilsleven dezer dramatis personae! En het geldt niet slechts voor de genoemden; men denke bijv. ook aan Aias, Electra, Philoctetes. In de beschouwingen evenwel van Griekse denkers over het drama, in Aristoteles' poëtiëk bijv., zal men de wil niet vermeld vinden als een essentiële factor. Maurice Croiset daarentegen baseert zijn hele beschouwing van Sophocles op het conflict tussen menselijke en goddelijke wil. Door de dichter zelf is het meer gezien als een conflict tussen goddelijk weten en menselijke waan ¹⁾, zodat ook hier de neiging der Grieken om het intellectuele als doorslaggevend te beschouwen zich laat gelden. In feite echter berustte en berust de heroische levenshouding voor een groot deel op de functie van de wil. Ook van goede wil jegens de medemens vinden we voorbeelden, al wordt het geen naastenliefde in christelijke zin. Ik denk bijv. aan Odysseus in de *Aias*, aan Neoptolemus tegenover Philoctetes, en aan Theseus tegenover Oedipus in *Colonus* ²⁾; en verder aan de humane gezindheid ten aanzien van het lot der slaven, die wij bij Euripides vinden ³⁾.

Wij zagen dus, dat de wil krachtig functioneerde, als „Planwille”, als „Wille zum Sein”, als innerlijke gezindheid ook al wel, maar dat desondanks nergens een ethisch wilsbegrip was geformuleerd, dat zich met het onze zou dekken ⁴⁾. Wel komt de behoefte aan een dergelijk begrip langzamerhand aan het licht. Xenophanes' bede τὰ δίκαια δύνασθαι πρήσσειν (de kracht te hebben te doen wat goed is en rechtvaardig) was al een bede om wilskracht van een man, wiens inzicht in het goede, naar hij merkte, niet altijd voldoende was om het ook te doen. En Plato, zagen we, was reeds veel dichter tot de bewustmaking en formulering van bedoeld begrip genaderd. Willen we echter verder komen, dan moeten we nu, lijkt me, de historische ontwikkeling volgen, en zien, waar en wanneer een begrip 'wil' duidelijk de plaats is gaan innemen, die daaraan in latere ethiek over het algemeen is toegekend. Dit nu is duidelijk het geval bij Seneca, en later nog nadrukkelijker bij Augustinus; maar dit sluit geenszins uit, dat mogelijkerwijze reeds vroeger, wel-

¹⁾ Opst., *Soph. a. Gr. Pess.* passim (Index s.v. delusion, in Ned. uitg. s.v. waan); Hans Diller, *Göttliches und menschliches Wissen bei Sophocles.*

²⁾ Vriendschap, als tussen Theseus en Heracles bij Euripides, kwam natuurlijk veel voor, maar daarom gaat het hier niet. — Het besef, dat het op de innerlijke gezindheid van een enkel mens kan aankomen, is *Oed. Col.* 498v. uitgesproken.

³⁾ *Ion* 854-6, *Hel.* 730v., fr. 511, 531.

⁴⁾ Iets dergelijks doet zich voor in het Oude Testament, waar, gelet op de inhoud of existentieel gesproken, het geweten een belangrijke plaats inneemt, maar waar een woord voor geweten in het Hebreeuws ontbreekt; in plaats daarvan vindt men soms 'hart', 'gedachten' of iets dergelijks; de *Septuaginta* geeft eenmaal *συνείδησις*, maar de plaats (*Sap. Sal.* XVII, 11) is laat, en staat waarschijnlijk onder stoische invloed; zie hiervoor Stelz., *Bezieh.* 194-8.

licht toch nog bij de Grieken zelf, het intellectualisme door de conceptie van de wil doorkruist was. Laat ons echter eerst naar het duidelijker beeld kijken, dat de Romeinen ons te zien geven.

Bruno Snell heeft erop gewezen, dat de wil als gezindheid van het hart het eerst door Catullus, „etwas tapsig und unbeholfen”, onder woorden is gebracht, toen hij Clodia had moeten leren verachten, maar ontdekte dat daarmee toch zijn liefde voor haar niet voorbij was, en deze dus niet alleen een „amare”, maar ook een „bene velle” was geweest, dat hij niet geheel van zich af kan schudden ¹⁾. De plaats bij Lucretius, waar „voluntas” een praegnante betekenis heeft, kwam reeds even ter sprake (bl. 20). Cicero gaat dan het woord „benevolentia” gebruiken voor het Griekse eunoia, waarbij het typerend is, dat in de Griekse term de stam van een woord voor verstand, begrip, denken zit, terwijl die in het Latijn is vervangen door die van een woord voor willen. „Voluntas” staat bij Cicero nu eens voor het Griekse boulésis ²⁾, dan weer voor dianoia of ook voor prohairesis, maar wij weten vaak niet precies, wat in zijn Griekse bron stond. Soms voegt hij, blijkbaar om die bron nauwkeuriger te benaderen, „iudicium” of „mens” aan „voluntas” toe. Pas bij Seneca echter wordt „voluntas” van fundamentele betekenis voor de ethiek. We zien de wil dan ook duidelijk optreden in de vormen die we als de voornaamste varianten van ons ethisch wilsbegrip hebben beschreven. Pohlenz, die Seneca's wilsopvatting vooral in zijn boek over de Stoa behandelt ³⁾, schrijft daar: „Der entscheidende Faktor bei der Selbsterziehung ist aber für Seneca der Wille. Das ist ganz unhellenisches Empfinden, das erst er in die Stoa hineinträgt. . . . Quid tibi opus est, ut bonus sis? velle (ep. 80, 4) ⁴⁾. Sowenig wie das Gewissen ordnet Seneca den Willen in ein psychologisches System ein. . . . Niemand kann sagen, welches der Ursprung seines Wollens ist”” (ep. 37, 5). Jedenfalls

¹⁾ Snell, *Neun. T.* 20v. Catullus, c. 72, 3; c. 85. Men zie ook c. 87, 7v., en voor de hele stemming c. 76. Snell overdrijft de betekenis van het hele geval wel wat, en, als hij schrijft: „das, was Catull da an sich entdeckte, hatte vorher kein Mensch an sich selber gesehen, weder ein Grieche noch ein Römer”, vraagt men zich af, hoe hij dat weet. Ik geloof er trouwens ook niets van; het enige, wat wij weten kunnen, is, dat het in de ons gebleven litteratuur nog niet zo tot uitdrukking was gebracht.

²⁾ De duidelijkste plaats hiervoor is *Tusc.* IV, 12 („voluntas, quae quid cum ratione desiderat”), vgl. hierboven bl. 13, n.2. Men zie voorts Pohl., *Stoa* I, 274, en de plaatsen die hij in de noten daarbij noemt (II, 139v.) Hij constateert overigens, dat een afzonderlijk onderzoek naar de betekenis van het willen in Cicero's ethiek dringend nodig is. Maar Cicero lijkt mij er niet de man naar om op de wil een sterk en persoonlijk accent te hebben gelegd. In de fr. van Panaetius (ed. Modestus van Straaten), Cicero's voornaamste in aanmerking komende bron, vind ik niets dat voor deze kwestie van belang zou zijn.

³⁾ I, 319v., en de noten daarbij in II, 159. Zie ook Wilh.-H., *Pecc.*, 34-36.

⁴⁾ Cf. *Ep.* 20, 5; 71, 36.

ist er niet Sache des Intellekts: velle non discitur¹⁾). Der Wille zum Guten komt aus den Tiefen der Seele, und es bedarf angestregter Arbeit, damit er zur Klarheit über das Ziel führt und zur guten Gesinnung wird. Er allein genügt auch nicht; nur durch das Wissen vom Guten wird das höchste, reine Wollen möglich²⁾). Aber praktisch drängt sich der Wille sogar vor das Wissen vor, und die Mahnung wird zum Appell an die Willenskraft. . . . Die alte Stoa schied die Menschen in Weise und Nichtwisser; bei Seneca tritt daneben der Gegensatz des guten und des bösen Willens auf. . . . Mit dieser Würdigung des Willens hat der Römer eine Bresche in den altstoischen Intellektualismus gelegt." In dit alles betwijfel ik alleen de juistheid van de opmerking, dat Seneca de eerste zou zijn geweest om bij de zelfopvoeding de wil als de beslissende factor te beschouwen. Waarom ik dat betwijfel, zal straks blijken (blz. 29-31). Voorlopig vestig ik er alleen even de aandacht op, hoe nauw de samenhang geworden is tussen dit begrip 'wil' en het begrip 'geweten', dat bij Seneca eveneens veelvuldig voorkomt³⁾.

Oppervlakkig gezien zou men de indruk kunnen krijgen, dat ook bij Epictetus, die één generatie later leefde dan Seneca, de wil tot een doorslaggevende factor was geworden. Hij zet echter de intellectualistische traditie der Griekse filosofie voort, daar hij weliswaar met zijn prohairesis-opvatting, die voor hem het wezenlijke is bij het conflict tussen goed en kwaad⁴⁾, een schrede heeft gezet, om het met Pohlenz' woorden te zeggen, „auf dem Wege, den Willen als massgebenden Faktor im Leben anzuerkennen", maar „das Wollen wird nur sekundär durch die Vorstellung des Zieles hervorgerufen, das uns unsere Verstandesentscheidung weist. Falsch ist es also, wenn man Prohairesis einfach mit 'Wille' übersetzt; aber auch von Seneca's voluntas ist sie verschieden. Epiktets Ethik ist nicht voluntaristisch; sie ist eine Weiterbildung der sokratischen Grundanschauung"⁵⁾.

Een figuur die in het opzicht dat ons hier interesseert dichter bij Seneca stond dan Epictetus, was zijn tijdgenoot de apostel Paulus. De overeenstemming tussen hen beiden juist in ethisch opzicht heeft, ondanks het diepgaand verschil, dat tussen de heidense en christelijke levenshouding metterdaad bestond, reeds in de oudheid zozeer de aandacht getrokken, dat een, natuurlijk gefingeerde, briefwisseling ontstond tussen Paulus en Seneca⁶⁾. Het duidelijkst blijkt

1) *Ep.* 81, 13.

2) *Ep.* 95, 57. Zie ook J. v. Wageningen, *Seneca's Leven en Moraal*, 19v.

3) Stelz., *Bezieh.* 186vv. 'Conscientia' heeft overigens bij Seneca ook nog wel eens de niet ethische betekenis 'weten' of 'bewustzijn'.

4) *Diatr.* I, 29, 1.

5) Pohl., *Stoa* I, 333v.

6) Ch. Aubertin, *Sénèque et Saint Paul* (1872).

die overeenstemming uit de bijzondere nadruk die zij beiden leggen op dat tweelingpaar begrippen, de wil als innerlijke gezindheid en het geweten ¹⁾. Ook Epictetus' wilsopvatting heeft men wel met die van Paulus vergeleken. Aan Paulus' beroemde woorden *οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω* (het goede dat ik wil doe ik niet, maar het kwade dat ik niet wil, dat doe ik) denken we onwillekeurig, wanneer we bij Epictetus lezen: „Zó handelen, dat al wat God wil men ook wil, en dat al wat God niet wil men ook niet wil” (telkens is *θέλειν* gebruikt) — „Hoe kan dat gebeuren? — Hoe anders dan door de wil Gods” (hier staat *τὰς ὁρμὰς τοῦ θεοῦ*) „en zijn bestuur te beschouwen?” ²⁾ Bij deze woorden van Epictetus ligt, ook in verband met wat men verder ter plaatse leest, een vergelijking met christelijke ethiek voor de hand, maar Epictetus' God is de filosofengod der Stoïcijnen, en niet de „levende God, in wiens handen het schrikkelijk is te vallen” ³⁾; en typisch Grieks is ook dat „beschouwen”, waarbij men toch eigenlijk aan het werkelijke willen niet toekomt.

Ook Epictetus' grote leerling, keizer Marcus Aurelius, brengt ons niet verder op de weg van de wil en naar de nieuwe mogelijkheden, die daar in het verschiet liggen. Wel is hij representatief voor de geestelijke situatie van zijn tijd, in zover in hem de verinnerlijking en verdieping van het persoonlijk gevoels- en gedachtenleven een zo hoge graad hebben bereikt; maar hoewel voor zijn heroische levensaanvaarding wil en geweten factisch belangrijk zijn, draagt toch de in hem wonende godheid, die hij telkens noemt, een overwegend intellectueel karakter, en is ook zijn terminologie zo gekozen ⁴⁾, dat hij evenmin als Epictetus beschouwd kan worden als een schakel in de verbinding tussen de protagonisten van de wil, Seneca en Augustinus.

Laat ons echter, alvorens tot Augustinus over te gaan, een ogenblik terugzien. Wij merkten op, dat in de Hellenistische tijd, en in het bijzonder in de eerste eeuw vóór en de eerste eeuw na Christus, de betekenis van de wil bij verschillende schrijvers, bij de één sterk, bij de ander minder sterk, toenam. In de zogenaamde *koiné*,

¹⁾ Voor de wil bij Paulus vooral *Rom.* VII, 15–20; het woord *θέλημα* herhaaldelijk, van Gods wil bijv. *I Cor.* I, 1 (vgl. *II Cor.* I, 1; *Eph.* I, 1; *Col.* I, 1); *Eph.* VI, 6; *Col.* I, 9; *I Thess.* IV, 3; V, 18. Voor het geweten vooral *Rom.* II, 15, en XIII, 5. Behalve *συνείδησις*, dat twintig maal bij Paulus zelf voorkomt, en in *Handel.* tweemaal (XXIII, 1, en XXIV, 16), beide malen in de mond van Paulus, gebruikt hij naar oud-testamentische traditie met vrijwel dezelfde betekenis ook wel 'hart' (zie *Rom.* II, 14v., en daarbij Kranz, *Gesetz*). Vgl. hierboven bl. 24, n. 4.

²⁾ *Diatr.* IV, 1, 99v. (vert. Hesseling); cf. II, 26, 4.

³⁾ *Hebr.* X, 31; cf. *II Cor.* III, 3.

⁴⁾ Zie III, 12; V, 27; *εὐσυνειδήτωρ* in VI, 30, 4 is de enige plaats, waar de *συνείδησις* 'aan het woord' komt.

de zich steeds meer verbreidende spreektaal van die tijd, was de stam *θελ-*, in (*ἐ*)*θέλω*, *θέλημα*(*θέλησις*), niet alleen meer in gebruik gekomen dan vroeger, maar ook zwaarder van inhoud geworden. Oorspronkelijk duiden deze woorden slechts een bereidheid of bereidwilligheid aan, maar in het *Onze Vader* bijv. (*γενηθήτω τὸ θέλημα σου*, Uw wil geschiede) of op de reeds aangehaalde plaats uit Paulus' brief aan de Romeinen, is iets anders en veel sterkers uitgedrukt dan bereidheid of bereidwilligheid ¹⁾. Merkwaardig is, dat in de *Septuaginta*, waar het werkwoord (*ἐ*)*θέλω* veel voorkomt, het verwante substantief zo zeldzaam is, en, waar het staat, van zo weinig betekenis. Men zou verwacht hebben althans een verbinding als 'Gods wil' daar dikwijls tegen te komen. Trommius geeft voor *θέλημα* of *θέλησις* slechts vijf plaatsen ²⁾, en daaronder voor 'Gods wil' slechts één, en die dan nog in het late boek *Daniël*. Maar dit kan wellicht hieruit worden verklaard, dat in deze verbinding de taak van het substantief wil in het O.T., behalve door het werkwoord, vervuld is door woorden als gebod, wet, almacht, of raadsbesluit ³⁾.

Het naar voren komen van het wilsbegrip in de genoemde tijd is een begrijpelijk resultaat of liever begeleidingsverschijnsel van een ontwikkeling, die eigenlijk al inzette met het verval van de oude Griekse polis. Sinds het laatst van de vierde eeuw was de aandacht van de denkers minder geconcentreerd op de mens als staatsburger dan op het menselijk individu als zodanig. Reeds de Cynische filosoof Diogenes van Sinope had zich kosmopoliet genoemd ⁴⁾. De betrekkelijk vaste verhoudingen, die een vanzelfsprekende band hadden gevormd voor de burgers van de oude polis, waren doorbroken, de traditionele normen al eerder ontwricht. De denkende mens kan zich niet meer als tevoren in zijn wereld thuis voelen, waarin ook hij harmonisch opging, en de voor hem bestemde plaats innam ⁵⁾. De spanningen worden groter tussen hem en zijn eveneens geestelijk en moreel onthuisde medemensen, maar daarmee ook de mogelijkheid de betekenis van de wil te ontdekken. De vraag is niet langer: „Hoe kom ik tot juiste en onbetwistbare kennis?“, een vraag gesteld mede in het vertrouwen dat uit die kennis het juiste gedrag in de samenleving vanzelf zou voortvloeien, maar: „Hoe moet ik leven?“, de ethische vraag, gesteld in het door nood en

¹⁾ *Rom.* IX, 19 staat met gelijke kracht *βούλημα*, dat gewoonlijk 'bedoeling' betekent (vgl. *Handel.* XXVII, 43).

²⁾ Met de meeste kracht II *Kron.* XV, 15; elders meer 'wens' of 'verlangen'.

³⁾ Vgl. N.T., *Rom.* II, 17v. Ik vind *θέλημα* voor Gods wil ook nog *Septuag.*, *Ps.* XXXIX (in onze bijbel XL), 9, en daar duidelijk als equivalent van wet.

⁴⁾ *Diog. L.*, VI, 63.

⁵⁾ Vgl. Bultm., *Lichtsymb.*, 23v.; Stenz., *Metaph.*, 186vv.

moeiten gerijpte besef, dat die kennis, zo al bereikbaar, daarop geen bevredigend antwoord vermag te geven. De ethiek maakt zich nu meer en meer los van logica, fysica en metafysica, en gaat zich zelfstandig ontwikkelen, tot de wil als innerlijke gezindheid van de individuele mens haar kernbegrip wordt. „Il n'y a plus", zoals Bréhier het zegt, „parmi ces philosophes d'utopistes voulant réformer la cité; il n'y a plus que des directeurs de conscience ¹⁾ qui cherchent à faire voir que les conditions du bonheur sont pour chacun dans une disposition intérieure de la volonté qui est indépendante de toute doctrine, sinon de cette croyance même que la disposition intérieure de la volonté suffit au bonheur" ²⁾). Kunnen we nu misschien na deze korte beschouwing van meer algemene, maar nog enigszins vage aard, wat precieser aanwijzen, vanwaar Paulus en vooral Seneca hun praegnante, meer dynamische wilsopvatting hadden, en hoe het komt, dat juist bij hen die wil als een zo belangrijke factor *expressis verbis* erkend is?

Het zal ons wel niet lukken aan te wijzen, wie de ontdekker, de *πρωτος εὐρετης*, van de wil geweest is; het is trouwens ook zeer goed mogelijk, dat het scherper en bewust onderscheiden van dat begrip geleidelijk heeft plaats gehad, en niet één bepaalde persoon daarvoor aansprakelijk was. Hoe dit zij, wel meen ik het zeer waarschijnlijk te mogen noemen, dat zowel Paulus als Seneca hun wilsbegrip hadden ontleend aan de zogenaamde cynisch-stoische diatribê. Dit was een vorm van volksrede, die min of meer het midden hield tussen een filosofische verhandeling en een vermanende preek, in het openbaar gehouden, voor iedere belangstellende die over een niet al te elementaire ontwikkeling beschikte begrijpelijk, en blijkens haar verbreiding in de Hellenistische tijd voorzien in een in brede kringen gevoelde behoefte. Men neemt tegenwoordig aan, dat Paulus zijn kennis van de Griekse wijsbegeerte niet aan persoonlijke bestudering daarvan dankte, maar langs indirecte weg had verkregen. Waarschijnlijk hoorde hij in de straten van Tarsus al eens of meermalen een toespraak als hierboven beschreven. Gelijk nu Paulus het begrip 'geweten', al wijzigde hij de betekenis ervan in speciaal christelijke zin, en ook de 'ongeschreven wet van het hart' (*Rom.* II, 15) waarschijnlijk kende uit die cynisch-stoische diatribê ³⁾, zo zal hij vermoedelijk ook het verwante begrip

¹⁾ *Συνείδησις* (Lat. conscientia, Ned. ge-weten) kreeg ook pas in de Hellenistische tijd onze ethische betekenis; het eerst was het voorgekomen bij Democritus. (fr. 297, D.), maar nog als 'zich-van-iets-bewust-zijn'. Voor deze dingen zie men Fr. Zucker, *Syneidesis-Conscientia*, 4, en Stelz., *Bezieh.*, 186-216.

²⁾ Emile Bréhier, *Quelques aspects de la morale grecque* (Revue des cours et des conférences, 37e année, Ire série, 1936, 385-392), 386.

³⁾ Zie hierboven 27, n. 1, en 28, n. 4; speciaal Stelz., *Bezieh.* 199, 201, 212v.

'wil' in zijn ethisch geladen betekenis daar zijn tegengekomen, niet dus bij de 'high-brows' der intelligentsia, maar bij die meer eenvoudige volksredenaars of -predikers, die zich onmiddellijk tot de gewone man in zijn dagelijks leven richtten ¹⁾. Daar werden geen verheven bespiegelingen gehouden of moeilijk te volgen gedachtegangen doorlopen, maar men trachtte met een vermanend woord op de man af en met verwijzing naar op de verbeelding werkende figuren, als Heracles (op de tweesprong), Odysseus, Socrates ²⁾ en Diogenes, het uithoudingsvermogen, het geduld, en de tevredenheid met het eenvoudige te wekken, ter ondersteuning bij de vele moeilijkheden, die in een verwarde en verarmde wereld iedere dag voor ieder mens bracht. Dat bij het protreptisch karakter van deze diatribê de wil een vaak gebruikte hefboom geweest is, ligt voor de hand. Ook het vroege Christendom wilde de eenvoudigen bereiken, en werkte niet in de eerste plaats op het verstand, maar op het gemoedsleven, op 's mensen inborst. Paulus had de *ontvankelijkheid* voor de begrippen 'wil' en 'geweten' bovendien uit zijn Joodse cultuur en de dynamische traditie van het Oude Testament meegebracht ³⁾. Rudolf Bultmann schrijft als resultaat van zijn onderzoek naar Paulus' stijl: „Die Predigt des Paulus hat sich zum Teil in ähnlichen Ausdrucksformen bewegt wie die Predigt der kyn-stoischen Popularphilosophen, wie die Diatribe”. En even verder: „Die Ähnlichkeit der Ausdrucksweise beruht auf der Abhängigkeit des Paulus von der Diatribe” ⁴⁾.

De Stoa verenigde van haar oorsprong af Semietische en Griekse traditie. Komen we nu tot Seneca (zelf geen toonbeeld van wilskracht!), en stellen we de vraag, of ook hij invloed — hetzij direct, hetzij indirect, dat doet hier niet ter zake — van de cynisch-stoische diatribê heeft ondergaan, dan moeten we die vraag ongetwijfeld bevestigend beantwoorden. Wendland had alle reden te schrijven: „Der Grundton und die hervorstechende Farbe der gesamten Schriftstellerei des Philosophen Seneca ist der Diatribenstil” ⁵⁾. Het vermanend karakter van die diatribê, en het feit, dat zowel Paulus als Seneca, beiden daarvan afhankelijk, een zo voordien ongekend belangrijke plaats aan wil en geweten toekenden, maken het toch wel zeer waarschijnlijk, dat de herkomst van het in ethische zin praegnante gebruik dier in dezelfde tijd zich

¹⁾ Wendl., *H.-R. Kult.*, 39, vv. Vgl. I *Cor.*, c. 1 en 2.

²⁾ Niet de denker Socrates, de man van de paradox „deugd is kennis”, maar Socrates gezien als zedelijke persoonlijkheid, als de man van zelfbeheersing en karaktervastheid in zijn dagelijks leven, waardoor hij ook voor de eenvoudigsten als voorbeeld kon dienen.

³⁾ Zie echter hierboven 24, n. 4; 27 en 28.

⁴⁾ *Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, 107v.

⁵⁾ Wendl., *H.-R. Kult.* 42; vgl. Id., *Die urchristlichen Literaturformen*, 291 met n. 1 s. fin.

sterk verbreidende begrippen in de diatribê te zoeken is. Of Seneca ook door zijn Spaanse afkomst iets meer gepre-disponeerd was om de weg naar de wil in te slaan dan de Grieken, is moeilijk uit te maken; maar wel moet nog een andere factor genoemd worden, n.l. de met spanningen geladen omgeving in het Rome van Claudius, onder wie hij door toedoen van Messalina naar Corsica werd verbannen, en van Nero, door wie hij ten slotte in de dood werd gedreven. Daar heerste, anders dan in de omgeving der grote Griekse theoretici (Akademie, Lyceum, en dergel.), een sfeer gunstig om aan het begrip 'wil' dat bijzondere accent te verlenen waarmee Seneca het zo dikwijls gebruikt. Bovendien „moet hij” — iets waarop van bevriende zijde mijn aandacht gevestigd wordt — „aan zichzelf hebben ervaren, hoe moeilijk de morele eis en het praktische leven (vooral *zijn* praktische leven) in overeenstemming te brengen waren, en moet hij mutatis mutandis beseft hebben, dat hij het goede dat hij wilde, niet deed. . . . Seneca, die harmonie en vrede zocht in de wijsbegeerte, speciaal ook in de ethiek, juist vanwege de conflicten in de praktijk”.

Met betrekking op Seneca moet nu nog een laatste vraag gesteld en beantwoord worden, n.l. of de grote Posidonius, die meermalen door Seneca genoemd, gevolgd en bestreden is, misschien ook zijn voluntarisme heeft beïnvloed. Wij kennen te weinig met zekerheid uit Posidonius' omvangrijk oeuvre om op deze vraag een definitief antwoord te kunnen geven. Karl Reinhardt toont ons een Posidonius, die, het oude intellectualisme en het statisch rationalisme der vroege Stoa doorbrekend, meer vitalist en „Dynamiker” was. Posidonius' *λογικὴ δύναμις* (dynamische geestkracht) slaat een brug tussen *φύσις* (natuur) en *λόγος* (denken), en de nadruk ligt „auf der Kraft, auf dem Lebendig-Wirksamen”, die de kosmos, die als organisme gezien en gevoeld wordt, doordringt en bijeenhoudt. Ofschoon Reinhardt naast de wil der niet-rationele krachten en in onderscheid daarvan de volgens hem in de logos werkende wil een intellectuele wil noemt, laat zijn verdere uiteenzetting de indruk na, dat de door hem bedoelde, voor Posidonius' opvatting typerende wil toch vooral de 'vis vitalis' is, zeer dicht komend bij een biologisch-pantheïstisch op te vatten *ὄρμη*¹⁾. Ik heb dan ook niet kunnen ontdekken, dat Posidonius een wilsopvatting zou hebben geïntroduceerd, waaraan in de ethiek naast denken en gevoelsleven de ons bekende derde plaats zou zijn toegewezen. Toch ging zijn denken wel in een richting, waarin het in de door ons bedoelde zin stimulerend kon werken. Hij had, hoewel Stoïcus, onder invloed van de Platonische psychologie de betekenis

¹⁾ Reinh., *Pos.* 11.

ook voor de ethiek van het irrationele in de mens in elk geval erkend. Of nu de cynisch-stoische diatribê door hem beïnvloed is, is moeilijk na te gaan, te meer omdat uit de tijd van Posidonius, haar middenperiode, niets naders over haar bekend is. Dat Seneca's wilsopvatting onder zijn invloed zou staan, heb ik niet kunnen vinden, noch bij Seneca zelf, noch in desbetreffende litteratuur ¹⁾. Gezien de genoemde vitalistische opvatting lijkt het niet waarschijnlijk, en blijft het er dan bij, dat Seneca voor zijn voluntarisme deels afhankelijk was van de cynisch-stoische diatribê, deels zelf verantwoordelijk.

De machtige figuur die nu, zoals reeds even aangeduid, moet worden genoemd, in wie enerzijds de invloed van de Griekse wijsbegeerte (Platonisme en Neo-platonisme) en, wat het wilsbegrip betreft, speciaal die van Seneca, anderzijds de invloed van de Bijbel en, vooral ook weer wat de wil betreft, speciaal die van Paulus, tesamen kwamen, en verder vrucht gingen dragen, was Augustinus, evenzeer erfgenaam van het autonome denken der oudheid als heraut van de middeleeuwse theocratie.

Het schijnt mij toe, dat er in het Nieuwe Testament in hoofdzaak drie uitgangspunten zijn, waarbij de christelijke ethiek in verband met de wil kon aanknopen, en dat ook inderdaad gedaan heeft; en wel in de eerste plaats de *Bergrede*, waarin de mens in het algemeen en in bijzonderheden wordt vermaand zijn eigen wil prijs te geven, en zich vol vertrouwen over te geven aan Gods wil ²⁾. Het „Uw wil geschiede” van het *Onze Vader* krijgt dan later zijn machtige echo en daadwerkelijke, persoonlijke bevestiging in het grote voorbeeld van Gethsémané („doch niet gelijk ik wil, maar gelijk Gij wilt”, en even verder: „Uw wil geschiede”).

Een tweede uitgangspunt, trouwens ook in de *Bergrede* niet ontbrekend, ligt in het zogenaamde dubbele gebod van *Marc. XII*, 28–31, en *Matth. XXII*, 37–39: „Gij zult den Heere, uwen God liefhebben met geheel uw hart en met geheel uw ziel en met geheel uw verstand. Dit is het grote en eerste gebod. Een tweede, daaraan gelijk, is: Gij zult uwen naaste liefhebben als uzelve.” En dit gebod, dat der agapê (caritas), is ons verder goed bekend uit Paulus (*Rom. VIII*, 28–39; *I Cor. VIII*, 1–4, XIII), uit het *Johannes-evangelie* (XV, 9vv.), en uit de eerste *Brief van Johannes* (III, 11–18, IV, 7–21). Er is hier sprake van de wil als innerlijke gezindheid, van de drang van het hart, ook van zelfovergave aan Gods gebod, maar minder in de zin van de oud-testamentische gehoor-

¹⁾ Wendl., *H.-R. Kult.*; Heinemann, *Poseidonios' Metaphysische Schriften I* (1921); Reinh., *Pos.*; id., *Kosmos und Sympathie* (1926); S. Blankert, *Seneca (Ep. 90) over natuur en cultuur en Posidonius als zijn bron* (1941).

²⁾ Bultm., *Urchr.* 79; vgl. *Joh. VI*, 38–40.

zaamheid van Israël¹⁾, dan wel als ook zelf-gewild en alles achter zich latend antwoord op Gods Liefde, in Christus aan alle mensen, en aan ieder mens persoonlijk, geopenbaard.

In de derde plaats vinden we nog een belangrijk uitgangspunt in Paulus' *Brief aan de Romeinen*, speciaal in de reeds geciteerde plaats over het conflict tussen het willen en het doen van het goede. Het komt op deze wil geweldig aan, die in onze wereld, waar de onmiddellijke verhouding tot God sinds Adams val verbroken is en niet hersteld, door een kloof gescheiden is van de daad; neen, erger nog, waar de wil zelf geperverteerd is, en, volgens orthodoxe opvatting althans, niet tot het werkelijk willen van het goede en niets dan dat, in staat geacht moet worden²⁾. Nader hierop in te gaan zou betekenen de strijd tussen Augustinus en Pelagius over de vraag of het voor de mens mogelijk is uit zichzelf het goede te doen, en die tussen Luther en Erasmus over gebondenheid of vrijheid van de wil ter sprake te brengen, conflicten die vanuit hun eigen tijd moeten worden begrepen³⁾, en die mij zouden brengen op het terrein van de theologische dogmatiek, waar ik mij allerm minst thuis voel, in plaats van op dat der ethiek, waar wij ons bevinden. Maar zoveel is duidelijk, dat in Paulus' ontboezeming over wil en daad een ethisch conflict van grote dynamische beweging en verre draagwijdte onder woorden is gebracht.

Met het dubbele gebod voor ogen komen we tot Augustinus; want juist daarbij heeft deze aangeknoopt⁴⁾. Een hoe nauwe betrekking hij legt tussen dat gebod en de wil, die bij hem in alle gemoedsbewegingen centraal is en voor het gehele psychische leven van primaire betekenis is geworden, blijkt bijv., waar hij in *De Civitate Dei* schrijft: „Cuius propositum est amare Deum et non secundum hominem, sed secundum Deum amare proximum, sicut etiam se ipsum, procul dubio propter hunc amorem dicitur voluntatis bonae”⁵⁾. Het zou zeker interessant zijn, wanneer iemand, daartoe meer bevoegd dan ik, zou nagaan, hoe sinds Clemens het begrip 'wil' langzamerhand al van meer gewicht was geworden, en hoe vooral in gnosis en bij Tertullianus de verhouding tussen intellect en wil telkens aan de orde kwam; wij behoeven hier echter deze zijpaden niet in te slaan⁶⁾, en constateren slechts, dat bij Augustinus

1) Vgl. *Deuter.* VI, 5; *Levit.* XIX, 18. — Barth, *Röm.*, 436–439.

2) Bultm., *Urchr.* 161, 201v.

3) Brunn., *Mensch.* 259v.

4) *Ep.* 137 (aan Volusianus); *Enchir.* 121; *De catech. rud.* 55: 15; *In Joh. Ev. Tract.* 17, 8.

5) XIV, c. 7, cf. c. 6. Augustinus zou zelfs, als hij kon, de sexualiteit vrij willen maken van de libido en onderwerpen aan de wil: *Civ. Dei.* XIV, c. 15v.

6) In *De Anima* blijkt Tertullianus overtuigd van een van nature gegeven vrije menselijke wil (*arbitrium* of *liberum arbitrium*, τὸ αὐτεξουσίον); in

de wil, volgens hem een spontane en zelfstandige functie van de ziel, het primaat heeft verworven boven het intellect. Het verband tussen ethiek en religie ontbrak weliswaar bij de Grieken niet — men denke slechts aan het begrip 'hybris', aan Hesiodus' opvatting van het recht, en aan hen die daarop voortbouwden — maar in het Christendom werd dat verband, ook in aansluiting bij oud-testamentische gedachten, veel nauwer en inniger. Augustinus, aanvankelijk ook onder invloed van Seneca, gaat nog verder dan hij, en breekt met alle intellectualisme in de ethiek. Het enige belangrijke is, of men het goede met geheel zijn hart wil of niet ¹⁾). De vertwijfeling, voortspruitend uit het half willen, half niet-willen van het goede, liet Augustinus los, zo vertelt hij ons, toen hij, na zich te hebben bevrijd uit het Manichaeïsme, dat de mens in zijn wil verdeeld hield, niet langer wilde wat *hij* wilde, maar wat God wilde ²⁾). Tegenover de veranderlijkheid van het menselijk willen stelt hij de onveranderlijkheid van Gods wil ³⁾). Bij zijn pogingen de Drieëenheid enigszins begrijpelijk te maken wijst hij op de in de mens daarmee corresponderende analogie van 'zijn', 'weten' en 'willen', die onderscheiden kunnen worden en toch onscheidbaar verenigd zijn ⁴⁾). Het conflict tussen menselijke en goddelijke wil kwam — we zagen het — ook in de Griekse tragedie voor, maar niet als een vanuit een transcendente wereld zo onmiddellijke, persoonlijke en innige bemoeienis van de godheid met de individuele mens, — afgezien nog van het kardinale feit, dat men bij Augustinus Christus niet kan voorbijgaan, met wie alles anders was geworden. Bovendien, wat ons hier vooral aangaat, was het genoemde conflict door de Grieken niet in hun ethiek aan de orde gesteld, gelijk we in het algemeen kunnen opmerken, dat de filosofie er bij hen niet aan toegekomen is om de volle levenswerkelijkheid in de tragedie uitgebeeld op haar eigen wijsgerige wijze te verwerken; pogingen daartoe vindt men pas in het moderne en modernste denken. Voor zover de menselijke wil de wil is van de autonome mens, bestaat bij Augustinus tussen mensenswil en Gods wil dezelfde afstand als tussen roofstaat en godsstaat ⁵⁾). Hij gelooft in een scheppend

c. 20, 5 is een afzonderlijk geschrift daarover aangekondigd, dat *De Fato* heeft geheten, maar verloren is gegaan (zie Waszink ad loc.). De plaatsen voor 'voluntas' vertonen niet die spanning tussen 's mensen wil en Gods wil als bij Augustinus.

¹⁾ *Civ. Dei* XIV, 6. Zie voorts Pohl., *Stoa* I, 457v. met noten in II.

²⁾ *Conf.* VIII, 10vv., (met 11v. vgl. Paulus, *Rom.* VII, 15vv.), 19-22; IX, 1; X, 37; cf. VII, 22; *De Patientia* XI (9) over Job: „In Deo suo mansit immobilis, eius affixus est voluntati quem non posset amittere nisi propria voluntate”. Epictetus, *Diatr.* IV, 1, 98vv., maar Epictetus' godsopvatting is natuurlijk een geheel andere dan die der Christenen.

³⁾ *Conf.* XII, 11.

⁴⁾ *Conf.* XIII, 12, en daarbij Sizoo in zijn *Toelichting*, 271v.

⁵⁾ Augustinus behandelt in *De libero arbitrio* de kwestie van de vrije

ingrijpen van Gods wil, dat in onmiddellijke betrekking komt met het God zoekende hart. Ernst Troeltsch schrijft: „Es ist klar, dass von einem solchen Begriff des höchsten Gutes aus das Böse und das Gute sich nicht mehr auf Sinnlichkeit und Geistigkeit” (Platonisch gesproken: *epithumia* en *logos*) „verteilen können, sondern rein im Willen selbst liegen müssen, je nachdem er sich von der absoluten Liebe ergreifen lässt oder in der Selbstliebe sich ihr verschliesst”¹⁾. Het geschapene ontvalt terstond aan de wereldharmonie, zodra het zich aan Gods wil onttrekt. Het kwaad heet in het *Enchiridion* (*de Fide, Spe, Caritate*) het beroofd zijn van het goede²⁾. God laat volgens Augustinus’ zienswijze de mens nooit geheel los, maar het is de mens die zich met zijn wil van God afkeert, en doordat het kwaad daarin ligt, dat de mens zichzelf van het goede afwendt, is het kwaad niet een zelfstandig iets, als bij de Manichaeërs, maar een *privatio* (*absentia*) *boni*. ’s Mensen wil is verkeerd, voor zover hij niet met Gods wil in overeenstemming is³⁾. Daartoe is echter het geloof in Gods barmhartigheid vereist⁴⁾. Gods wil blijft tegenover de tegenwerking door de menselijke wil almachtig: „*tamquam Dei voluntas superata sit hominum voluntate, et infirmissimis nolendo impediens non potuerit facere potentissimus quod volebat!*”⁵⁾ De grote betekenis door Augustinus aan de wil toegekend, komt ook in helder licht, wanneer we *Enchiridion* 18 vergelijken met de paradox uit Plato’s *Hippias Minor*. In deze dialoog wordt n.l. gesteld, met het voorbeeld van Odysseus als de opzettelijk liegende tegenover Achilles als de uit onwetendheid onwaarheid sprekende, dat, wie met het juiste inzicht uit vrije wil verkeerd handelt, de goede mens is; maar — ik vermeldde het reeds in een voetnoot (1, blz. 18) — er wordt aan de praemisse onmiddellijk toegevoegd: „indien zo iemand bestaat” (376b). Plato neemt hier n.l. met Socrates aan, dat het juiste inzicht verkeerd handelen uitsluit, en ieder verkeerd doen, ook bijv. de leugen, dus een tekort aan kennis verraadt, zodat het zedelijk doel niet een verbeteren en versterken van de wil moet zijn, maar een vermeerderen van kennis; aan de wil wordt voorbijgegaan. Augustinus op zijn beurt ziet al de complicaties verbonden aan de vraag, of de

wil; tot duidelijk resultaat leidt dit echter niet; een korte samenvatting ervan geeft Pohl., *Stoa* I, 459–461. Zie ook *Conf.* VII, 5 met Sizoo’s *Toelichting*.

¹⁾ Troeltsch., *Aug.* 79.

²⁾ „*Privatio boni*”: *Ench.* 11, cf. 23, *Civ. Dei*, XI, c. 9 (fin.), en *Conf.* VII, 18, en daarbij Sizoo, *Toelichting*. Zo had bij Plotinus het donkere en het slechte geen zijnswaarde, maar zijn zij slechts de schaduw van het licht en van het goede.

³⁾ *Ench.* 15, 30.

⁴⁾ *Ench.* 32.

⁵⁾ *Ench.* 97.

rechtvaardige in sommige gevallen misschien zijn toevlucht moet nemen tot een leugen; in het algemeen acht hij de leugen een zonde, maar het maakt een groot verschil, met welke bedoeling en over welk onderwerp gelogen wordt; er zijn gradaties. In elk geval echter erkent hij, anders dan Socrates-Plato in de *Kleine Hippias*, de mogelijkheid, dat iemand willens en wetens („sciens voluntate”) verkeerd handelt, en hecht hij groot gewicht aan de bedoeling, de wil en de gezindheid van het hart; die moeten in de eerste plaats goed zijn ¹⁾.

De geschiedenis wordt niet langer als een gesloten, onontkooembare cirkelgang opgevat, maar zij is in verband met de heilsgeschiedenis niet alleen universeel geworden, en dus niet beperkt tot Griekenland of Rome, maar ook doelgericht ²⁾. Dit impliceert een plan en een wil Gods, een dynamische visie, die open ligt naar de toekomst, en waarvan in den beginne de dynamiek nog werd verhoogd door de verwachting van een naderend wereldgericht. De verovering en plundering van het eens zo machtige Rome door de Gothen, het definitieve einde van de *pax romana*, was in veler ogen een duidelijk teken van die laatste afrekening met deze wereld.

In tegenstelling tot de Griekse ethiek zien we dus, behalve bij Seneca, vooral ook aan het begin van de christelijke ethiek de wil een eerste plaats innemen, en hij zou dat blijven doen ³⁾. In zijn *Soliloquia* had Augustinus nog gezegd, dat hij alleen God en de ziel verlangde te kennen, en verder in het geheel niets ⁴⁾. Dit is het zuiver contemplatieve standpunt, waarbij het meer om het zijn gaat dan om het doen, en vanwaaruit wel een hoge spirituele vlucht mogelijk is — „*subsilire in caelum ex angulo licet*” ⁵⁾ —, maar dat het geweten van de zedelijke mens ten slotte toch niet bevredigen kan. Ook de Platonische filosoof keert uit het licht terug in het duister en bij de schaduwbeelden in de grot; en bij Seneca kon Augustinus lezen: „*Natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni*” ⁶⁾. Naarmate de zielzorg en de strijd voor zijn overtuiging en nieuwe wereldvisie meer van hem gingen eisen, kwam de contemplatie, die vooral door Platonisme

¹⁾ Augustinus zelf verwijst t.a.p. naar een groter door hem reeds voltooid geschrift over de vraag, „*utrum ad officium hominis iusti pertineat aliquamdiu mentiri*”. Dit is zijn *Contra Mendacium*. Noch hierin, noch in het enkele jaren vroegere *De Mendacio* noemt hij de paradox van de *Hippias Minor*.

²⁾ Zie W. den Boer, *Augustinus en de Geschiedenis*, Ts. v. Gesch. 1954, 316vv.

³⁾ De belangrijkste figuren, aan wier werk dit gedemonstreerd zou kunnen worden, zijn m.i. Thomas v. Aquino, Duns Scotus, de reformatoren (daarbij Luther contra Erasmus), Pascal, Kierkegaard, en Barth.

⁴⁾ I, 2.

⁵⁾ Sen. *Ep.* XXXI, 11.

⁶⁾ *De Otio* V, 1.

en Neo-platonisme ¹⁾ gevoed was, meer op de achtergrond, de activiteit echter, en daarmee de wil, meer naar voren; de plaatsen die ik uit Augustinus voor de wilsfunctie aanhaalde, zijn dan ook niet uit het vroege werk. Daarbij willen we ook nog bedenken, dat vanouds het oosten meer contemplatief is, het westen meer actief, een tegenstelling die nog geldt voor de respectievelijke kerken; in het oosten is met de wijsheid van liefde en deemoed aan de voorname eisen voldaan, in het westen draagt de caritas een actiever karakter.

Hoe interessant het ook zou zijn de wil in zijn ontwikkeling als ethische factor bij christelijke en niet christelijke denkers ook na Augustinus nog verder te volgen, wij zullen ons beperken en ons kort historisch overzicht hier beëindigen; het heeft voor ons doel opgeleverd, wat we er van hoopten. Het heeft ons geleerd, dat men zich het bedoelde wilsbegrip en de portee daarvan hoogstwaarschijnlijk het eerst helder bewust heeft gemaakt in de wijd verspreide groep van de beoefenaars der cynisch-stoische diatribê, en dat het vervolgens zijn volle kracht ontplooidde in de christelijke ethiek. Stellen wij thans opnieuw de vraag, hoe het te verklaren is, dat de ethiek der grote Griekse denkers niet met dat begrip gewerkt heeft, dan zijn we nu beter toegerust om het antwoord, dat intuïtief al bij mij was opgekomen, nu het historisch gefundeerd is, ook te durven geven. Onze vraag is nu n.l. hiertoe teruggebracht: Wat was het, dat de 'high-brows' der Griekse intelligentsia belette te zien, wat de eenvoudige beoefenaars der genoemde diatribê, en de christelijke ethici, met name Paulus en Augustinus — en dan ook lateren, hetzij theologen, hetzij filosofen — wel zagen? Aan welke voorwaarden voor het ontdekken van de grote ethische betekenis van de wil was bij de laatstgenoemden voldaan, die bij de geesteshouding der eerstgenoemden blijkbaar niet vervuld waren? Ik zou het antwoord hoofdzakelijk in twee, overigens met elkaar verband houdende stellingen willen samenvatten. De eerste is, dat *grosso modo* het wereldbeeld der oud-Griekse denkers statisch ²⁾, de levensvisie der lateren (uitgezonderd de consequente deter-

¹⁾ Nu ik het Neo-platonisme heb genoemd, wil ik hier even kort motiveren, waarom ik meen Plotinus buiten beschouwing te kunnen laten, hoewel bij hem de wil veel ter sprake komt (daarvoor Ess. Zeem., *Plot.*). In Plotinus' diepzinnige ontologie, zijn etherische metafysica, zijn intellectualistische mystiek is weinig plaats voor een in eigenlijke zin ethische wilsovatting (vgl. aang. w., blz. 187v.), zoals die bij Augustinus zo duidelijk is, en reeds veel eerder, bij Paulus en Seneca, aan het woord was gekomen.

²⁾ Met 'statisch' is hier natuurlijk niet, of slechts bij uitzondering, bedoeld 'onveranderlijk' in de zin van 'onbewegelijk', maar in de zin van 'aan vaste wetten gebonden, ook in zijn beweging een gesloten geheel vormend'.

ministen) dynamisch van karakter is; de tweede, dat de wijze waarop de oud-Griekse denkers de metafysische achtergrond van hun wereld benaderden, intellectueel en esthetisch was, en uitging van de mens, terwijl bij de lateren — maar dit geldt meer speciaal voor de religieus gefundeerde ethiek — die benadering de kenmerken draagt van een persoonlijke ontmoeting, waarbij de mens een vanuit een andere wereld door God, zijn Schepper, gegrepene is. Ook na het reeds besprokene zal ik deze stellingen nog moeten toelichten; maar dit is, hoop ik, nu al wel duidelijk, dat in een als overwegend dynamisch ervaren wereld een begrip 'wil' eerder en gemakkelijker geconcipeerd zal worden dan in één, waar de denkers zich door het overwegend statisch karakter van hun wereldstructuur het gevoel voor of het vrije uitzicht op de mogelijkheden van de wil, hoe krachtig die ook in het praktische leven functioneerde, hadden versperd; eerder ook, waar een ontmoeting plaats vindt met een persoonlijk Opperwezen, dat vanuit zijn alomvattende wereld, die voor ons een wereld „beyond reason” is en van een andere dimensie dan de voor ons intellectueel of esthetisch kenbare, ons grijpt, en zich met ons, met ieder van ons persoonlijk, bemoeit, dan wanneer, zoals bij de Grieken, gaandeweg de zelfontplooiing van onze menselijke vermogens ons de metafysische achtergrond van ons zijn, tegelijk met die van het zijn in het algemeen, onthult, zodat we in het afgerond kosmisch geheel ons bewust kunnen worden van de daarin de mens passende plaats; hierbij wordt n.l. meer een beroep gedaan op onze zin voor harmonie en onze intelligentie dan op onze wil.

Er blijft mij dus over enkele opmerkingen te maken ten bewijze dat inderdaad het wereldbeeld, dat de Griekse denkers voor ogen stond, vergeleken bij dat van lateren, over het algemeen statisch was; en in de tweede plaats, dat bij hen niet kan worden gesproken van een diepgaande, innig persoonlijke ontmoeting met de godheid.

Hierboven zijn nu en dan al dingen gezegd, die pleiten voor dat statische en die in hun onvermijdelijkheid in het verband van de plaats waar ze staan, op zichzelf reeds een zekere bewijskracht hebben. Ik voeg er het volgende aan toe. Het verschil tussen het Griekse wereldbeeld en het middeleeuws christelijke heeft zich plastisch geconcretiseerd in de bouwkunst, met name in het contrast tussen de heldere, volmaakte, in zichzelf rustende overzichtelijkheid van de Griekse tempel, en de onbevredigd uit zichzelf en hun door duistere nissen omgeven beuken en gewelven wegstrevende kathedralen van een meer noordelijk en westelijk gelegen Europa ¹⁾.

¹⁾ Kitto (*Gr.* 182vv.) ziet dezelfde verhouding tussen de Griekse tragedie en die van Shakespeare; tot op zekere hoogte terecht, maar daar is het tragische een zwaar wegende factor van overeenkomst, die ook aan de

De wereld was voor de Griekse denkers vanouds een gesloten, afgerond geheel ¹⁾, en het gebeuren erin in sterke mate gedetermineerd, met name tot een kringloop. Ik zeg opzettelijk „voor de denkers”, niet alleen omdat wij te doen hebben met theoretische ethiek, maar ook omdat ik aan de tragische dichters bijv. een deterministische zienswijze niet zou willen toeschrijven. Dichtkunst en een consequent determinisme verdragen elkaar van nature al niet erg goed ²⁾. Voor de Griekse tragici komt daar nog bij, dat het nu juist de Dionysische, irrationele krachten waren geweest, die tijdelijk de afgerondheid van de rationele wereldvisie in een daarop reagerende, en haar met die reactie dus ook bevestigende, bevrijdingsdrang doorbraken. Maar zelfs hier is de achtergrond statisch (Sophocles' eeuwige wetten), en, daaraan beantwoordend, is in de dynamische dramatiek van Sophocles de antithese tussen een anthropocentrische en een, wat ik ergens genoemd heb, theosferische visie evenwichtig verwerkt en harmonisch opgevangen binnen de gesloten eenheid van het kunstwerk in zijn geheel. Hiertoe hebben ook de pantheïstische trekken bijgedragen, die in het algemeen de wereldbeschouwing der Grieken kenmerken, en die, hoewel transcendente opvattingen niet ontbreken, toch de scheiding tussen mensenwereld en het rijk der godheid veel minder scherp maken dan voor een Christen. Ook in zekere mystiek was een doorbreking van de gesloten eenheid mogelijk, maar zij bepaalde niet het algemeen karakter van het wereldbeeld. Ik behoef niet alle denkers ter sprake te brengen; immers zelfs waar het Heraclitus betreft, aan wie men nog het eerst zou denken om het door mij gestelde statische en gedetermineerde te bestrijden, meen ik niet zo zwak te staan. Natuurlijk was hijzelf een dynamische figuur, maar zijn *πάντα χωρεῖ* (alles is in beweging)-theorie is door Plato eenzijdig geaccentueerd om zich bij zijn probleem van zijn-en-worden een bruikbaar contrast met Parmenides te verschaffen, en dat vervolgens met zijn fraaie synthese te overbruggen. Ook de aforistische en weinig syste-

Griekse tragedie een dynamische spanning verleent, welke de tempel ten enenmale mist. In de tragedie hebben de Grieken als het ware een greep boven zichzelf uit gedaan, ook al is de onrust van die spanning weer op typisch Griekse wijze in een evenwichtige vorm geïntegreerd. Overigens geeft juist Kitto, vooral in hfdst. X (The Greek Mind) van zijn mooie boekje veel steun aan mijn opvatting van het statische in het wereldbeeld der Griekse denkers.

¹⁾ Cf. Onians, *Origins of European Thought*, 251, 442vv.

²⁾ Een mooi voorbeeld hiervan in onze eigen litteratuur is Herman Gorter. Hij schreef grote en zuivere poëzie, zolang hij bezielde was door een zeker gevoelspantheïsme, maar toen hij vandaaruit tot Spinoza kwam, en vervolgens tot Marx, was het, hoe eerbiedwaardig hij als mens bleef, met zijn dichterschap gedaan. — Zie voorts J. C. Opstelten, *Humanistisch en religieus standpunt in de moderne beschouwing van Sophocles*, 18; H. J. Rose, *Aeschylus the Psychologist*, Symb. Osl. 1956, 12.

matische vorm, waarin hij zijn gedachten formuleerde, suggereert niet een statisch wereldbeeld. Maar, hoezeer ook individualist, hij was niettemin overtuigd, dat de waarheid in het algemeen geldende lag; hij voelde zich gedragen door en onder het gezag staand van een algemene, onveranderlijke levenswet, die, schoon verborgen voor de massa, niet alleen in de natuurorde heerste, maar ook in mens en mensenwereld, zodat het fysisch en het ethisch gebied niet gescheiden waren. In fr. 2 (D.) lezen we: τοῦ λόγου δ' ἕόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (in Diels' vertaling: „Aber obschon das Wort (*Weltgesetz*) allen gemein ist, leben die meisten doch so, als ob sie eine eigene Einsicht hätten"). Hierin is dezelfde fundamentele gedachte uitgedrukt als in de volgende stelling van een zo deterministisch denker als Spinoza: Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt ¹⁾. Al is het in vele gevallen moeilijk uit te maken, in hoever onze overlevering betreffende Heraclitus door latere stoische invloeden is gekleurd of zelfs vervalst, zoveel is zeker, dat niet zonder reden juist de Stoici voor hun, wereld en mensenleven doortrekkende en ordenende, logos en hun daarmee samenhangend determinisme naar Heraclitus hebben teruggegrepen. Ik wil dit hier echter niet nader uitwerken; het is voldoende te verwijzen naar Gigon en Jaeger, en naar verschillende door hen besproken fragmenten ²⁾. Dit alles wil natuurlijk niet zeggen, dat de gedachte dat strijd de vader is van alles niet dynamisch zou zijn, en Heraclitus' harmonie-begrip niet vol spanning; maar deze spanning is toch weer opgeheven in een omvattend gesloten geheel, dat niet vrij openligt naar een onbekende toekomst, en waarin, in het groot gezien, de enig mogelijke beweging een zich periodiek herhalende is. In het algemeen trouwens speelt de bij de Grieken in zo velerlei vormen voorkomende antithetische denkwijze zich toch weer af binnen en is gericht op een omvattende synthese, waarin zij tot evenwicht komt ³⁾.

Waar het met Heraclitus zo gesteld is, behoef ik over de Eleaten niet uit te weiden. Immers zij ontkenden zelfs de werkelijkheid der beweging en beschouwden die als een bedrog der zinnen; zij zijn natuurlijk de kroongetuigen voor het statische ⁴⁾.

¹⁾ *Ethica*, IV, 35. Voor Spinoza's determinisme *Eth.* I, 32; vgl. Aald., *Grond*, 188. Gelijk voor Spinoza causa en ratio samenvallen, zo ook wil en intellect: voluntas et intellectus unum et idem sunt (*Eth.* II, 49, coroll.), wat zeer dicht komt bij het Socratische standpunt, volgens hetwelk juist begrip vanzelf tot juist handelen leidt.

²⁾ Gigon, *Urspr.* 197vv., vooral de bespreking der *εἰμαμένη* op bl. 223v., voorts 239, 242v. Jaeger, *Theol.* 109vv., vooral 114–116, 122, 124–127.

³⁾ V. Groningen, *De antithese als Griekse denkvorm*, 17–19.

⁴⁾ Zie bijv. Parmenides, fr. 2, 3, 8 (v. 3vv., 19vv., 29vv., 42vv.); Zeno, fr. 4 (D.).

Is men een overtuigd en streng consequent determinist, en ontkent men dus de mogelijkheid van een vrij willen, dan kan er, theoretisch althans, ook geen sprake zijn van een ethisch willen, in welke vorm ook. De eerste die het probleem van determinisme en vrije wil, zij het niet in deze bewoordingen geformuleerd, onder ogen heeft gezien, was Plato. Het resultaat was, dat de mens in zijn aardse leven de onvermijdelijke gevolgen draagt van zijn daarvoor gedane keuze: *αἰτία ἐλομένων θεός ἀναίτιος* (de verantwoordelijkheid is voor hem die kiest, God is vrij van schuld)¹). Is de keuze eenmaal geschied, dan is het verder verloop van 's mensen leven daardoor gedetermineerd. Dit belet overigens ook Plato niet, gelijk vele modernen die zich voor determinist uitgeven, grote waarde te hechten aan opvoeding en daarbij aan een sterk stimuleren van het streven naar aretê (virtus), wat dan toch een vrije wilsfunctie vooronderstelt. Dat hij, ondanks zijn conceptie van het thumoeides, niet de laatste stap naar het formuleren van de wil als psychische functie naast emotionaliteit en denken heeft gedaan, kan deels, zoals ik al gezegd heb, verklaard worden uit het partieel op zich nemen van die functie door de Platonische Eros, maar voor een ander deel ook juist uit het overwegend statisch karakter van zijn visie op wereld en mensenleven. Uit een sterke behoefte van zijn wezen, en in reactie tegen de verwording van de democratie in zijn vaderstad, wilde Plato bovenal ordening en vaste normen; wat hij zocht, vond hij, en projecteerde hij ook voor een deel, in het geometrisch werk van de demiurg, de goddelijke bouwmeester van het heelal, en hij eiste, daaraan beantwoordend, ook een constructie van wel-geproportioneerde verhoudingen in het kleinere geheel van de staat en het nog kleinere van de individuele mens, die er is voor de kosmos en niet omgekeerd²). Ik waag het als vermoeden uit te spreken, dat in de grote denker tegen het volkomen in het licht van zijn bewustzijn treden van het begrip 'wil' een aanzienlijke weerstand, een sterk onbewust verzet aanwezig was. Immers was de wil in de volle kracht van zijn betekenis voor hem zichtbaar geworden, dan ware de onvermijdelijke consequentie geweest, dat de zorgvuldig opgebouwde harmonie van zijn statische wereldstructuur als door een wig werd doorbroken. Men stelle zich even de mens in Plato's wereldorde voor met een eigen vrije wil als

¹) *Rep.* 617e (mythe van Er), cf. *Tim.* 42cd. V. Gron., *Grec.*, 102v. Verder verwijs ik voor Plato's visie op deze kwestie naar Stenz., *Willensfr.* De moeilijke plaats 904cd uit de *Leges* lijkt mij met *Rep.* 617e in overeenstemming; de zienswijze is alleen nader uitgewerkt. Bij Seneca kan men de positie van de godheid vergelijken, die, na zijn eenmaal in vrijheid gegeven ordenend bevel, zelf aan de gevolgen daarvan gebonden is: *semper paret, semel iussit* (*Prov.* V, 8).

²) *Leg.* 903c.

een actief tegenspeler van de demiurg! Platonisch gezien een absurde gedachte; het zou tot een tragedie leiden van kosmische afmetingen, die met zijn dynamiek het statisch geheel zou hebben ontwricht. En ook met het kleinere beeld voor ogen van de polis blijft het Plato meer gaan om de essentie, waarbij het individuele mensenlot van secundaire betekenis wordt, de tragicus meer om de existentie, waarbij de menselijke persoonlijkheid met haar wil in het brandpunt is geraakt van aardse en bovenaardse energieën¹⁾. Hoe statisch is ook Plato's ideaalstaat!²⁾ Hij wist, wat hij deed, toen hij de dichters, de echte tenminste, daarbuiten sloot, en ook verder allerlei voorzorgen nam voor de onaan-tastbaarheid van zijn verheven constructie, die zijn voorbeeld had in de hemelse ordening, waar de onveranderlijke ideeën huizen³⁾. Zijn verlangen naar harmonie had het gewonnen van zijn verlangen naar vrijheid. Als hij in de *Timaeus* het werk van de demiurg beschrijft geeft hij in de vorm van een historisch 'gebeuren' eigenlijk een analyse van de nu eenmaal bestaande achtergronden van het universum, zoals dat z.i. 'is'⁴⁾. Het begrip 'schepping' in oud-

¹⁾ Plato's „ware tragedie" (*Leg.* 817b) heeft tot doel de overwinning van het dualisme eigen aan het menselijk leven door de filosofische contemplatie van de intelligibele wereld (vgl. H. Kuhn, *The true tragedy*, Harv. Stud. Cl. Philol. 1941-42).

²⁾ Met Poppers voorkeur voor de „open society" kan ik voor een groot deel meegaan. Ook valt er niet aan te twijfelen, of Plato, wanneer hij tot een staatsbestuur geroepen was, het gezag op zeer autoritaire wijze zou hebben uitgeoefend, hoewel niet als een modern tiran in een totalitaire staat. Maar de wijze waarop Popper Plato heeft behandeld heeft zeker niet mijn instemming: *1e* heeft hij hem veel te veel vanuit onze eigen tijd gezien, en veel te weinig getracht hem te begrijpen en begrijpelijk te maken vanuit zijn tijd; *2e* heeft hij een eenzijdig accent gelegd op de uitlatingen die hem in zijn kraam te pas kwamen, en zo de figuur van waarschijnlijk de grootste denker van alle tijden scheef getrokken en in een vals licht geplaatst; *3e* heeft hij het te zeer doen voorkomen, alsof alle latere theoretici van een gesloten staatsbestel hun denkbeelden onder invloed van Plato hadden gevormd, wat voor meer dan één geval eerst nog te bewijzen ware; en *4e* heeft hij gedaan, alsof Plato had kunnen voorzien, wat de door lateren getrokken consequenties in de 20e eeuw zouden meebrengen (zie bij *1e*); had Plato dit inderdaad gekund, dan zou hij waarschijnlijk voorzorgen hebben genomen. Kortom Popper heeft zijn eerbiedwaardig doel zijn minder eerbiedwaardige middelen laten heiligen, en zijn herhaalde verzekering van zijn eerbied voor Plato komt telkens in tegenspraak met de behandeling waaraan deze wat op hol geslagen democraat hem onderwerpt. Had hij bovendien meer rekening gehouden met de statische wereldstructuur, die de Griekse denkers in het algemeen voor ogen stond, dan zou zijn oordeel juister en milder zijn uitgevallen. Overigens kan men over Poppers in dubbele zin geruchtmakend boek *The Open Society and its Enemies* o.m. raadplegen N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*, 1951; G. J. de Vries, *Antisthenes Redivivus*, 1952; W. C. Greene, *Platonism and its critics*, Harv. Stud. Cl. Philol., 1953; John Wild, *Plato's modern enemies and the theory of natural law*, 1953.

³⁾ *Rep.* 592ab.

⁴⁾ G. C. Field, *The Philosophy of Plato*, 127.

testamentische zin was de Grieken vreemd; de kosmos is er, en wel als een geometrisch geordend geheel. Was het Goede bij Plato alleen beginsel en doel van ons menselijk gedrag, dan ware de wil wellicht scherper onder zijn aandacht gekomen, maar het laat zich ook en vooral gelden in de kosmos, en de daar heersende wetmatigheid weerspiegelt een bestaande toestand, die wij slechts hebben te erkennen en te begrijpen ¹). Onder de volgelingen van Plato zou de wil als centrale ethische factor niet worden ontdekt, maar wel onder die van zijn tegenstander Antisthenes, de Cynicus, wiens school het hare zou bijdragen tot de hierboven als kweekbodem van de wil besproken cynisch-stoische diatribè.

Bij Aristoteles is voor de mens in zijn wereld van het relatieve een vrije keuze (prohairesis) mogelijk, maar de wijze, zich terugtrekkend in zijn contemplatie, aanschouwt een wereld, waar de logos alles bepaalt ²). Ook de entelechie is in zekere zin deterministisch, niet oorzakelijk bepalend ditmaal, maar wel doel-oorzakelijk; de ontwikkeling is gedetermineerd door de *causa finalis* ³). Een voorbeeld van persoonlijke „Wille zum Sein”, van „Personwille” of „Formwille” vinden we bij Aristoteles in het *φίλαντον* (eigenliefde) van den *μεγαλόψυχος* (magnanimus, man van fiere en edele grootmoedigheid), waaraan Werner Jaeger een paar fraaie bladzijden heeft gewijd ⁴). Maar het ideaal van deze hogere vorm van eigenliefde ligt in het *ζῆν κατὰ λόγον* (leven in overeenstemming met de logos), d.w.z. het stamt uit de contemplatie, waar de wil zich weinig roert.

Over vrije wil en determinisme bij Epicurus werd hierboven (bl. 20) al iets gezegd. De *εἰμαρμένη* (lotsbeschikking) der Stoicijnen en de *πρόνοια* (providentia, voorzienigheid) van hun onpersoonlijke filosofengod ⁵) laten voor wil en moraal redelijkerwijze niet veel plaats. Alleen de innerlijke houding, waarmee men op het voorbeschikt gebeuren reageert, kan nog, naar keuze, er één zijn van verzet of instemming ⁶). Maar wie wijs is, kiest het laatste. De levenskunst versmalt zich voor hen die haar filosofisch verantwoord willen beoefenen, tot een deels gelaten, deels krampachtige amor fati. Dat dan toch bij de Stoicijn Seneca het eerst van ons begrip ‘wil’ gesproken kon worden, hebben wij hierboven (bl. 29–31) getracht begrijpelijk te maken.

¹) Vgl. Robin, *Mor.* 38–40. De Grieken hadden, zoals ik prof. Verdenius het eens heb horen uitdrukken, meer oog voor het substantieel, dan voor het functioneel aspect der dingen.

²) v. Gron., *Grec.* 103; Greene, *Moirs*, 327v.

³) W. Jaeger, *Aristotle*, 2. ed., 383 vv.

⁴) Aristot., *Eth. Nic.* 1168a 28–1169b 2; Jaeger, *Paid.* 35–37; Robin, *Mor.* 116–119; R. A. Gauthier, *Magnanimité*, 97vv.

⁵) Zie bijv. Moreau, *Univ.*, 24.

⁶) Vgl. Seneca, *Ep.* 107, 11.

Met deze in het algemeen deterministische instelling kan ook de eigenaardigheid der Grieken samenhangen zich meer te keren naar het verleden, waar men moet zijn voor de causaliteit, dan naar de toekomst; zij leefden sterk „in the grip of the past” ¹⁾. De Christenen daarentegen, in wier ethiek de wil wél een grote rol speelt, zien hoopvol uit naar de toekomst, waarin zij niet een herhaling verwachten van het verleden, maar de vervulling van het slechts eenmaal geopenbaarde. Met het verleden weet de wil uiteraard niet veel aan te vangen, maar hij wordt wel actief en zich van zichzelf bewust in zijn doelgerichtheid op de toekomst. In de onveranderlijkheid van het verleden en in de voorstelling van een periodieke herhaling zochten vele Grieken rust, en hun ethiek streefde in haar eudaemonisme meer en meer naar het bereiken van een „Meeresstille der Seele”, waarvoor men bij verschillende denkers velerlei uitdrukkingen kan vinden ²⁾.

Jean Volle zet in een knap betoog ³⁾ uiteen, dat de Grieken het volmaakte zoekende en begrensd achtende niet onder en boven hun gesloten natuurvoorstelling transcendeerden, en daardoor wel op gebieden stootten, waarin het moderne existentialisme verkenningstochten onderneemt, maar niet kwamen tot een wijsbegeerte, die mutatis mutandis, dus principieel, vergelijkbaar zou zijn met het existentialisme van tegenwoordig. Dit lijkt mij juist; weliswaar valt m.i. in de tragedie een dergelijk existentieel transcenderen waar te nemen, maar het heeft niet geleid tot een wijsgerig onderzoek van de „condition humaine”, zoals die zich in de existentie openbaart, mede wellicht doordat Plato afwijzend stond tegenover de tragedie, en weer de vaste omslotenheid zocht.

Aan de kosmische ordening, die de Griek als objectief gegeven waarnam, was zijn plastische wijze van zien complementair, en als het ware innerlijk verwant, en er zozeer op afgestemd, dat het statische van zijn wereldbeeld ook subjectief bepaald was ⁴⁾. Stenzel ziet het hoofdzakelijk vanuit de objectieve sfeer, als hij schrijft: „In der Ausgangsstellung der sokratisch-platonischen Ethik ist die subjective Energie der Handlung noch in einem lebendigen Zusammenhang gefühlt mit einer attrattiva, einer Anziehungskraft der Dinge der Welt, sofern diese in ihrem eigentlichen Kern ergriffen sind; das Erfassen des eigentlich seienden Objectiven zieht das Subject in die eigentümliche Ordnung der Dinge hinein. Die

¹⁾ Zie v. Groningens boek onder deze titel, meer speciaal bl. 26, 30, 33, 46 en 111, en vgl. v. Gron., *Grec*, 92, n. 1.

²⁾ v. Gron., *Grec*, 79, 95.

³⁾ *L'Existentialisme*, Bull. Budé, déc. '48.

⁴⁾ Zie bijv. Jaeger, *Paid.*, 11. — Een behoefte aan plastische omgrenzing blijkt zowel uit de stijl van de beeldende kunst als uit die van de literatuur, in 't bijz. in de 6e en 5e eeuw.

Aktivität des Subjects wird für die schwere Aufgabe gebraucht, lernend bis in die Region des eigentlich Seienden vorzudringen. Uns klingt ein solcher Wirklichkeitsbegriff magisch-pantheistisch. Aber keine Religion kann einer den Willen unterstützenden Gnade entraten; hier wirkt objektivierte die Gnadenkraft der Welt schlechthin" ¹⁾). En even verder, nu meer subjectief gezien: „Der subjective Wesenskern, das sinngebende Zentrum der Person, wandert herüber in das Sein der wahren, objectiven Dinge, und umgekehrt: in dem wahren Sein der Wirklichkeit findet sich die Person wieder, in der Erfassung des Seins konstituiert sie sich im Prozess des geistigen Lebens, ihr Sinn-geben ist ebensosehr ein Sinn-nehmen von den Dingen" Mij dunkt, de ring is gesloten, nu subject en object samenwerken tot het resultaat van een statisch wereldbeeld. Maar wat zal ik nu met mijn wil beginnen in of tegenover zulk een wetmatige ordening? Misschien zal men nog vragen: verwacht ge niet de ordening van natuur en kosmos met de menselijke samenleving? Daarop antwoord ik, dat de Griek zijn moraal in grote trekken, veel meer dan wij ons dat zo onmiddellijk kunnen voorstellen, aflas uit de kosmische ordening, die hem omgaf en waarin hij ook zelf als mikrokosmos opgenomen was ²⁾), bestemd, zoals de Stoa het later zag, tot een *ὁμολογουμένως ζῆν τῇ φύσει*, een vivere secundum naturam. De ordening die Plato, verontrust door de ontwrichting der normen in de samenleving waarvan hij deel uitmaakte, op een hechte basis wilde vestigen in mens en polis, had, zagen we, haar kosmisch voorbeeld in het werk van de demiurg. Kosmos, polis en individu zijn aan dezelfde wetten gebonden, die de zon evenmin zonder terecht gewezen te worden zou kunnen overtreden, als de mens in zijn eigenzinnigheid. Tegen zulk een hybris komen de Erinyen in actie, zoals ze het ook bij Homerus doen tegen het sprekende paard van Achilles ³⁾). Het is 's mensen „grandeur et misère", dat hij telkens weer de poging doet de grenzen te overschrijden, tot hij in zijn échec leert beseffen, waar die grenzen liggen, en hoe weinig zijn eigen wil, ook en juist in zijn streven naar het hoogste, vermag tegenover het na iedere moedwillige storing tot eenzelfde evenwicht terugkerend geheel der dingen.

Tegen dit algemeen aspect van een statische, rijkelijk gedetermineerde wereldstructuur hebben de Grieken ongetwijfeld ook theoretisch wel gereageerd met dat verzet van de mens, die zichzelf sterk en vrij voelt en alleen in dat gevoel zijn leven ten volle kan genieten,

¹⁾ Stenz., *Willensfr.* 181.

²⁾ Vgl. W. Brede Kristensen, *Kosmologische voorstellingen in de vroege oudheid*, 120v. (in de bundel *Symbool en Werkelijkheid*).

³⁾ Hom., *Ilias* XIX, 418; tegen Orestes bij Aeschylus en Euripides; Heraclitus, fr. 94 (D.).

maar bij de grote theoretici heeft toch de eerstgenoemde zienswijze lange tijd in de weg gestaan en onvermijdelijk moeten staan aan een onder hun gezichtspunt komen van een ethische wilsvoorstelling van enige betekenis.

Ten slotte zou men mij nog de kritische vraag kunnen stellen, of niet in plaats van het wegblijven van het wilsbegrip uit het statisch karakter van het wereldbeeld, omgekeerd dit statische, althans voor een deel, juist uit het ontbreken van dat begrip moet worden verklaard. Maar neen, het wereldbeeld was in grote trekken aanwezig, voordat er een ethiek kon zijn, waarin een wilsbegrip al of niet toepassing zou kunnen vinden. Daarna pas heeft het denken zich van de uiterlijk zichtbare wereld, waardoor het aanvankelijk was geïmponeerd, naar het innerlijk leven van de mens gewend. Reeds in de kosmische visie van Anaximander vinden we het door mij bedoelde statische. In het ene fragment dat ons van hem rest, lezen we, dat de dingen elkaar naar de orde van de tijd boete en straf betalen voor hun onrecht, d.w.z. dat ze zich te houden hebben aan de hun toegewezen begrenzing, bij overschrijding waarvan alleen door een systeem van onderlinge compensatie de harmonische ordening van het geheel in stand kan worden gehouden; Anaximanders 'onbegrensde' is een gestelde abstractie, zijn voorstellingswereld lijkt een geslotene; naar ruimte en tijd heerst hier reeds een vaste, wetmatige wereldstructuur ¹⁾. Evenmin werd de christelijke zienswijze pas dynamisch, nadat het wilsbegrip in haar ethiek geïntroduceerd was. Immers zij erfde haar dynamiek voor een groot deel uit het Oude Testament, waarin een dynamische spanning heerst tussen Jahweh en zijn volk. Wel kunnen wij dit zeggen: Toen het Griekse denken inderdaad toe was aan de analytische vraag naar de psychische functies, die in een ethiek aan de orde komen — laten we zeggen met Socrates —, toen kwam de blindheid voor de wil nog extra steun geven aan het al bestaand statisch wereldbeeld, zodat de geboortekans van een duidelijk wilsbegrip nog verminderde. Reeds vroeg ook hadden begrippen als *Moirā*, *Anankē* en daaraan verwante hun bijdrage tot dat statische geleverd ²⁾. Het misbruik dat vooral door niet-classici van de betekenis van het noodlot gemaakt is, met name op het gebied van de tragedie, maar ook voor een algemene karak-

¹⁾ Het is niet zo'n grote stap van de Milesische natuurfilosofen naar het Spinozistische „*deus sive natura*”; vgl. Jaeger, *Theol.* 31, 172-174. — Ook Moreau, *Univ.* bevestigt in algemene trekken mijn opvatting; het statische van de kosmos, het wetmatige ook in zijn beweging, keert als een constante telkens terug in de overigens onderling verschillende zienswijzen der daar behandelde denkers. Overtuigend is ook Bultm., *Lichtsymb.*, vooral 23-25, 31, 35.

²⁾ Daarover natuurlijk veel bij Greene, *Moirā*.

terisering van de Griekse cultuur, lijkt wel haast onuitroeibaar ¹⁾). Na en naast anderen heb ook ik het bestreden, maar het valt natuurlijk niet te ontkennen, dat het lot bij dichters en denkers van Hellas een macht van betekenis was ²⁾; niet een macht echter waaronder zij zich als slaven zouden hebben gebukt, zonder hoop of moed, maar waarmee zij als naar vrijheid strevende mensen hun vruchtbare moeite en hun bezielende strijd hebben gekend. Die macht liet zich echter vooral gelden in zeer vroege tijd — reeds Homerus staat er met een zekere vrijheid tegenover —, en dan pas weer in sterke mate bij de Stoa ³⁾. Toch geldt wel algemeen, dat, wanneer de Griekse mens, hetzij uit trots, hetzij uit liefde voor alles wat hem het leven als meer dan een middelmatig iets kan doen zien, Icarus gelijk zich steeds hoger verheffen wil, hij de grenzen van zijn vrijheid leert kennen, en ergens boven en om hem heen als het ware stuit tegen wanden, die zijn mogelijkheden met een onveranderlijk aanwezige machtssfeer omsloten houden. De dood, de goden, Moira, Anankê, Dikê ⁴⁾ wijzen hem daar op zijn mens-zijn, maar geven tegelijk aan dat slechts-mens-zijn binnen het onveranderlijke zijn iets schoons en groots. De macht, die zich vandaaruit liet gelden, werd namelijk niet alleen als een hinderlijke, kortwiekende macht door hem gevoeld; immers zij stijfde hem ook in zijn trots, en mocht de Griek in zijn heroische drang zich al door haar beperkt voelen, anderzijds kon zijn sterk esthetische aanleg in datzelfde bewustzijn van te leven in een ruimtelijk uiteindelijk gesloten, bolvormig omgrensde, en, analogisch naar de tijd, in cyclische perioden tot zich zelf terugkerende, d.i. een in zijn ogen volmaakte en welgeordende wereld, een diepe bevrediging vinden. Wel wil hij die grenzen zo ruim mogelijk, maar een romantische zucht naar het onbegrensde, naar een zich verliezen in oneindige mogelijkheden, naar het avontuurlijke van een steeds verder wijkend „au delà” met het risico van een onvoorstelbaar niets, ware voor hem verdwazing en hybris. Niet zonder reden noemde Goethe dan ook het gedicht, waarmee hij na zijn „Sturm und Drang” zijn klassiek-Helleense periode inleidt, *Grenzen der Menschheit*.

Het tweede dat mij, na het belichten van het statische en geslotene in de wereldstructuur der Griekse denkers, te doen blijft,

¹⁾ Vgl. bijv. v. Wilamowitz, *Übers. Aisch. Agam.*, Einl. 25–28; Pohl., *Hell. M.* 25v.

²⁾ Aan ‘lot’ geef ik als vertaling van Moira de voorkeur boven ‘noodlot’, bij welk donker woord ik veeleer aan Noorse mythologie denk; maar we moeten ‘lot’ dan wel onderscheiden van het lot als de grillige, onberekenbare Tychê, aan wie is toe te schrijven wat wij in de regel toeval noemen.

³⁾ Zie C. W. Vollgraff, *Oostersche Invloeden op Grieksche Wijsbegeerte*, Ex Oriente Lux, Jaarber. No 7 (1940), 351.

⁴⁾ Vgl. bijv. Stenz., *Metaph.*, 29v.; voor Anankê en Moirai als „verpersoonlijkte levenswetten van het heeral” (Kristensen) Plato, *Rep.* 617c.

is zo kort en duidelijk mogelijk aan te tonen, dat aan onze christelijke ethiek een innig persoonlijke ontmoeting met God ten grondslag ligt, die de Grieken zo niet kenden. Ik spreek hier niet meer van een kosmisch wereldbeeld, omdat dit voor de Christenen van veel minder belang geworden is dan de innerlijke werkelijkheidservaring van geloof en ongeloof, waar de dynamische verhouding zich laat gelden tussen de trots van de naar autonomie strevende mens enerzijds, en Gods wil en plan anderzijds. Op het verschil met de Griekse tragedie, die een verhouding tussen mens en godheid kent die daaraan doet denken, kom ik nog terug. Het woord kosmos heeft in het Nieuwe Testament ook een geheel andere betekenis dan het voor de Griekse filosofen had. In het N.T. is het deze verre van volmaakte wereld, waarin wij op aarde leven, en de tegenstelling is het koninkrijk Gods (*Joh.* III, 3; XV, 18v.); tussen beide bestaat dezelfde spanning als tussen autonome mens en Gods wil. Bij de term wereldbeeld zou men hier hoogstens kunnen denken aan de door hoop en angst gevoede hemelse en helse voorstellingen van de middeleeuwen, die trouwens zeker van een dynamische spanning getuigden. De Griek wilde zich in deze wereld hier thuis voelen, en zich daartoe, zij het met moeite en langs de weg van het denken, schikken onder de algemeen geldende wet der wereldorde. De Christen daarentegen, voortbouwend op de traditie van een transcendent geloof, zoals het O.T. dat gaf, en gegrepen door zijn in Christus geopenbaarde waarheid en roeping, is in deze wereld een vreemdeling, die voorbij de voorlopigheid daarvan naar zijn thuiskomst uitziend in een wereld „beyond reason”, waar Gods wet en liefde ongebroken gelden. De Griek kan de doorlichting en doorschouwing van de wereldorde en het zich persoonlijk daarin op zijn plaats voelen wel erkennen als een aan hem als mikrokosmos gestelde eis, maar er klinkt geen tot hem gericht zedelijk gebod voor zijn dagelijks leven, dat te vergelijken zou zijn met de decaloog ¹⁾, en niet de eis zou stellen van een onderzoekend denken, maar van onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan de met hem persoonlijk zich bemoeiende wil van een almachtig God. Het trotse anders-willen van de mens daartegenover is als bron van een zonde-besef, zoals de Christen dat kent in zijn verhouding tot zijn Schepper, in de Griekse ethiek onbekend. Het dichtst daarbij komt, in het bijzonder in de tragedie, het begrip *hybris*. Dit duidt een overschrijding aan van de kosmische, zich echter ook in de menselijke samenleving voortzettende en daar normatief geldende, orde. Maar evenals het woord *hamartia* en de daarmee samenhangende een falen aanduiden, bijv. van de

¹⁾ Voor het N.T. verwijs ik naar bl. 32v. hierboven.

schutter die zijn doel mist, en dan een denkfout, een tekort aan inzicht, een falen van begrip, zo berustte ook de hybris van de mens op een onduidelijk en ontoereikend *kennen* van zijn plaats in het geheel der dingen¹). In het Christendom daarentegen is van zonde sprake, wanneer de mens, zich verootmoedigend tegenover God, zich bewust is van de verkeerde gezindheid van zijn hart, van het feit dat zijn wil ongehoorzaam is aan Gods wil, en, voorzover al, niet voldoende gehoorzaam om ook werkelijk te doen en te laten, wat God wil, dat hij doet en laat. Duidelijk komen hierin het onpersoonlijk-intellectualistisch karakter van de Griekse en het persoonlijk-voluntatieve van de christelijke ethiek aan het licht. De zonde van de Christen is „die wending naar het geschapene waardoor hij zich afwendt van zijn Schepper”. Zij komt voort uit een nog ongebroken trots en autonome eigenwil. Kierkegaard schrijft: „Sünde ist Unwissenheit. Das ist bekanntlich die sokratische Definition” (d.w.z. het is de negatieve gevolgtrekking uit Socrates’ definitie van de deugd als kennis). Na een toelichting volgt dan: „Welche Bestimmung ist es also, an der es dem Sokrates beim Bestimmung der Sünde mangelt? Es ist der Wille, Trotz”, en even verder: „Der Missstand . . . steckt darin, dass es an einer dialektischen Bestimmung fehlt betreffs des Übergangs von dem etwas Verstanden haben zum es Tun. In diesem Übergang hebt das Christliche an; indem es dann dieses Weges geht, gelangt es dazu, zu zeigen, dass die Sünde im Willen liegt, zum Begriff des Trotzes”²). Het zonde-begrip is zonder de als zodanig ervaren en erkende activiteit van een goddelijke en een menselijke wil niet denkbaar³). De Romeinen hebben in zover dichter bij de christelijke opvatting gestaan dan de Grieken, dat er een nauwere betrekking tussen de betekenissen van culpa en peccatum bestond dan tussen die van error en peccatum, zoals mevrouw Wilhelm-Hooybergh heeft aangetoond, en reeds sinds Plautus lag culpa in het hart. Ook uit haar onderzoek blijkt voorts, dat de nadruk op de wil als zedelijke factor pas bij Seneca sterk werd, en onder de christelijke schrijvers bij Augustinus, die Paulus beter heeft begrepen dan zijn hem voorafgaande geloofsgenoten dat deden, zodat ook hier de wil de essentiële factor in het christelijk zondebegrip blijkt te zijn⁴).

¹) Vgl. R. W. Livingstone, *The Greek Genius and its meaning to us*, 27; *Greek Ideals and modern life*, 158vv.; Stelz., *Bezieh.*, 196: „Ein philosophisches System wie die Stoa kannte in ihrem Pantheismus nur eine Allnatur, der gegenüber eine Verfehlung nicht persönlich ist, sondern nur als ein Abfall vom bessern Ich, von der eigenen Vernunft oder der Natur gilt”.

²) S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (Ges. W., Diederichs), 87, 89, 92. Ook bij Dostoiewski blijkt telkens in de trots de eigenlijke verkeerdheid te bestaan.

³) Zeer de moeite waard is in dit verband Brunn, *Mensch*, Beil. V, 561v.

⁴) Wilh.-H., *Pecc.*, in het bijz. 34-36, 38v., 108-110.

Ik geloof ook niet, dat Walter Kranz gelijk heeft, waar hij in zijn, overigens knap, artikel *Das Gesetz des Herzens*, naar aanleiding van Antigone's strijd voor de voorrang van de ongeschreven wetten der goden boven de door het staatshoofd afgekondigde bevelen, na te hebben verwezen naar de verzen 452-457, schrijft: „Nie wieder ist der geheimnisvolle Urgrund der Ethik so ergreifend zum Ausdruck gebracht”¹⁾. Ik geloof, dat we dichter bij die „Urgrund” komen in de christelijke ethiek, waar het conflict gelegd is in de mens zelf tussen zijn negatief en positief beleden „Gottbezogenheit”, d.i. in de verdeeldheid van zijn willen tegen God en met God, zoals we dat bij Paulus en bij Augustinus vonden, en het later vooral ook bij Luther terugkeert. Wij zagen hierboven (bl. 23), dat Oedipus' tragiek dieper gaat dan die van Antigone. Wil men met sommige moderne psychologen in Oedipus een onbewust anders willen aannemen dan zijn manifeste „Formwille”, dan zou men ook bij hem van een verdeeldheid van de wil kunnen spreken, die zijn conflict dichter bij het genoemde christelijke zou brengen dan dat van Antigone. De kwestie ligt echter m.i. nog anders, en wel zo, dat bij de Grieken de tragiek wordt verscherpt, bij de Christen de ethiek verdiept. Om dat duidelijk te maken ga ik even nader in op een instantie die altijd in de buurt is, als men spreekt over een ethisch wilsbegrip, n.l. het al eerder genoemde geweten. Dietrich Bonhoeffer schrijft daarover in zijn *Ethik*: „Es erscheint als Anklage gegen die verlorene Einheit und als Warnung vor dem sich selbst Verlieren. Es ist primär nicht auf ein bestimmtes Tun, sondern auf ein bestimmtes Sein gerichtet. Es protestiert gegen ein Tun, das dieses Sein in der Einheit mit sich selbst gefährdet. . . . Die Missachtung des Gewissensrufes muss eine Zerstörung. . . des eigenen Seins, einen Zerfall der menschlichen Existenz zur Folge haben. Das Handeln wider das Gewissen liegt in der Richtung des selbstmörderischen Handelns gegen das eigene Leben, und es ist kein Zufall, dass beides oft genug miteinander verbunden ist.” (O.a. in de drama's van Sophocles, voeg ik er aan toe). Bonhoeffer maakt dan onderscheid tussen enerzijds dit gebonden geweten van de natuurlijke mens, dat streeft naar zelfhandhaving en zelfrechtvaardiging tegenover de mensen en tegenover zichzelf, en dat zijn oorsprong en, terugkerend tot zichzelf, ook zijn doel heeft in de autonomie van het eigen ik, en anderzijds het in Christus bevrijde geweten, dat niet uitgaat van, of gericht is op een autonoom zelf, maar zijn bevrijding vindt in de zelfovergave aan, en in de gemeenschap met Christus: „Der lebendige Gott und der lebendige Mensch, wie er mir in Jesus Christus begegnet, ist Ursprung und Ziel meines

¹⁾ Kranz, *Gesetz*, 238.

Gewissens" ¹⁾). Het diep verinnerlijkt karakter van een dergelijke persoonlijke ontmoeting tussen zo ongelijke grootheden als de schuldbevuste mens en zijn desondanks liefderijk vergevende God, een ontmoeting met als inzet 's mensen persoonlijke en boven-tijdelijke bestemming, was de Grieken vreemd. Wij zagen, dat het lang bij hen duurde, voordat de instantie van het geweten hun bewust werd. Maar wel was stellig het gebonden geweten, als door Bonhoeffer bedoeld, onbewust reeds in de tragische held, vooral die bij Sophocles, aanwezig en ook actief. Ik zie in hem een voorbeeld van een egocentrische „Wille zum Sein" en van heroïsche zelfhandhaving. Zo is ook te begrijpen, wat men terecht van deze plastisch zo sterk omlinjende figuur gezegd heeft, dat hij wel kan breken, maar niet buigen. Tot elke prijs wil hij zich in zijn wezen, zoals hij dat ziet en heeft verkozen, handhaven; kan hij dit niet langer, dan rest hem geen uitweg. Voor de Christen daarentegen loopt voorbij de vertwijfeling nog een weg naar het licht. Historisch heeft men de christelijke heilige wel als een verder ontwikkelde erfgenaam van de held gezien; in existentiële, in gegeven omstandigheden altijd weer mogelijke, levenshouding echter staat de heilige tegenover de held als een voorbeeld van „Wille zum Werden", van zelfovergave aan Gods wil, van de wedergeboorte van de „twice born" tegenover de voorlopigheid van de „once born". In hun beider ontmoeting met de godheid zal de één, die zichzelf wil behouden, verloren gaan, maar de ander, die zichzelf wil verliezen, behouden worden. In de overgave van het geloof is het gehele conflict opgeheven, want God heeft de gehele mens tot zich genomen ²⁾). De Griekse ethiek echter had een „caractère foncièrement laïque: les Dieux y jouent à peine un rôle secondaire" ³⁾). Ook heeft de kleine partner in de bedoelde ontmoeting, de individuele mens, bij de Grieken nog niet dat karakter van onverwisselbaar unicum, dat lateren met het begrip 'persoonlijkheid' verbinden ⁴⁾). De ontmoeting met het Heilige, dat deze

¹⁾ Bonh., *Eth.*, 188v.

²⁾ Zie bijv. Aald., *Grond*, 169-171. Ook denk ik aan Barth, *Röm.*, bijv. 143v., 167 vv.; en aan Buber, *Ich und Du*, en *Gottesfinsternis*. Voor het 'worden' van de Christen zie Quispel, *Mensch, u. Er.*, 135v. — Men kan zich betreffende de verhouding tussen God en mens afvragen, of niet de praedestinatie een statisch karakter draagt. Maar *Ie* is zij niet een leerstuk inhaerent aan alle christelijke dogmatiek, en dus voor de christelijke ethiek niet zo essentieel als bijv. de agapè (caritas); en *2e* — en dit is het belangrijkste — blijkt juist in de praedestinatie de soevereiniteit van Gods voor de mens ondoorgrondelijke wil. God oordeelt en handelt naar zijn persoonlijk welbehagen, en 's mensen wil is daarmee zeker niet in overeenstemming. Ook in de praedestinatie-leer heerst dus een dynamische spanning.

³⁾ V. Gron., *Grec*, 116.

⁴⁾ V. Gron., *Grec*, 113v.

wereld als het ware vertikaal doorkruist¹⁾, en de mens, hem tegelijk aantrekkelijk en afstotend, plaatst voor wat Rudolf Otto noemde het mysterium tremendum, zal, hoewel onder christelijk gelooven van karakter gelijk, in intensiteit bij elk van hen natuurlijk zeer verschillen. Maar in elk geval is reeds dat karakter zeer on-Grieks. Niet dat de Grieken geheel onbekend zijn geweest met de huivering voor het numineuze, voor het geheel andere, dat plotseling in deze wereld verschijnen kan; maar de betekenis daarvan is al vroeg teruggedrongen door de overheersing van het intellect. Niet zonder reden gewaagde Max Wundt in zijn *Geschichte der griechischen Ethik* van een Homerisch intellectualisme. Illustratief is de ontmoeting tussen Odysseus en de zeegodin Leucothea. Als hij het eiland Scheria nadert, komt zij gemoedelijk en geenszins als een bovenaardse verschijning op zijn vlot zitten, en biedt hem een sluier aan, die hij naar de kust zwemmende onder zijn borst moet uitspreiden. Hij behoeft dan niets te vrezen, en zal veilig aan land komen. Vandaar moet hij de sluier ver in zee terugwerpen, en daarbij zichzelf afwenden. In dit laatste klinkt nog door, dat in dit verhaal de huivering voor de verschijning van het bovennatuurlijke en goddelijke oorspronkelijk reëel en levend was. De dichter echter besefte vanaf zijn reeds intellectualistische afstand daarvan niet veel meer, of, voorzover al, onderdrukte hij dat besef opzettelijk, vrij en geëmancipeerd als hij zich voelde tegenover de overlevering. Wel laat hij ten slotte Odysseus de sluier terugwerpen (zonder te vermelden, dat hij het met afgewend gelaat doet), maar, toen Leucothea weer in zee was ondergedoken, had Odysseus vol nuchter wantrouwen gedacht, dat hij die sluier altijd nog wel kon gebruiken, en eerst maar eens moest zien, hoever hij kwam met zijn vlot, en als dat hem begaf, met de goede menselijke kracht van zijn armen, „daar er vooraf niets beters te bedenken valt”. Hij blijkt dus allerm minst onder de indruk van de goddelijke verschijning²⁾; Leucothea is geheel in de sfeer van het zuiver menselijke avontuur getrokken. Nu zijn er wel plaatsen, ook bij Homerus, die dichter komen bij de huivering voor het numineuze dan de geciteerde³⁾, maar in de

1) De vertikale doorkruising is belangrijker dan het historisch verloop. Aristoteles zag de poëzie als belangrijker dan de historie, omdat zij zich bezighoudt met het algemene, en niet, als de geschiedenis, met de opeenvolging der afzonderlijke gebeurtenissen; of, zoals Goethe het Chiron in *Faust* II laat zeggen: „Den Poeten bindet keine Zeit”. Maar dit geldt in nog sterkere mate, wanneer het Heilige in deze wereld verschijnt, gelijk bij de komst van Christus, of bij Paulus' visioen. Het belang daarvan is in zover groter dan dat van de eruit voortvloeiende gebeurtenissen, dat die gebeurtenissen er in een bepaalde richting door zijn gestuurd, en er hun stempel van hebben ontvangen.

2) *Odyss.* V., 334-462; W. Nestle, *Griechische Religiosität* I, 19 met n. 1.

3) W. Nestle, *ibid.* 19v.

litteratuur der oude Grieken ken ik toch slechts één plaats, waar de ontmoeting tussen mens en godheid in karakter en in intensiteit werkelijk aan de ontmoetingen doet denken uit het Oude en Nieuwe Testament (met de aartsvaders, met Mozes, met Job; met Paulus op de weg naar Damascus, met de Emmaüs-gangers, e.a.), en dat is, waar aan het eind van de Oedipus Coloneüs Oedipus uit het leven wordt weggeroepen; een weerklink in de ethiek had dit echter niet. Festugière heeft in zijn *Personal Religion among the Greeks* treffende dingen gezegd over enkele op zichzelf staande gevallen van een persoonlijke verhouding tussen mens en godheid, beginnend met die tussen Hippolytus en Artemis, en eindigend met die van de bewonderingswaardige Marcus Aurelius (weliswaar geen Griek, maar toch Grieks schrijvend en een vertegenwoordiger van laat-stoische ethiek) tot de god der Stoici. Stellig is in zijn voorbeelden sprake van een veel meer persoonlijke verhouding dan bijv. — om nu maar een paar extreme gevallen te nemen — in die van de Epicurist tot zijn goden, of in de verering der hemellichamen als goden, zoals Plato die in de *Wetten* bespreekt ¹⁾; maar ook in Festugière's voorbeelden vinden we toch niets dat gelijk te stellen zou zijn met de innige, voor ieder christelijk gelovige geldende verbondenheid met zijn God, die „Gottbezogenheit” ²⁾, dat tot in zijn diepste grond gegrepen-zijn, en die door alle lijden aan ons menselijk tekort heen telkens ervaarbare trouw van God, die, om met Augustinus te spreken, ook waar wij niet bij hem zijn, toch bij ons is ³⁾, met zijn sterke, warme, niet aflatende Liefde. In de beantwoording van die agapê met dankbaarheid en wederliefde, die naar het dubbele gebod ook de medemens geldt, vindt, als het goed is, de Christen, over de brokstukken van zijn eigenwilligheid en trots, zijn vrijheid in zijn positieve gebondenheid aan God. Maar hoever staat deze van een *ὁμοίωσις θεῶ* (gelijkwording aan god), tot welke de mens langs een ongebroken lijn onder leiding van zijn logos zou kunnen opklimmen, ook al voegde Plato daar dan aan toe *κατὰ τὸ δυνατόν* (naar de mate van het mogelijke); in de ogen van de Christen leidde het „eritis sicut Deus” (gij zult zijn als God) juist tot de zondeval! En hoe ver ook staat zijn gebondenheid aan God van de starre krampachtigheid, die het streven naar

¹⁾ *Leg.* 821b–d; 946bc, 947a. Daarbij Dodds, *Gr. Irr.*, 220 met noten 70v.

²⁾ Er zijn een paar Griekse termen die door hun dubbele betekenis in de christelijke litteratuur de wederkerig geldende, n.l. van de mens uit en van God uit gedachte, zin van deze „Gottbezogenheit” aardig in één enkel woord samenvatten; *pistis* is n.l. van God uit jegens de mens trouw, van de mens uit jegens God geloof, *charis* van Gods kant genade, van de kant van de mens dankbaarheid.

³⁾ *Conf.* X, 38. Vgl. Francis Thompson in zijn gedicht *The Hound of Heaven*. Onze afwending van God houdt niet in, dat God ook zou ophouden zich met ons te bemoeien; zo machtig zijn wij niet!

apathie in het wilsleven van de Stoicus had gebracht! Voor de Christen leidt de weg naar zijn opstanding in het licht, en naar Gods open mogelijkheden, door een dynamisch wilskonflikt, d.w.z. meer door het hart dan door het denken, en langs de gebroken lijnen van het Kruis.

Er valt in dit verband nog een opmerking te maken. Er bestond voor de Griek niet een zo scherp onderscheid tussen het esthetische en het ethische als wij dat over het algemeen kennen. Begrippen als τὸ καλόν (het schone) en τὸ μέτρον (de maat) golden meer onmiddellijk voor beide gebieden dan bij ons. Ook in wat Wellek „Formwille” noemt, die we bijv. sterk zagen functioneren in de tragische helden van Sophocles, en die ik voor de meest Griekse wilsvorm houd, werkt, zoals het woord al aanduidt, de esthetische zin nauw samen met de ethische. Evenmin nu als het gebied van de ethiek, althans vóór Aristoteles, zich duidelijk als iets van andere orde heeft gesteld buiten het esthetisch-geometrisch geheel dat de Griekse theoretici voor ogen hadden, zo heeft ook de wil als de functie bij uitstek der ethiek zich niet als een meer aparte kracht losgemaakt naast de waarnemende zintuigen enerzijds en het denkend verstand anderzijds. Deze beide, het zintuigelijke en het geestelijke zien, worden analoog gesteld in de bekende parallel van de zon en de idee van het goede in het zesde boek van Plato's *Staat* (508a-509d). Het gaat de Grieken om het zien, wat er is, en hoe het is, meer dan om het horen, wat er gebeurt. Rudolf Bultmann wijst er op, dat bij de Joden, omgekeerd, het gehoor de voorrang heeft boven het oog en het gezichtsvermogen ¹⁾. Ik geloof dan ook, dat in ons ethisch gemoedsleven het luisteren, innerlijk luisteren, van meer gewicht is dan het zien. Ook de *gehoorzaamheid* van de Christen is een luisteren naar Gods wil; het Griekse woord voor gehoorzaamheid betekent een zich laten overreden; dat is weer iets van meer verstandelijke, en minder onmiddellijk persoonlijk reagerende aard. Wij hebben het ook over de *stem* van het geweten, en zeggen, dat het heeft *gesproken*; we zeggen niet, dat het ons iets

¹⁾ Bultm., *Lichtsymb.* 16. Van theologische zijde zegt men mij, en ik geloof terecht, dat Bultmann dit onderscheid wel wat te scherp stelt, en wijst dan voor het visuele der Joden op het brandende braambos, op Ezechiël, op Deutero-Jesaja, e.a. passages. Alleen zou ik hier liever van 'visionair' willen spreken dan van 'visueel'. Er blijft een verschil in *wijze* van zien. De Grieken zagen geen 'gezichten' (tenzij in hun dromen), maar keken met open ogen naar het 'zijnde' en de daar geldende verhoudingen; hun wijze van zien was vooral plastisch en geometrisch, en, als later die van Goethe, direct op de omgevende werkelijkheid gericht; en dat oud-testamentische, visionaire zien is weer dynamischer dan het plastisch-geometrische, dat in het 'zijn' zijn aandacht laat rusten. — Bij de in dit verband samenhangende begrippen 'horen', 'gehoorzaamheid' en 'verantwoordelijkheid' denk ik aan de uiteenzettingen van Ds C. Aalders in zijn maandblad *Disciplina*.

toont; het *spreekt* tot de luisterend in zich gekeerde, auditieve mens, niet zozeer tot de schouwende, visuele; en de Grieken waren nu eenmaal meer visueel dan akoestisch of auditief van aanleg. Zij waren meer uit op een objectief geldig, ook hun plastisch vermogen bevredigend weten, dan op het subjectief bestaan, dat een kenmerk is van het geloof. Ook het geloof is wel gericht op bestendigheid, maar het is zelf voortdurend „im Prozess”. Het is, zoals Kierkegaard en Jaspers het zien, een open naar de toekomst gelegen, oneindige mogelijkheid ¹⁾. En zo werd het leven voor de Christen niet zozeer een probleem ter oplossing, maar een werkelijkheid die moet worden ervaren. Het zien vindt hier plaats met de „yeux du coeur, qui voient la sagesse!” ²⁾

Twee iets uitvoeriger citaten ten slotte. Stenzel schrijft: „Die Erleuchtung über gut und böse bedeutet für Platon Erkenntnis der Welt durch sachlichste Wissenschaft; sie ist nicht Regung des verantwortlichen Gewissens, keine Erlösung durch göttliche Gnade, keine Leitung durch einen mit einem Charisma begnadeten Führer. Diejenige Ichvorstellung, die in den ebengenannten Begriffen beschlossen ist, fehlt den Griechen, sie fehlt auch Platon” ³⁾. Meer speciaal met betrekking op de Stoa schrijft Festugièr: „The Order at which the Stoic aims is truly the World-Order, and it is a static Order. To leave himself behind, to forget his troubles, the Stoic has only to gaze upon the unvarying movements of the sky and there recognize the perfection of divine wisdom. The Stoic makes no personal contribution to this celestial Order; it is already there, predestined from eternity to be as it is.” . . . „The Order at which the Christian aims is the Order of the city of man, and it is a dynamic Order. It is not given, it must be made. The duty of the Christian is to contribute to its making. The city of the Future cannot be seen; it is as yet entirely hidden in the impenetrable counsels of God” ⁴⁾. Anders gezegd, de god der Stoici is de filosofengod ⁵⁾, tot wie de mens in een intellectueel bespiegelende betrekking staat, en, naar Pascals opmerking, wel te onderscheiden van de persoonlijke God der Christenen, tot wie de mens in existentiële

¹⁾ Jasp., *Ps.* 337-339.

²⁾ Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvigg, no 793. („Sagesse” is hier gelijk aan „charité”).

³⁾ J. Stenzel, *Der Begriff der Erleuchtung bei Platon*, Die Antike II, 257; terecht legt Stenzel in de laatste zin van dit artikel nadruk op de dynamische realiteit van de wil in Plato's idealisme; maar dat desondanks die wil geen nadere formulering heeft gevonden dan het thumoeides, is m.i. juist grotendeels een gevolg van de twee door mij gestelde belemmeringen. Vgl. id., *Platon der Erzieher*, 278-281; Verd., *Christian. en hist. Pl.-interpr.*, 129v.; id., *Platons Gottesbegriff*, in *Not. Div.*, 243.

⁴⁾ Fest., *Pers. R.*, 109.

⁵⁾ Vgl. Jaeger, *Theol.*, 172v.

betrekking leeft. In zijn gehoorzaamheid en in zijn opstandigheid, in zijn geloof en in zijn ongelooft, in zijn dwalen en in zijn zekerheid, altijd ervaart hij Gods bemoeienis; en de verantwoordelijkheid is voor de Christen, die zulk een God-ontmoeten heeft ervaren, zo indiscutabel groot, dat voor hem van een sluitend determinisme geen sprake kan zijn ¹⁾).

Ik vat de hoofdzaken samen: Voor de Griekse denker was *het* onveranderlijke de structuur van de bestaande onpersoonlijke wereldorde. Wat hij nodig had, was het begrijpen van deze orde, en van de plaats van de mens daarin. Het begrip van deze kosmische gebondenheid kon hem van *hybris* weerhouden, en daarin lag dan zijn vrijheid. Voor de Christen is God *de* onveranderlijke, die zijn persoonlijke wil in Christus heeft geopenbaard, en wel vanuit een geheel andere orde dan die van deze wereld: voor het menselijk verstand een dwaasheid. En de Christen is vrij, voor zover hij in geloof, hoop en liefde zich met geheel zijn wil en geheel zijn door Gods Liefde gezochte wezen aan Gods wil overgeeft.

Zo meen ik dan, dat inderdaad het statische van het wereldbeeld der Griekse denkers, en het ontbreken van een zó innige en sterk persoonlijke ervaring van Gods bemoeienis met de mens, dat die van hem een onontkoombaar antwoord vraagt, elk op zichzelf en ook in samenwerking — want zij staan in begrijpelijk verband — de voornaamste beletsels zijn geweest voor het aan de dag treden van een wilsbegrip bij de oude Grieken, dat kon beantwoorden aan de plaats, die de wil in latere westerse ethiek inneemt. En ik kan hier nog slechts de hoop uitspreken, dat ik na het voorafgaande in die mening niet alleen sta.

¹⁾ Vgl. Brunn., *Mensch*, 259v. Een God-ontmoeten kan overigens als persoonlijk ervaren worden ook zonder dat men gelooft in wat gewoonlijk onder een persoonlijke God wordt verstaan; anders gezegd, een onpersoonlijke God kan zich persoonlijk openbaren.

TOT BESLUIT

Staat de wil, in welke vorm ook, in het centrum van onze wetenschappelijke belangstelling, dan zijn onze wetenschap en ons leven wel heel dicht bij elkaar gekomen; en is het dan nog meer speciaal het wilsbegrip in de ethiek, de ethiek, „die grosse Störung”, zoals Barth haar noemt, die ons zo zelden rust gunt, dan zijn dat misschien de voornaamste redenen, dat ik, hoewel eigenlijk aan het eind van de gestelde taak, toch nog iets tot besluit wil zeggen, dat zich overigens nauw bij het voorgaande aansluit, en met een consequentie die, naar ik hoop, niet alleen maar persoonlijk is.

Bekend is Nietzsche's uitspraak, dat het Christendom niets anders zou zijn dan Platonisme voor de massa. Dit is natuurlijk niet waar, maar geheel onwaar ook weer niet. Er bestaat n.l. een analogie tussen enerzijds Plato's zintuigelijk waarneembare, veranderlijke wereld en daarbovenuit de intelligibele wereld der onveranderlijke ideeën, anderzijds de wereld van de zich autonoom voelende mens en dáárbovenuit het rijk Gods. Het Platonisme richt zich in de eerste plaats tot de denkende mens, tot de minnaar der wijsheid van het hoofd, het Christendom tot ieder mens, en de wijsheid die het schenken kan, is de wijsheid van het hart ¹⁾. In beide gevallen ligt tussen de twee analoog gestelde werelden het gebied der ethische problematiek, waar de mens zich verantwoordelijk weet, in het éne geval tegenover de *λόγος μουσική κεκραμένος*, d.i. de logos vermengd (verenigd, samenwerkend) met het musische ²⁾ — want die noemt Plato de beste bewaker van de aretê (deugd, karaktervastheid) en haar *σωτήρ διὰ βίου* (beschermmer op de levensweg) ³⁾ —, en in het andere geval tegenover God en zijn agapê (Liefde). We zagen al eerder, dat Plato beseftte, dat de logos alleen niet toereikend was, en de steun nodig had van het thumoeides; en wellicht voegde hij, die met zijn leerlingen in de Akademie ook de Muzen vereerde, het musische er hier aan toe, om het gevaar te bezweren van een verkillende toespitsing van de logos tot een

¹⁾ Reeds Salomo bad hierom en werd daarvoor door God geprezen, en hij verkreeg die wijsheid: I *Kon.* 3: 5-13.

²⁾ Wat precies onder dit musische hier (*Rep.* 549b) moet worden verstaan, is moeilijk te zeggen. Shorey vertaalt het met „culture”, maar zegt erbij, dat het eigenlijk onvertaalbaar is. Hij verwijst naar *Rep.* 560b, op grond waarvan men zou kunnen denken aan de daar genoemde *ἐπιτηδεύματα καλά*, die daar ook niet nader gepreciseerd worden en door Shorey vertaald met „honourable pursuits”. Eerder zou ik denken, dat Plato iets voorzweefde als creatieve verbeeldingskracht, maar voor een vertaling houd ik mij liever aan „het musische” in zijn onbepaaldheid.

³⁾ *Rep.* 549b. Bij Aristoteles iets dergelijks: *Politica* 1327b 36-38: *δεῖ διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδείς τὴν φύσιν τοὺς μέλλοντας εὐαγώγους ἐσεσθαι τῷ νομοθέτῃ πρὸς τὴν ἀρετήν.*

louter analyserend werktuig. Wij althans mogen toch zeker de vraag stellen, of een alleen op eigen toeren draaiend verstand in zijn laatste consequenties niet steriel wordt of zelfs destructief gaat werken, en het leven van mens en mensheid in gevaar brengt. Hoe dit zij, de logos, op zichzelf eigenlijk ook al wel meer dan wat wij verstand noemen, behoeft ook het alogon, hetgeen gelukkig mag heten voor de eenheid van het menselijk wezen; evenzeer trouwens als het feit, dat, omgekeerd, het alogon natuurlijk niet zonder de logos kan.

Ethiek is doelgericht en streeft naar de verwezenlijking van waarden. Ook het dynamische begrip 'wil' reikt, finalistisch als het is, buiten het gebied van een causale verantwoording van het zijn, en is, voor zover het ethisch-filosofisch uitgewerkt wordt, bestemd uit te lopen op een waardenfilosofie en haar mogelijkheden tot praktische verwerkelijking voor de mens en zijn samenleving. De waarden echter, die de Platonische ethiek nastreeft, dragen wel een ander stempel dan die door het Christendom bedoeld. We zagen, dat Plato's doel is, dat de logos na het volbrengen van een tocht, die de hoogste eisen stelt aan het menselijk intellect, de ideeën in hun onveranderlijk en zuiver zijn kan aanschouwen, en daardoor naar menselijke mogelijkheid aan de godheid gelijk wordt. Zijn ethiek eist, dat het veelkoppig monster, het epithumêtikon, dat het lichamelijke genot zoekt, op die tocht in toom wordt gehouden door de logos en het thumoeides, dat hier, zoals gezegd, zeer verwant is aan de Platonische Eros. Is evenwel het grote moment der laatste en ongestoorde contemplatie bereikt, dan is alle ethische en andere problematiek gepasseerd. De paarden van drift en wil zijn uitgespannen ¹⁾). De eudaimonia is bereikt: vreugde heerst, stilte en licht. De geest, de ziel in haar puurste staat, aanschouwt in belangeloze en volkomen aandacht, aan de uiterste rand van de bewegelijke wereld van de tijd, die zijn historie heeft, in tijdeloze eeuwigheid de onbewogen en onbewegelijke essentialia, die zonder begin of einde, en zonder historie zijn. Geen verantwoording of rechtvaardiging is meer nodig, geen eis wordt meer gesteld. Wat zou de mens meer kunnen willen dan zulk een „présence de l'éternité”?

Ook latere filosofie, in het bijzonder het zogenaamde subjectieve idealisme, ook wel idealisme van de vrijheid of van de zedelijke persoonlijkheid genoemd ²⁾, streefde naar de ontwikkeling en formulering van waarden. De betekenis van de wil komt daarbij in het volle licht, en het ligt dan ook in de rede, dat Nicolai Hartmann in het laatste gedeelte van zijn *Ethik* uitvoerig de kwestie van determinisme en vrije wil behandelt, om daarbij tenslotte halt

¹⁾ Zie *Rep.* 532e, en natuurlijk de grote mythe uit de *Phaedrus*.

²⁾ Zie bijv. Nohl, *Stil*, 16vv.

te maken voor het „unafhebbbar Irrationale” van de persoonlijkheid. En Max Scheler, die naar een formulering zocht van zedelijke waarden, die meer dan tot dusver door de concrete persoonlijkheid van de mens in zijn geheel werden gedragen, schreef ergens: „Die Philosophie neigt bis zur Gegenwart zu einem Vorurteil, das historisch seinen Ursprung in der antiken Denkweise hat. Es besteht in einer der Struktur des Geistes völlig unangemessenen Trennung von ‘Vernunft’ und ‘Sinnlichkeit.’” Dit bracht mee, zo vervolgt hij, dat zeer ten onrechte ons gehele emotionele leven en „für die meisten Philosophen der Neuzeit auch unser strebendes Leben” (dat is dus ook de wil) „zur Sinnlichkeit gerechnet werden” ¹⁾. Hierin ligt, geloof ik, veel waars, al is het wel wat te generaliserend en simplistisch uitgedrukt ²⁾. Onder de weinigen die tegen het genoemde vooroordeel zijn opgekomen, noemt Scheler Augustinus en Pascal, hetgeen ons niet verwondert. Het lag nu in de lijn der ontwikkeling, dat wijsbegeerte en religieus denken (‘theologie’ is hier te gespecialiseerd) elkaar ten slotte de hand zouden reiken, bijv. in het werk van Karl Jaspers. De zo gezinden konden teruggrijpen naar Kierkegaard, die de subjectieve mens in het spanningsveld bracht, waar hij zich tot in zijn diepste kern voelt aangesproken. Hiermee was dan het gevaarlijke vacuum tussen het driftleven en het denken met een zeer betekenisvolle inhoud aangevuld ³⁾. Wij vinden daar Plato’s thumoeides, maar wij vinden er vooral Augustinus’ wil, en ook wat voor Pascal was „l’ordre du coeur”. Het moge waar zijn, dat een poging tot synthese van onze Grieks-romeinse en onze Joods-christelijke traditie de tot het discursieve denken geneigde logica voor grote, voor wellicht onoverkomelijke, moeilijkheden plaatst, dit neemt niet weg, dat wij allen die deel hebben aan de westerse beschaving, als natuurlijke erfgenamen van die beide tradities nochtans zulk een synthese in de eenheid van ons individueel bestaan, min of meer gebrekkig, min of meer geslaagd, *leven* en moeten leven, en dat dat ons aan elkander bindt.

Alle ethiek is onrustig; zij leeft van de wil, en zij streeft naar

¹⁾ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 2. Ausg., 260; iets dergelijks in *Vom Umsturz der Werte* I, 107.

²⁾ Vgl. Dodds, *Gr. Irr.*, 136-140, vooral 139. Maar het verdient in dit verband bijv. de aandacht, dat de Grieken voor ‘gevoel’ geen woord hadden in de zin van het Franse ‘sentiment’, maar alleen in de zin van het zintuigelijke ‘sensation’, n.l. *αἴσθησις*.

³⁾ Gevaarlijk kan men het bedoelde vacuum noemen, omdat zonder een voldoende harmoniserende werking van een fijn en sterk ontwikkeld ethisch willen licht het denken wordt overrompeld door de driften, of, erger, zelf zijn sanctie aan de driften geeft, en die tot norm neemt, iets wat Paul Tillich indertijd in een klein boekje over het demonische als het eigenlijke wezen daarvan heeft beschreven.

zelfopheffing en een tot rust komen van de wil. Op de ene weg daarheen, die ik de esthetisch-wijsgerige wil noemen, ging Plato voor; de andere is de weg van het geloof. Beide voeren door de ethische problematiek heen; anders zouden zij ook geen werkelijke bevrijding betekenen, maar slechts een vlucht, waarna men weer in precies dezelfde problematiek zou terugvallen. Neen, zowel na het hoogtepunt der Platonische contemplatie, als na de persoonlijke geloofsbelevens, keert men veranderd tot de 'gewone' werkelijkheid terug, en blijkt ook de problematiek anders te liggen dan voordien. Onze wijze van zien, onze wijze van luisteren zijn veranderd. Oog en oor zijn gescherpt voor het betrekkelijke van de beelden en stemmen dezer wereld van onrust en strijd. De ethische dialectiek met haar zoekend schuldgevoel is voor de Christen vervangen door een in-betrekking-staan tot een God die hem liefheeft; en die het tot stand bracht, was niet de mens, uit eigen kracht en verlangen omhoog strevend en naderend tot het volmaakte, maar God in Christus neergedaald in deze wereld uit liefde tot de onvolmaakte mens, en nu wachtend op zijn antwoord. Of nu de mens uit het hoge en wijde licht, waar zijn denken hem gebracht had, of wel uit de intieme dialoog van zijn geloof en de daar verworven rust, terugkeert in zijn wereld van alle dag, in beide gevallen wacht hem te midden van zijn medemensen dus weer een praktische taak. Hij zal daarbij, bewust en onbewust, zich gesteund voelen door zijn belevensissen op die hoogte en in die intimiteit, waar zijn wil was uitgeschakeld, en alle ethiek gepasseerd naar de onmiddellijke invloed van de Idee of van God. Maar ethiek vindt na de theorie haar praktische uitwerking in de wereld der relativiteit, waar „das Unzulängliche" in en om ons een ander beeld vertoont; en als zij daar niet wil afglijden naar een vlak en kleinzielig gemoraliseer, of ontaarden in een willekeurig solipsisme, dan zal de mens een metafysisch uitgangspunt behoeven, een boventijdelijke sanctie voor de waarden, die hij wil trachten te verwerkelijken of helpen verwerkelijken; hetzij dit dan is een absoluut, filosofisch beginsel, dat onpersoonlijk blijft, hetzij de Absolute, tot wie zijn betrekking of, anders gezegd, wiens bemoeienis met hem, als persoonlijk ervaren wordt¹⁾. De morele taak, die de mens zich vandaaruit voelt opgelegd, kan voor beide gevallen wellicht het best en kortst geformuleerd worden in Charles' Péguy's verinnerlijkte opvatting van heroïsme: „Incarnier le spirituel dans l'histoire" ²⁾. De connotaties, wat men zou kunnen noemen de satelliet-begrippen, van 'le spiri-

¹⁾ Zie ook bl. 56 n. 1.

²⁾ Ik vond deze formulering bij Pierre-Henri Simon, *Témoins de l'homme*, 187; ik haalde ze ook vroeger al eens aan, maar zij bleek mij nu nog rijker van inhoud dan toen.

tuel' zijn n.l. zowel van filosofische aard, beantwoordend aan de Platonische Eros in zijn hoogste vorm, alsook van caritatieve aard, beantwoordend aan de christelijke agapê, zodat men ook bij 'le spirituel' even kan denken aan Heraclitus' aphorisme: „de weg omhoog en omlaag is één en dezelfde” ¹⁾. „L'histoire” is de horizontale lijn, waarvan „le spirituel” de vertikale doorkruising is, die nooit historisch heeft afgedaan, maar altijd weer kan plaats vinden, in het religieuze een dynamische parallel van de Platonische, meer statische, d.w.z. met de bestaanstoestand van het universum gegeven, methexis; „incarner” ten slotte legt de verbinding met de materie en met ons lichamenlijk bestaan ²⁾. In dat veelomvattend gezegde „incarner le spirituel dans l'histoire” is bovendien een actief aanvaarden als mogelijkheid voor de mens gesteld van zijn tragiek, die in de spanning ligt tussen zijn vitaliteit en zijn ratio ³⁾, d.i. van de situatie waarin hij zich als mens bevindt. In beide gevallen echter, hetzij hij de weg gaat van de autonome denker, hetzij zijn anima naturaliter religiosa zich laat leiden langs de weg van het geloof, zal zijn wil ten nauwste in het geding betrokken zijn. En of men nu de sanctie voor zijn inzicht, zijn willen en zijn handelen vindt bij *het* absolute, of bij *de* Absolute, anders gezegd of men filosofisch of religieus is ingesteld, of men zijn ethisch beginsel vindt in de kosmische orde die ons omringt, in wat Kant noemt „das Sittengesetz in uns”, of wel in de in Christus ons geschonken openbaring, dat wil ik hier in het midden laten; want dat maakt wel een groot verschil, maar niet hiervoor, dat wij in ons leven ons willen in overeenstemming moeten trachten te brengen met de Wil met een grote W, die zich, al of niet als persoonlijk ervaren, vroeg of laat manifesteert; niet hiervoor, dat wij moeten doen, wat van ons geWild ⁴⁾ wordt; want daarin ligt de vrijheid van ons handelen, en ook de vrede van ons hart.

¹⁾ Fr. 60 (D.): ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω μία καὶ ὄντη.

²⁾ Vgl. Yeats: „Man can embody truth, but he cannot know it”.

³⁾ De Unamuno, *The tragic sense of life*, 34; Wellek, *Pol.* 291. Ortéga zocht de verzoening van het conflict in een sterk persoonlijk geleefde „ratio vitalis”, geen onnatuurlijke oplossing voor wie met Seneca (*Ep.* 41, 8) de mens zou willen zien als een „animal rationale”, maar hij is gelukkig meer dan dat; waar in hem zou ook anders het conflict als tragisch gevoeld worden?

⁴⁾ De hoofdletter W is geen zetfout. — Dit in overeenstemming brengen is dus niet een tot zwijgen brengen, wat ook wel niet zou gelukken. De persoonlijke menselijke wil wordt door de gehoorzaamheid aan de Wil met een grote W juist vrijer en vaster tegelijk, minder krampachtig eigenwillig en als het ware buiten het geheel werkend, maar zekerder de persoonlijke bestemming van de betrokken mens te helpen verwezenlijken, in het besef door de grote Wil te worden gesteund.

ADDENDUM

Op twee publicaties, die met mijn onderwerp verband houden, had ik hierboven nog graag gereageerd. De boeiende verhandeling echter van prof. dr C. J. de Vogel *Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte* (Br. Grimm, Baden-Baden, 1958) kon ik pas in handen krijgen, toen mijn *Beschouwingen* al ter perse waren. De schrijfster zal zeker kritisch staan tegenover mijn opvatting van het statische in het wereldbeeld der vroege Griekse denkers; tegen haar desbetreffende argumentatie kan echter o.m. worden aangevoerd, wat Audrey N. M. Rich in *The Platonic Ideas as the Thoughts of God* heeft betoogd (Mnemos. 1954, 123vv., in tegenstelling met het daaraan voorafgaand artikel van prof. de Vogel zelf).

De tweede door mij bedoelde publicatie, *L'infinito nel pensiero dell' antichità classica* (1956) van Rodolfo Mondolfo, was mij, moet ik bekennen, ofschoon reeds veel eerder verschenen, eenvoudig ontgaan. Naar aanleiding van de kritiek in dit omvangrijke werk gericht tegen opvattingen die gedeeltelijk ook de mijne zijn, kan ik binnen zo kort bestek alleen het volgende opmerken. Het moge waar zijn, dat abstracte gedachtengang leidde tot het begrip van het oneindige; of echter een ethisch wilsbegrip helder en krachtig in het bewustzijn van de mens treedt, hangt veel meer af van de voorstellingswereld waarin hij onmiddellijk met zijn hele persoon intuïtief leeft, dan van de abstracte redenering, die de werkzaamheid is van zijn discursieve denken; en de onmiddellijk gegeven voorstellingswereld van de bedoelde denkers was toch m.i. in grote trekken statisch en gesloten. Mondolfo zelf heeft trouwens alleen eenzijdigheid willen bestrijden, en is een zo ruim denkend man, dat hij ook de andere zijde ziet, en weet, dat vanuit esthetisch en ethisch gezichtspunt bekeken het *accent* op het grens- en eindigheidsbesef blijft vallen (men zie bijv. bl. 576).

BIBLIOGRAFIE

(Deze is niet volledig, maar in elk geval zijn opgenomen de titels met hun afkortingen van de meer dan eenmaal aangehaalde publikaties)

- Aald., *Grond* – W. J. Aalders, *De grond der zedelijkheid*, 1930.
 BARTH, *Röm.* – Karl Barth, *Der Römerbrief*, 5e Aufl., 1926.
 Bonh., *Eth.* – Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, 2e Aufl., 1953.
 Brunn., *Mensch* – Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, 1937.
 Bultm., *Lichtsymb.* – Rudolf Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, Philol. XCVII, 1948, 1vv.
 Bultm., *Urchr.* – Rudolf Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 1949.
 Dodds, *Gr. Irr.* – E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951.
 Ess.-Zeem., *Plot.* – C. W. van Essen-Zeeman, *De plaats van de wil in de filosofie van Plotinus*, 1946.
 Fest., *Pers. R.* – A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, 1954.
 Gigon, *Urspr.* – O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, 1945.
 Greene, *Moirai* – W. C. Greene, *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, 1944.
 v. Gron., *Grec* – B. A. van Groningen, *Le Grec et ses idées morales*, Acta congressus Madvigiani, Vol. II, 57vv. (Kopenhagen, 1954, publ. 1957).
 v. Gron., *Grip* – B. A. van Groningen, *In the Grip of the past*, 1953.
 Heymans, *Inl.* – G. Heymans, *Inleiding tot de speciale psychologie*, 1929.
 Jaeger, *Paid.* – Werner Jaeger, *Paideia I*, Duitse uitg., 1934.
 Jaeger, *Theol.* – Werner Jaeger, *The Theology of the early Greek Philosophers*, 1947.
 Jasp., *Ps.* – Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3e Ausg., 1925.
 Jung, *Ps. Typ.* – C. G. Jung, *Psychologische Typen*, Ausg. 1937.
 Kitto, *Gr.* – H. D. F. Kitto, *The Greeks*, 1951.
 Kranz, *Gesetz* – Walter Kranz, *Das Gesetz des Herzens*, Rhein. Mus. 1951, 222–242.
 Moreau, *Univ.* – Joseph Moreau, *L'Idée d'Univers dans la pensée antique*, 1953.
 Nohl, *Stil.* – Herman Nohl, *Stil und Weltanschauung*, 1920.
 Not. *Div.* – *La Notion du Divin depuis Homère jusqu'à Platon*, H. J. Rose, e.a., 1952.
 Opst., *Aesch.* – J. C. Opstelten, *Aeschylus en zijn levensbeschouwing*, lezing geh. in 1956 voor de school v. Taal- en Letterk. te 's Gravenhage, en gepubl. in *Geestelijke achtergronden bij enkele grote schrijvers* (Servire, 1958).
 Opst., *Soph. a. Gr. Pess.* – J. C. Opstelten, *Sophocles and Greek Pessimism*, 1952 (Ned. uitg. 1945).
 Opst., *Soph. n. Plato* – J. C. Opstelten, *Van Sophocles naar Plato*, Alg. Ned. Ts. v. Wijsb. en Psychol., Jg. '54-'55, 121–134.
 Pohl., *Hell. M.* – Max Pohlenz, *Der hellenische Mensch*.
 Pohl., *Stoa* – Max Pohlenz, *Die Stoa*, I en II, 1947.
 Quispel, *Mensch u. En.* – Gilles Quispel, *Mensch und Energie*, Eranos-Jahrb. XXI, 1953, 109–169.
 Reinh., *Pos.* – Karl Reinhardt, *Poseidonios*, 1921.
 Robin, *Mor.* – Léon Robin, *La morale antique*, 2e éd., 1947.
 Seidel, *Intell.* – Fritz Seidel, *Intellektualismus und Voluntarismus in der platonischen Ethik*, 1910.
 Snell, *Entd.* – Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 2e Aufl., 1948.
 Snell, *Neun T.* – Bruno Snell, *Neun Tage Latein*, 1955.
 Stelz., *Bezieh.* – Joh. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, 1933.
 Stenz., *Metaph.* – J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, Handb. d. Philos., herausgeg. v. A. Baeumler u. M. Schröter, 1934.

- Stenz., *Willensfr.* – J. Stenzel, *Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus*, Die Antike, 1928; geciteerd uit *Kleine Schriften zur griech. Philos.*, 2e Aufl., 1957.
- Thomson, *Eth. Ar.* – J. A. K. Thomson, *The Ethics of Aristotle*, 1953.
- Troeltsch, *Aug.* – Ernst Troeltsch, *Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter*, 1915.
- Verd., *Christian. en hist. Pl.-interpr.* – W. J. Verdenius, *Christianiserende en historische Plato-interpretatie*, Ned. Theol. Ts. 8 (1954).
- Wellek, *Pol.* – A. Wellek, *Die Polarität im Aufbau des Charakters*, 1950.
- Wendl., *H.-R. Kult.* – Paul Wendland, *Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 1907.
- Wilh.-H., *Pecc.* – A. E. Wilhelm-Hooybergh, *Peccatum, Sin and Guilt in ancient Rome*, 1954.

INDEX

- Aeschylus, 9, 17
 agapê (christelijke liefde), 32, 37, 48, 53, 56vv.
 akoestisch (auditief), 54
 akoon (onvrijwillig), 19
 amor fati, 43
 analyse van het begrip 'wil', 7vv.
 Antigone, 23, 50
 antithese en synthese, 40
 Aristoteles, 19v., 43
 Augustinus, 27, 32vv., 49, 53, 59

βούλησις, 13

 Catullus, 25
 christelijke ethiek, 32vv., 48vv.
 Cicero, 25
 collectieve wil, 8
 contemplatie, 10, 36, 58

 definitie van het begrip 'wil', 7v.
 demiurg, 41v., 45
 Democritus, 18, 20
 determinisme, 39vv. (bij Plato, 41v.), 43, 55, 58v.
 diatribê (cynisch-stoïsche-), 29v., 37
 dualisme, 15, 57v.
 dynamische opvatting, 29, 38, 46, 48, 54 n. 1, 55 met n. 3, 61

 Eleaten, 40
 Epictetus, 26v.
 Epicurus, 20
 epithumêtikon, 14, 58
 Eros (Platonische-), 16, 41, 58, 60
 esthetische aanleg der Grieken 22, 47, 54, 60
 eudaemonisme, 44, 58
 extraversie en introversie, 10

 filosofengod, 27, 55
 „Formwille”, zie s.v. „Wille zum Sein”, en 54

 geweten, 23, 24 n. 4, 25vv., 29 n. 1, 36, 50v., 54

 harmonie, 38v., bij Heraclitus: 40, bij Plato: 42
 Hartmann (Nicolai), 58
 hekoon (vrijwillig), 19
 held en heilige, 51
 Heraclitus, 39v., 61
 heroïsch, 51, 60
Hippias Minor, 18 n. 1, 35
ἰσότης θεῶν (gelijkwording aan de godheid), 16, 53
 hybris, 45, 47-49, 56

 idealisme (het subjectieve-), 58
 intellectualisme, 13, 22, 49, 52

 Jaspers (Karl), 55, 59

 Kierkegaard, 36 n. 3, 49, 55, 59
 kosmos, 31vv., 45, 47v.
 kringloop (der geschiedenis), 36, 39v.

 logistikon, 14, 58
 logos en alogon, 14v., 57v.
 Lucretius, 20

 Marcus Aurelius, 27, 53
 metafysisch uitgangspunt, 60v.
 Moira, 46v.
 musisch (het-e), 57 met n. 2

 Nietzsche, 57
 Nieuwe Testament, 28vv., 32v., 48vv.
 noodlot, 46v.
 numineus (het-ze), 52

 Oedipus, 23, 50, 53
 ontmoeting van mens en godheid, 38, 48vv.
 Oude Testament, 24 n. 4, 28, 30

 Pascal, 36 n. 3, 55 n. 2, 59
 Paulus, 12, 27vv., 33, 49
 „Personwille”, zie s.v. „Wille zum Sein”
 persoonlijk (het persoonlijke in de verhouding tussen God en mens) 48vv., 55 met n. 6, 60
 persoonlijkheid, 58v., 61 n. 4
 Phaedrus-mythe, 14, 58 n. 1
 „Planwille”, 9v., 22
 plastische wijze van zien, 44v., 54 met n. 1
 Plato, passim
 Platonisme en Christendom, 57v.
 Plotinus, 37 n. 1
 polis (verval v. d. —), 28, 45
 Poppers kritiek op Plato, 42 n. 2
 Posidonius, 31v.
 prohairesis, 13 met n. 3, 20 n. 3, 21
 Protagoras, 21 n. 2

 rationeel en irrationeel, 14 (zie ook s.v. logos en alogon)

 Scheler (Max), 59
 Seneca, 25-27, 29vv., 36, 49
 Socrates (zie ook s.v. Socratische paradox), 30 met 2 n.

- Socratische paradox (deugd is kennis), 17-20, 35
 sofistiek, 20v.
 Sophocles, 23v., 39, 50v, 54
 „spirituel” („le —), 60v.
 statisch wereldbeeld, 37-47, 55, 61
- θέλω*(*θέλημα* enz.) 13, 27v.
 thumoeides, 14vv., 21, 58
 tragedie (zie ook s.v. Aeschylus, en s.v. Sophocles), 48-50
 tragiek, 23, 50, 61 met n. 3
 trichotomie van de ziel, 14v.
- velle (voluntas, benevolentia) 25v.
 verleden en toekomst, 44
 visueel en visionair, 54 met n. 1
- vrije wil (zie ook s.v. determinisme), 33 met n. 6, 34 n. 5, 41, 58
 vrijheid, 42, 47, 53, 61
- waardenfilosofie, 58, 59 n. 1, 60
 wereldbeeld (Grieks en christelijk, zie ook s.v. statisch wereldbeeld), 37vv., 48
 wil als innerlijke gezindheid, 11v., 23v., 27, 29, 49vv., 59
 „Wille zum Sein”, 9v., 22v., 43, 51
 „Wille zum Werden”, 51
 „Wille zur Macht”, 9v., 21
- zelfbeheersing, 20
 zelfhandhaving en zelfovergave, 50vv.
 zondebesef, 48vv.