

# Schelling, Hegel, Fechner en de nieuwere theosophie. Eene geschiedkundige voor- en inlichting

G.J.P.J. Bolland

## bron

G.J.P.J. Bolland, *Schelling, Hegel, Fechner en de nieuwere theosophie. Eene geschiedkundige voor- en inlichting*. A.H. Adriani, Leiden 1910

Zie voor verantwoording: [http://www.dbnl.org/tekst/boll004sche01\\_01/colofon.php](http://www.dbnl.org/tekst/boll004sche01_01/colofon.php)

© 2016 dbnl

**I**

In zijne 'Proeve eener geschiedenis van de leer der aangeborene begrippen' zegt a° 1879 wijlen prof. C.B. Spruyt, dat Schopenhauer niets heeft willen weten 'van de openbaringen, die de theoretische rede volgens Schelling en Hegel geven zal.' (Blz. 215.) En op eene andere plaats van hetzelfde boek schrijft hij: 'Ten slotte heeft men ingezien, dat de zoogenaamde ontwikkeling der Kantiaansche wijsbegeerte door Fichte, Schelling en Hegel niet als vooruitgang te beschouwen is, dewijl haar hoofdkenmerk bestaat in den terugkeer tot het oude dogmatische standpunt, dat Kant voor goed had willen verlaten.' (Blz. 203.)

Spruyt heeft lang genoeg geleefd en gedacht, om Schopenhauer en Hegel anders te taxeeren dan hij gedaan had toen hij bekroond werd, en professor gemaakt, en Hegel niet kende, al is hij in Hegel nooit zoo ver gekomen, dat hij voor

hem naar buiten is opgekomen, om allereerst zijn vroeger oordeel flink en openlijk te herroepen. Ook elders is dat zoo gegaan, of gaat het nog zoo; opnieuw aan de orde is Hegel eigenlijk nog niet, maar wat men omtrent Schopenhauers verhouding tot Fichte, Schelling en Hegel toch allengs duidelijker is gaan inzien, is Schopenhauers onvermogen, om meer bepaaldelijk den eersten en den laatsten te verstaán. Voor hem en - Fechner, die niet eens in Kant ooit ver is gekomen, is Schelling het genietbaarst geweest, omdat Schelling, Schopenhauer en Fechner aan de zuivere wijsbegeerte gedaan hebben op eene om zoo te zeggen dichterlijke wijze. Die als verbeeldingrijke geestelijkheid niet is te missen, maar niet alles is, allerminst wanneer het te doen is om het begrijpen. Fichte, om te beginnen, was sterk in zuivere redeneering. En zoo heeft Schopenhauer te Berlijn in 1811 naar aanleiding van Fichte's vijfde voordracht over de feiten van het bewustzijn stilweg neergeschreven: 'Ik moet bekennen, dat al het hier gezegde mij zeer duister is, dat ik verkéerd kan hebben verstaan, maar Fichte in deze voordracht veel gezegd heeft, wat ik heelemaal niet verstaan heb. Of dit aan Fichte is te wijten dan wel aan mijn gebrek aan oplettendheid, aan behoorlijke stem-

ming daartoe, of aan verstand, of eindelijk aan mijn bevangen zijn in de Kantisch elementaire leer, weet ik niet.' Na het elfde college echter klinkt het anders; dan schrijft de twee-en-twintigjarige: 'In dit uur heeft hij behalve het hier opgeschrevene dingen gezegd, die mij den wensch afpersen, hem een pistool op de borst te mogen zetten, en dan te zeggen: sterven zult ge nu zonder genade, maar zeg ter wille uwer arme ziel, of ge bij die wartaal zelf iets duidelijks hebt gedacht, dan wel ons enkel voor den gek woudt houden!' En 'hiermede,' aldus anno 1905 in het 'Archief voor Geschiedenis der Wijsbegeerte' (18:532-533) Paul Wapler, 'begint de reeks van de bekende tegen Fichte geslingerde smaadredenen, wier mateloosheid almede te verklaren is uit het boven opgemerkte vermoeden van zijn eigen onvermogen, en ten deele is voortgekomen uit den half onbewusten wensch, om eigen gevoel van ontoereikendheid te bedriegen.' Dat in de latere schimpredenen Schelling er het best en Hegel het slechtst heeft moeten afkomen, ligt in de rede.

Dat ook of juist de Hegelarij in haar geheel genomen 'nergens naar lijkt' en men het best doet, wanneer men er zich 'buiten' houdt, hebben met Schopenhauer de wijsbegeerte en de

wetenschap van de negentiende eeuw velerwege gevonden, en uit de mode is dat vooroordeel nog lang niet; zij was dan ook te 'synthetisch', te - *ruim* geweest. 'Alle dwaling,' had reeds Kant (8:55) gezegd, 'waarin het menschelijk verstand vervallen kan, is maar gedeeltelijk, en in ieder verkeerd oordeel moet altijd iets waars liggen, want eene algeheele dwaling ware algeheele strijd met de wetten van verstand en rede.' En Schelling schrijft nu als twintigjarige in 1795: 'Niets kenmerkt zoozeer den genialen geest van Leibnitz als diens woord, dat hij genoeg over oud en nieuw had nagedacht, om te weten, dat bijna alle opvattingen zich laten uitleggen in een goeden zin; hijzelf komt dan met de idee van een algemeen stelsel, dat aan alle afzonderlijke stelsels, zoo tegengesteld als ze mogen zijn, in het stelsel van menschelijk weten zelf samenhang en noodzakelijkheid geeft. Eerst zulk een omvattend stelsel kan de taak vervullen, het strijdige belang van alle overigen te vereenigen, te bewijzen, dat geen ervan, hoezeer het met het gewone verstand in strijd mag schijnen, iets werkelijk onzinnigs heeft verlangd, en dat dus op iedere mogelijke vraag in de filosofie ook een algemeen antwoord mogelijk is. Want het blijkt, dat de rede geene vraag kan opwerpen,

die niet al van te voren in haarzelve was beantwoord; evenals uit eene kiem zich niets ontwikkelt, dat er niet van te voren in vereenigd was, kan ook in de filosofie niets (door analyse) ontstaan, wat niet van te voren in den menschelijken geest zelven (de oorspronkelijke synthese) aanwezig was. Daarom doordringt alle afzonderlijke stelsels, die dezen naam verdienen, een gemeenschappelijke, regeerende, geest; ieder afzonderlijk stelsel is alleen door afwijking van het algemeene voorbeeld mogelijk, waartoe dan allen tezamen meer of minder naderen. Dit algemeene stelsel echter is niet eene afwaarts loopende keten, zoodat in het oneindige voort lid hangt aan lid, maar eene *organisátie*, waarin ieder afzonderlijk lid in verhouding tot ieder ander wederkeerig reden en gevolg, middel en doel is. Daarom is ook alle vooruitgang in de filosofie alleen vooruitgang door *ontwikkeling*.' (1:457-458.) 'Hoe hooger,' zegt Schelling in 1802, 'men zelf komt in kennis, des te meer ziet men in, dat alle verschillende leeringen, die zich hebben gezet tot vorm, niets anders zijn dan de in verschillende richting verschovene beelden van het eene ware stelsel, dat evenals de eeuwige natuur niet jong is en niet oud, en niet in den tijd maar in zijn wézen het eerste is.' (4:401.) 'Dat

op zichzelf,' schrijft hij nog later, 'ieder stelsel een gelijk recht heeft, eene gelijke aanspraak heeft op geldigheid, ziedaar het inzicht, dat aan de idee van het stelsel in den grooten zin, van het stelsel bij uitnemendheid, moet voorafgaan: zoolang nog de materialist aan den intellectualist of de idealist aan den realist zijn recht niet toegeeft, is aan het stelsel bij uitnemendheid niet te denken; overigens maak ik de opmerking, dat hier alleen van zulke stelsels sprake is, die werkelijke momenten der ontwikkeling uitmaken.' (9:211.) '*De ware bespiegeling,*' had in 1801 ook Hegel opgemerkt, '*kan zich weervinden in de meest verschillende filosofieën,* al maken zij elkander over en weer voor dogmatismen en afdwalingen des geestes uit, en waarde of belang heeft de geschiedenis der filosofie alleen inzooverre, als zij dit gezichtspunt vasthoudt.' (1:196.) 'De ware weerlégging van het eene stelsel door het andere bestaat alleen hierin, dat het beginsel van het weerlegde wordt tentoongesteld in zijne zelfverkeering en tot lid van een hooger en ruimeren vorm der Idee wordt verlaagd.' (Encyclopaedie, blz. 122 der Leidsche uitgave.)

Ook Hegel moet men leeren verstaan, om hem zoo mogelijk uit zijn beginsel te verbeteren, en niet om hem te 'wederleggen'! Her-

bert Spencer heeft in 1862, 'First Principles' § 2, de opmerking gemaakt, dat 'between the most opposite beliefs there is usually something in common', en in onze dagen heeft Édouard le Roy beweerd: 'quant aux cloisons étanches, il n'y en a pas.' Prof. G. Heymans heeft in 1890 'de idealistische systemen, die gedurende eene halve eeuw na Kant de Duitsche philosophie beheerscht hebben,' en waarvan hij, kunnen wij erbij voegen, de beginselen zijner eigene gedachtenwereld onbewuster wijze heeft geërfd, beneden alle wetenschappelijke kritiek verklaard en er een waarheidsgehalte aan ontzegd; in 1905 echter heeft hij van de metaphysische theorieën verklaard, dat, zoo onverzoenlijk als ze soms tegenover elkander mogen schijnen te staan, de ontwikkeling der theorieën de met elkander strijdende leeringen steeds nader tot elkander brengt. Wat dan zoo ongeveer gezegd was ook door Hegel, nur mit ein bisschen andern Worten. Naar Schelling en Hegel wijst onbewuster wijze ook Wundt terug, wanneer hij in zijne 'Inleiding' van 1901 het de taak noemt van de wijsbegeerte, de in de wetenschappen opgedane begrippen op houdbare wijze zóó te verbinden, dat geen bijzonder gezichtspunt komt tot alleenheerschappij, en het daarbij uitspreekt, dat men geschiedkundig



den ontwikkelingsgang kan aantonen, dien onze begrippen hebben gevolgd, om van de oude filosofie door de bijzondere wetenschappen heen terug te keeren tot 'de filosofie'. Ten onzent is Heymans van Leiden uit naar Hegel bij herhaling verwezen. Maar hij heeft in 1910 de veroordeeling van 1890 versterkt herhaald, met de cursief gepubliceerde verklaring, dat ook, en in het bijzonder na de lezing van het Leidsche Collegium Logicum, zijne 'meening' geheel dezelfde is gebleven.

'Wat iemand in de filosofie méént,' had Schelling (4:352) gezegd, 'is van geen belang, en zij daar durven voordragen wat ze zoo maar mééenen!' Heymans bijv. 'meent', dat Schelling en Hegel de erváring hebben veracht. Maar zij hebben er heel rédelijk over gedacht, en met kennis van zaken zal men allerminst van de Hegelarij kunnen zeggen wat wijlen Eduard von Hartmann in 1901 gezegd heeft met het oog op Heymans: 'Van alle mogelijke standpunten is klaarblijkelijk het bewustzijnsspiritualistische subordinatieparallelisme het meest met den heelen samenhang onzer ervaringen in strijd.' ('De moderne Psychologie' blz. 360.) Herbart (12:685 H) heeft de opmerking gemaakt, dat de leer der Hegelische school *empirisme* was, en hij heeft daar-

mede de Hegelarij op zijne wijze willen wraken: hij namelijk vond het verkeerd, dat zij niet trachtte de strijdigheden, die Herbart met Hegel in het ondervondene besepte, op ‘verstandige’ wijze weg te redeneeren, zegge te verbloemen, maar de zelfweerstreving en zelfweerspreking in werkelijkheid en waarheid kloek erkende als datgene wat zich liet gelden, en wat men moest laten gelden. Het ‘neerzien op de ervaring’, dat door den Heymans van 1890 is gewraakt, is het neerzien, dat geen filosoof kan vermijden, ook Heymans niet; ‘juist datgene,’ weet ook Schopenhauer (1:129 Reclam) te zeggen, ‘wat de wetenschappen vooronderstellen en aan hare verklaringen ten grondslag leggen, of als grens in acht nemen, is net het eigenlijke probleem der philosophie, die dus inzooverre begint waar de wetenschappen ophouden.’ ‘Le philosophe doit aller plus loin que le savant,’ erkent ook Bergson in zijn boek over ‘l’évolution créatrice’. En Kant had verklaard: ‘Wetenschap heeft innerlijke eigenlijke waarde alleen als orgaan der *wijsheid*, als hoedanig zij dan weliswaar onontbeerlijk is.’ (8:26.) ‘Wat den filosoof betreft, dien kan men niet als arbeider aan het gebouw der wetenschappen of “savant”, men moet hem als navorscher der *wijsheid* beschouwen.’ (7:601.)

Voltaire o.a. had in 1766 laten drukken: *‘Nous ne savons rien au monde que par l'expérience.’* (‘Le philosophe ignorant’ § 7.) En in 1734 had hij geschreven, *‘que nos idées nous viennent toutes par les sens.’* (‘Traité de métaphysique’ ch. 3.) Hiermede was dan het begrip ‘ondervinding’ vereenzijdigd in den trant van wat bij Bergson (aan het slot van bovengenoemd boek) wordt gequalificeerd als *‘une certaine scolastique nouvelle, qui a poussé pendant la seconde moitié du dixneuvième siècle autour de la physique de Galilée, comme l'ancienne autour d'Aristote.’* Fichte, die wel begreep dat de ordening der gedachten voor den wijsgeer even weinig uit de verschijnselen is te halen als die van stekundige formules voor den wiskundige, Fichte heeft eens het crasse maar óók begrijpelijke woord gesproken, dat de ‘wetenschapsleer’ naar de ‘ervaring’ niet vroeg en daar hoegenaamd geen acht op sloeg (1:334-335): *begripsorde*, wilde hij maar zeggen, *is niet waarneembaarheidsorde*, en moet beoordeeld worden op eigene mérites. Zelfs geen psycholoog, die zich bezint, kan het empirisme in zijne eenzijdigheid laten gelden; ‘objective psychology,’ aldus weer H. Spencer in § 56 van zijne psychologische ‘Principles’, ‘can have no existence as such, without borrowing its data from subjective psychology.’

En Friedrich Jodl zegt op blz. 9 van zijn in 1896 verschenen Léérboek der Psychologie: ‘Er bestaat geene psychologische methode, en ze kán niet bestaan, die niet, wanneer het erop aankomt, op de inwendige ervaring steunt; alle speciëele methodes, geene enkele uitgezonderd, zijn aanvulling, geen plaatsvervanging, van de rechtstreeksche zelfwaarneming.’ Die, zouden wijzelve daar kunnen bij voegen, altoos nog al ‘transcendentiaal’ is, waarom ook de psychologie het zich moet getroosten, dat iemand als Flechsig in 1896 vaststelt: ‘De psychologie heeft het ten spijt van eindelooze bemoeiingen nog niet tot den rang van “exacte” wetenschap kunnen brengen.’ (‘Brein en Ziel’<sup>2</sup> blz. 7.) En wanneer nu collega Heymans in 1905 erkent, dat van het empirisme het laatste woord de absolute skepsis is, om in 1901 te verzekeren, ‘dat ook de meest exacte onderzoeker van de exactheid alleen niet leven kan,’ en daarbij toch van meening blijft, dat hij er eene ‘metaphysica op grond van ervaring’ op nahoudt, dan zoude hij ons nu eens hebben uit te leggen, in welken verkeerden trant reeds Fichte op de ervaring heeft neergezien, toen hij van zijne zijde verklaarde: ‘*De mensch heeft in het geheel niets dan ervaring*, en komt tot alles, waartoe hij komt, alleen door de ervaring, door het leven zelf.’ (2:333.)

En men hoore nu eens Schelling. ‘Het is moeilijk,’ schrijft die reeds op twintigjarigen leeftijd, ‘weerstand aan de geestdrift te bieden bij de groote gedachte, dat alle wetenschappen, de empirische niet uitgezonderd, aldoor meer aanspoeden op het punt der voleindigde eenheid,... dat alle stralen van het menschelijke weten en de ervaringen van vele eeuwen zich eindelijk gaan verzamelen in een enkel brandpunt van waarheid, om de idee tot werkelijkheid te maken, die reeds aan vele groote mannen heeft voor den geest gezweefd.’ (1:158.) ‘Nog altoos herhaalt de groote familie der halfkoppen, bij wie zich de nog grootere der weetnieten als achterhoede voegt: wijsbegeerte en ondervinding leven in twist; de laatste, heet het, moet van eene verbintenis met de eerste niets hebben, evenals de eerste leert, hoe men de tweede ontberen kan. Welk begrip van de filosofie die menschen wel vooronderstellen? Zonder twijfel het hunne, en zij hebben inzooverre gelijk, dat, ik wil niet zeggen de ervaring, maar het gewoonste verstand zich daarin niet meer herkent. Philosophie en ervaring, de naam “metaphysica” duidt het reeds aan, zijn ten aanzien van hun voorwerp tegenover elkander gesteld gewéést. Déze tegenstelling is verdwenen. *Voorwerp der wijsbegeerte is de werkelijke wereld.*’ (1:464.) ‘We

weten,' zegt hij in 1799 (3:278), 'niet alleen dit of dat, maar we weten oorspronkelijk niemedal, anders dan bij ervaring, en door middel ván ervaring, en in zooverre bestaat ons geheele weten uit ervaringsgezegden; tot gezegden "a priori" worden die zinnen alleen in zooverre zij als noodzákelijk tot bewustzijn komen.' Schelling weet heel goed wat hij heeft, of wat mén heeft, aan een goed *experiment*: 'Ieder experiment is eene vraag aan de natuur, waarop ze wordt gedwongen te antwoorden. Maar iedere vraag bevat een verscholen oordeel a priori; ieder experiment, dat experiment is, is voorspelling, en het experiment zelf een voortbrengen van verschijnselen.' (3:276.) In 1803 verklaart hij: 'Ik weet, dat niets zoozeer als de grondige beoefening der wijsbegeerte geschikt is, om achting in te boezemen voor de wetenschap, al mag die achting voor de wetenschap niet altijd juist eene achting wezen voor de wetenschappen, zooals ze nu zijn. En wanneer al zij, die in de wijsbegeerte eene idee van de wáárheid hebben opgedaan, van het grond- en bodemlooze, het onsamenhangende, dat hun in andere vakken onder dien naam wordt aangeboden, zich afwenden, om het diepere, het meer grondige en samenhangende te zoeken, dan is dat zuivere winst voor de wetenschap zelve.'

(5:262.) ‘Het woord ervaring,’ schrijft hij in 1806, ‘is wel een zeer dubbelzinnig woord, dat een gewoonlijk zeer verward begrip moet aanduiden. Beteekent het echter kennis van het werkelijke als het werkelijke, dan is het der natuurphilosophie juist om de zuiverste ondervinding te doen.’ En nog in latere dagen (2, 1:326) merkt hij op: ‘Er zijn er, die van het denken spreken als van een tegendeel der ervaring. *Alsof het denken zelf niet juist óók ervaring was!*’

‘Niets komt te onzer kennis,’ aldus Hegel in zijne Phaenomenologie van den Geest, blz. 741 in de Leidsche uitgave, ‘buiten de ondervinding om.’ En heeft hij het bijv. over Locke, dan zal hij zeggen: ‘Zoo is het juist, dat de mensch bij de “ervaring” begint, wanneer hij komen wil tot gedachten; alles wordt ondervonden, niet alleen het zinlijke, maar ook datgene wat mijnen geest bepaalt en beweegt.’ (Colleges over de geschiedenis der wijsbegeerte, blz. 906 in de Leidsche uitgave.) ‘De ondervinding, het opnemen van de wereld, beteekent voor Kant nooit iets anders, dan dat hier een kandelaar staat en daar eene tabaksdoos.’ (Aldaar, blz. 1006-’7.) ‘Maar al wat in het bewustzijn is, het wordt (beleefd of) ondervonden, - dit is zelfs eene tautologie.’ (‘Encyclopaedie’, blz. 10.) ‘*Alles moet ondervonden worden. Wan-*

neer echter sprake zijn zal van filosofie, dan moet men zich boven het aan vooronderstellingen hangende bewijzen van het “empirisme” tot het bewijzen van de volstrekte noodzakelijkheid der zaak verheffen.’ (Aldaar, blz. 906.) De noodzakelijkheid van de zaak. ‘Hegel,’ zegt A. Lange in zijne ‘Geschiedenis van het Materialisme’ (2 1:327), ‘Hegel, zooals bekend is, construeerde de ware volgorde der begrippen uit het beginsel, en wiesch zijne handen in onschuld, wanneer de natuur de vergissing had begaan, eenen man of een boek eenige jaren te vroeg of te laat op de wereld te laten komen.’ Dr. Joh. Schubert in 1909: ‘Nu is het Hegel nooit van verre in den zin gekomen, het empirisch toevallige afzonderlijke voorwerp of de afzonderlijke historische gebeurtenis a priori te willen deduceeren.’ (Tijdschrift voor filosofie en filosofische kritiek, 134:180.) Hegel zelf: ‘De geschiedenis hebben wij te nemen zooals zij is; wij hebben historisch, empirisch, te werk te gaan.’ (9<sup>2</sup>: 14.) Maar, zegt in 1879 de positivist A. Lefèvre, ‘la minutie dans l'ordre équivaut à la confusion.’ (‘La philosophie’, p. 247.) ‘De tijdrekening op zichzelf,’ verklaart anno 1901 Max Dessoir in de voorrede bij den tweeden druk van den eersten band zijner geschiedenis der nieuwere Duitsche psychologie, ‘vermag ik



als grondstelling (sic) van de geschiedbeschrijving niet te erkennen, daar juist het tijdsverloop de logica der feiten en de stelselmatigheid der voordracht verstoort.' Zoo sterk heeft Hegel in dezen nooit gesproken. Maar hij heeft eens - men zie hier blz. 26-27 van de Leidsche uitgave zijner colleges over de geschiedenis der wijsbegeerte - het inzicht, dat de ontwikkeling der gedachte in de geschiedenis van de rede en de ontvouwing der idee in de léér van de rede naar tegenover elkander gestelde zijden een en hetzelfde zijn, met overmatigen nadruk op de overeenkomst uitgesproken. En geene opmerkingen, gelijk men ze t.a.p. op blz. 35, 37, 38, 90 lezen kan, hebben onbeschoftheden naar aanleiding daarvan kunnen verhoeden, al heeft midden in de vorige eeuw E. Caro nog weten te getuigen: 'Les conceptions de Hegel ont renouvelé la philosophie de l'histoire.' ('L'idée de Dieu' <sup>7</sup> 1864, p. 19.)

De stelselmatige oneer, waaronder de leeringen van Fichte, Schelling en Hegel nog altoos te lijden hebben, heeft iets werktuigelijks, dat men het best begrijpen zal, wanneer men door de op geene bespiegeling gestelde natuurwetenschap van de tweede helft der vorige eeuw en de voor eigene leeringen ijverende filosofen dier dagen heen den grond ervan zoekt in misverstand omtrent

het beginsel zelf van hare waarheid, zegge in dat der *identiteit*. Schelling heeft eens (1, 5:18, vgl. 2. 1:371) gesproken van ‘het absolute identiteitssysteem’, gelijk men tegenwoordig spreekt van ‘het monisme’. En in weerwil van alle protesten - men zie bijv. de toevoegsels bij §§ 103 en 118 van Hegels Encyclopaedie - is dan met ‘de identiteitsphilosophie’ daarbuiten de draak gestoken, alsof het verschillende ononderscheidelijk hetzelfde was genoemd. Utiliter, want de scherts konde bij gelegenheid met name kerkelijk geloovige menschen van nadere kennismaking met het malle nieuwe pantheïsme afhouden. En velen, die zelve zich nu monisten noemen, doen ook werktuiglijk nog altoos mede aan het zoo begonnen afgeven op ‘het onverstand der identiteitsphilosophen’, die overigens, voorzeker, ‘meer dan verstandig’ zijn geweest. ‘Zij verwerpen,’ zegt in het ‘Archief voor Gresch. der Phil.’ (18:510) Paul Wapler, ‘het dualistische uitgangspunt eener tegenstelling van subject en object als onkritisch, en stellen den eisch, datgene, wat aan het gewone bewustzijn als het tegenoverstaande objectieve het van het subject volstrekt gescheidene lijkt, af te leiden uit het subjectieve bewustzijn, als het eenige van te voren gegevene.’ Hij had er wel bij mogen voegen, dat hierbij vanzelf het af te leiden objec-

tieve als bekend voorondersteld wordt en te vooronderstellen is, en het ‘absolute’ idealisme van Schelling en Hegel als relatief realisme zich aan het ondervondene houdt, om allermint onbekende gegevens of toekomstige gebeurtenissen zoo uit de lucht te grijpen, - dat het van het voorhandene en inderdaad geschiedende het wezen, den zin en het begrip wil, en daartoe eigene gedachten en begrippen poogt te ordenen in de overtuiging, dat werkelijkheid van begrip van zelf begrip van de werkelijkheid is. ‘De eerste vooronderstelling,’ zegt Schelling (6:137), ‘van alle kennis is deze: dat het een en hetzelfde is wat kent en wat gekend wordt.’ En elders: ‘Alle kennis is waar, die middellijk of rechtstreeks de volstreckte identiteit uitspreekt van het objectieve en het subjectieve.’ (6:497.) ‘Er bestaat voor ons geene subjectiviteit en geene objectiviteit, en het absolute is voor ons alleen als ontkenning dier tegendeelen de absolute identiteit van beiden.’ (6:22.)

‘Het beginsel der absolute identiteit,’ verklaart Schelling (1. 7:421-422) uitdrukkelijk, ‘is wel te onderscheiden van absolute eenerleiheid: de hier bedoelde identiteit is *organische eenheid* aller dingen.’ ‘De concrete eenheid,’ zegt Hegel (Enc. § 82 toev.), ‘van de bepalingen, die voor het verstand alleen in onderlinge scheiding als waar

gelden.’ ‘Het beginsel van het verstand is de afgetrokkene identiteit met zichzelf, niet de concrete, dat verschillen in eenen zijn.’ (Phil. van den Grodso., blz. 600 in de Leidsche uitgave.) ‘*Het ware is concreet.*’ (Enc. § 31.) ‘Alles, wat in eenigerlei zin bestaat, is iets concreéts, dat zoo in zichzelf is onderscheiden en tegengesteld.’ (Ald., § 119 toev. 2.) ‘Alleen het concrete eene is waar en werkelijk.’ (10, 1:181.) ‘*De in zichzelf concrete identiteit.*’ (Enc. § 115.) Hierin is dan begrepen, dat wanneer Schelling (1, 2:68) het geheel, waaruit zijne natuurphilosophie te voorschijn komt, ‘*absoluut idealisme*’ noemt, en Hegel boven het subjectieve idealisme van Kant (Enc. § 45 toev., § 131 toev.), in dat ‘absolute’ idealisme zegt uit te zijn, dit standpunt van zijn begrip (Enc. § 160 toev.) het standpunt is van de idee, die niet bepaald, of eenzijdig, idee mag heeten. De waarheid is idee, absolute idee, zegt Hegel, en zoo is de idee de waarheid (Enc. § 213), waarin echter tegendeelen, ook of juist die van begrip en realiteit, van sub- en objectiviteit, gelijkelijk voorondersteld zijn; ‘*de speculatieve idee is niet iets bepaalds.*’ (Gesch. der Phil. blz. 628.) Dus ook geen bepaald *stelsel*. Maar allerminst ‘bepaald’ *idealisme*; het ‘absolute’ idealisme is veeleer het echte relatieve realisme, en het is dan in dien

zin, dat Hegel met Édouard le Roy ('Dogme et Critique'<sup>4</sup> p. 374) had kunnen zeggen: 'Idéalisme et philosophie sont devenus deux termes synonymes.' Hij zoude niet met Fechner, bij wien Zeller in zijne 'geschiedenis der Duitsche philosophie sinds Leibnitz' (<sup>2</sup> blz. 732) 'eene zuiver idealistische en ten deele zelfs phantastische metaphysica' geconstateerd had, verklaard hebben, dat hij inderdaad in laatsten aanleg een *objectief* idealisme huldigde. (Zie 'De dagtheorie tegenover de nachttheorie', blz. 240.) Maar wel konde hij vrede hebben met het woord van Fichte (1:281), dat de wetenschapsleer een *kritisch* idealisme was, hetwelk men ook *realistisch idealisme of idealistisch realisme* konde noemen. Gelijk dan Schelling (3:386) inderdaad verklaard heeft: 'Denk ik alleen aan de ideëele werkzaamheid, dan krijg ik idealisme, de bewering, dat de beperking alleen gesteld is door het ik; denk ik alleen aan de reëele werkzaamheid, dan heb ik realisme, de bewering dat van het ik de beperking niet afhankelijk is. Denk ik aan beiden tegelijk, dan wordt uit beiden het derde, dat men idealistisch realisme kan noemen en wij totnogtoe met den naam van "transcendentiaal idealisme" hebben aangeduid.' 'Daarom,' zegt nog eens Wundt in zijne 'Physiologische Psychologie' (<sup>3</sup> 2:541), 'is het kritische

idealisme, dat alleen recht van bestaan heeft, meteen idealistisch realisme.’ Evenals ook Hartmann weder heeft verklaard: ‘Mijne filosofie is geen idealisme en geen realisme, maar de hoogere synthese van beiden, te weten *idealistisch realisme of realistisch idealisme.*’ (N., Sch. & H. blz. 28.)

Wie van zijn idealistisch realisme of realistisch idealisme spreekt, vereenigt tegendeelen en weerspreekt zich werkelijk, gelijk in hem de werkelijkheid zichzelf weerspreekt en weerstreeft; wel overwogen geschiedt dit dan in elke synthese, of wel verééniging en inééndenking, die van zelve het één maken van het *niet* eene is, gelijk van den anderen kant ook de analyse als uiteendenking eene verkeering, omkeering en tegenstelling is, waarin ontkenning en weerspreking voorondersteld zijn. Dat synthetische oordeelen een ander beginsel behoeven dan de stelling der tegenstrijdigheid, is eene opmerking van Kant (4:15), die voor zichzelf (Refl. 2:91) geschreven heeft, dat - alle bepáling synthesis is. Schelling spreekt in zijne jeugd (1:359) van filosofen, in wier filosofie alles uiteenhouding is; ‘er is,’ zegt hij, ‘een talent om te scheiden wat nóóit gescheiden, en in gedachten af te sonderen wat in de natuur overal verbonden is; dit is een voor het filosofeeren onontbeerlijk maar uiterst armzalig

talent, wanneer het althans niet samengaat met het philosophische, om het gescheidene weder te vereenigen. Want eerst de twee tezamen genomen maken den filosoof, en het laatste is ontzegd aan menigeen, wien het eerste vergund is.' 'Wie zich,' heeft Goethe gezegd, 'in het oneindige wil vinden, moet onderscheiden en dan verbinden.' En hij noemt als 'uitsluitende bezigheid van den redelijken mensch' 'het overzien van het tegenover elkander gestelde, om het in overeenstemming te brengen.' ('Wilh. Meister's Wanderjahre' 3:6.) Zoo zegt ook Schiller in eene aanteekening bij den 18den brief over aesthetische opleiding, dat het verstand overal scheidt, maar de rede weder vereenigt, en evenzoo zal dan later Hegel (12<sup>2</sup>: 467) opmerken, dat het speculatieve of bespiegelende denken niets anders doet, dan de gedachten, die men had, bij elkander te brengen. Onbewustelijk is dit beaamd door Dr. T.J. de Boer o.a., toen deze in 1901 op blz. 64 van zijne geschiedenis der philosophie in den Islam van den 'wijsgeerigen' dichter al-Maarri (973-1058) liet drukken: 'Zijn denken is onvruchtbaar, want hij kan wel analyseeren, maar hij vindt geene synthese.' Die intusschen stilweg aldoor mededoet! 'Alle tegenstellingen,' zegt Schelling (5:420), 'berusten in het algemeen gesproken op het overwegen van

het eene, nooit op algeheele uitsluiting van het tegenovergestelde.’ ‘Perception and sensation,’ aldus o.a. H. Spencer in § 211 zijner *Psychology*, ‘are, as it were, ever tending to exclude each other, but never succeeding. - Cognition and feeling... are at once *antithetical and inseparable*.’ En de positivist Ardigò, die zijne bewondering heeft betuigd voor den genialen blik, waarvan Kant had blijk gegeven in zijne leer der apperceptie, heeft ook weten te zeggen, dat het in het bewustzijn aanhoudend ‘synthetisch’ toegaat; zoo schrijft in 1897 ook de scholastieke Karl Braig: ‘Door enkele analysis komt nooit een oordeel tot stand; al het oordeelen is *onderscheidende synthese*.’ (‘Over het kennen’, blz. 140.) Eenheid alzo van tegendeelen! En dat zoo nu de werkelijke denkwijze wás, dat in dien trant moest begrepen worden wat er te begrijpen valt, heeft Hégel begrepen; ‘die’ heeft het uiteendenken en ineendenken als momenten van de werkelijke en ware methóde, van de methode des begrips, uitdrukkelijk erkend. ‘Het zuiverst geeft zich,’ zegt hij reeds in 1801 (1:195), ‘de even weinig (eenzijdig) synthetisch als (eenzijdig) analytisch te noemen methode van het stelsel, wanneer zij als eene ontwikkeling van de rede uit zichzelf verschijnt.’ En dat hij daarmede de idee der waarheid, de waarheid der



idee als waarheid en werkelijkheid van het zich weerstrévende en weersprékende had begrepen, geeft hij onomwonden te kennen, wanneer hij bijv. zegt: ‘Het verstand heeft gemakkelijk werk, wanneer het al hetgeen van de Idee gezegd wordt als in zichzelf weersprékend wil doen uitkomen.’ (Ene. § 214.)

‘Onze zuivere rede is op zichzelf en van nature dialektisch’, had reeds Kant (Refl. 2:215) erkend. In 1889 wordt door Wundt (‘Syst. der Phil.’ blz. 560) ‘de tegenstelling tusschen geest en natuur’ vermeld en evenzoo van ‘eene overeenkomstige ópheffing daarvan’ gewaagd, maar even weinig als hij ooit van eene ‘zelfweerspreking’ in zijn ‘idealistisch realisme’ heeft gesproken, gewaagt hij van het ‘onverstand’ in de opheffing van de tegenstelling tusschen natuur en geest. In zijne Logica (<sup>2</sup>2, 2:642) erkent hij: ‘De gezichtspunten, waartoe men komt bij afzonderlijke onderzoekingen, zijn noodzakelijk eenzijdig en beperkt, en in niets komt dit duidelijker uit dan in de tegenstrijdigheden, die zich met betrekking tot het gemeenschappelijke begrip zelfs openbaren tusschen wetenschappen, die dicht bij elkander staan.’ Maar in zijn *Systeem der Philosophie* (blz. 21) zegt hij niettemin, dat de philosophie de algemeene wetenschap is, die de door de afzonderlijke weten-

schappen opgeleverde kundigheden tot *een zich niet weersprekend stelsel* te vereenigen heeft, evenals dezer dagen de Deen Harald Höffding heeft opgemerkt, ‘que la pensée travaille à trouver entre toutes les parties du contenu empirique *un enchaînement non contradictoire*’: ‘Philosophen onzer dagen’, blz. 22 in de Fransche lezing. ‘Cet art si précieux,’ had in § 37 zijner voorrede bij de Encyclopaedie reeds d'Alembert gezegd, ‘de mettre dans les idées l'enchaînement convenable et de faciliter en conséquence le passage des unes aux autres, fournit en quelque manière le moyen de rapprocher jusqu'à un certain point les hommes qui paraissent différer le plus.’ En B. Hauréau schrijft in 1850: Toutes les questions dont l'examen a été spécialement attribué aux diverses subdivisions de l'étude philosophique, *s'enchaînent les unes aux autres* par un lien naturel.’ (‘De la phil. scol.’ 1:419.) Maar l'enchaînement, met de daarin mee te denken verhouding van het verschillende, dat het overeenkomende zal heeten, is zélf al het begrip van wat zich moet weerstreven en weerspreken, het begrip, dat zich in zichzelf weerspreekt, en niets is oppervlakkiger of onnoozeler dan eene wijsbegeerte, waarin daarvan niets beseft wordt.

‘Platon admet comme Hegel,’ erkent in 1860

op blz. 392 van 'Études sur la dialectique' Paul Janet, 'la participation des contraires dans le même sujet, et quel philosophe l'a jamais niée?' Men mag wel vragen, wat hebben ze dan tegen Hegel? Die slechts methodisch en zuiver doet wat niemand laten kan! 'Eenheid en zijn,' zegt Aristoteles ('Over de ziel' 2:1), 'worden in meerdere beteekenissen genomen.' Men merke op: in eenheid veelheid van beteekenissen! 'Duidelijk echter is het,' zoo merkt hijzelf (Metaph. 5:6) op, 'dat veelheid zal genoemd worden in tegenstelling met eenheid.' 'Dat veel een is en een veel,' aldus reeds Plato (Phil. 14c), 'is van zelf een wonderlijk gezegde.' Ποικίλον τε ἁλόν, zegt later niettemin Plotinus (4:3. 8), daarmede de werkelijkheid 'veeleenig' noemende, evenals hij (4:2, 2) zeggen zal, dat 'de ziel een en veel' is en er (4:3. 8) even goed ééne is als er véle zijn. 'Het tevoorschijnkomen uit de identiteit,' beseft Schelling (5:331), 'is voor alles onmiddellijk meteen terugstreven naar de eenheid, die de zijde is der idealiteit, datgene, waardoor het zich als bezielde voordoet.' En Johannes Scotus Eriugena beduidt ons: 'Het tevoorschijnkomen der schepselen en hun terugkeer doen zich aan het verstand, dat ze nagaat, gelijktijdig voor, zoodat ze van elkander niet te scheiden blijken; en niemand zal erin

slagen, een van beiden op zichzelf en zonder toevoeging van het andere, dat is het tevoorschijnkomen zonder wederkeer of hereeniging en omgekeerd, degelijk en houdbaar te verklaren.’ (‘Over verdeling der natuur’ 2:2.) ‘Ontwikkeling,’ leert Spencer, ‘is verandering van onbepaalde onsamenhangende gelijkslachtingheid in bepaalde en samenhangende ongelijkslachtingheid door *geleidelijke onderscheiding en vereeniging*.’ (F. Pr. § 57.) En Höffding laat drukken: ‘Alle ontwikkeling bestaat in *overgang* van het onbepaalde tot het bepaalde, zoo echter, dat de *samenhang* onverbroken blijft.’ (T. a.p. blz. 42.) Maar dat wil zeggen: geene ontwikkeling zonder *zelfonderscheiding* der werkelijkheid tot het van het vorige *niet gescheidene*, zonder *verdeling* tot datgene, wat met het andere *vereenigd* blijft, zonder differentieering van het identische, dat ook eene zelfidentificering van het differente kan heeten. Allereerst in het ik zelf! ‘Het geestelijke wezen,’ zegt Lotze, ‘verricht *de wonderlijke daad*, gewaarwordingen, voorstellingen en gevoelens niet alleen van zichzelf te *onderscheiden*, maar ze tegelijk toch ook als *de zijne*, als *eigene toestanden*, te weten, en verbindt in de samenvattende herinnering de reeks van het op elkander volgende door zijne eigene eenheid.’ (‘Syst. der Phil.’ II § 96.) ‘De moeilijkheid,’ had

Kant (3:77) beleden, ‘hoe een wezen innerlijk zichzelf vermag waar te nemen, is aan iedere theorie gemeen.’ En Herbart (3:38) stelt vast: ‘Het begrip van het ik heeft op het volmaaktst de eigenaardigheid van de vraagstukken der bespiegeling, in tegenspraak te zijn met zichzelf.’

‘Het ik,’ zegt Fichte (1:364), ‘is *alles* en het ik is *niets*, dewijl het niets is voor zichzelf en in zichzelf geene gesteldheid kan onderscheiden.’ ‘Alle werkzaamheid van het ik,’ aldus weer Schelling (3:426), ‘gaat van eene tegenstrijdigheid in het ik zelf uit, en de voortdoring aller geestelijke werkzaamheid hangt van de voortdoring, van het aldoor opnieuw ontstaan, dier tegenstrijdigheid af.’ ‘Het ik is niets dan streven om aan zichzelf gelijk te zijn, en zoo is de eenige bepalingsgrond tot werkzaamheid voor het ik eene aanhoudende tegenstrijdigheid in zichzelf.’ (3:392.) ‘Het ik verschilt niet van zijn denken. Het denken van het ik en het ik zelf zijn een, en het ik is dus *niets buiten* het denken, gevolgelijk ook *geen ding*, geene *záák*, maar in het oneindige voort *het niet objectieve*. Toch is het ik object, maar alleen voor zichzelf.’ (3:367.) ‘*Absolute negativiteit*,’ zegt later (Enc. § 413) Hegel, op zijne wijze zeggende, dat het niets is en alles; ‘in het denken komt de tegenstrijdigheid tot bewustzijn van het

verschillende, dat tevens het ééne uitmaken zal.’ (‘Wijsbeg. v.d. Grodsd.’, blz. 132.) ‘De alomtegenwoordigheid van het enkelvoudige in de meervoudige uitwendigheid is voor de bezinning eene volstrekte tegenstrijdigheid.’ (5:240.) Bertrand Russell erkent in 1903: ‘I am for from denying, indeed I strongly hold, that the opposition and diversity in a collection constitutes a fundamental problem of logic - perhaps even *the* fundamental problem of philosophy.’ (‘The Principles of Mathematics’ 1:346.) En collega Heymans, die in 1890 heeft laten drukken, dat Herbart ten onrechte tegenstrijdigheid erkend had in ‘het feit der verandering’, zoude nog onverstandig kunnen worden, wanneer hij eens ter dege doordacht over de grens als tertium interveniens inter aliquid et aliud. In 1906 laat in het ‘Archief voor Gresch. der Phil.’ (19:103) R. Salinger gelden, ‘dat de begrippen van geleidelijkheid en oneindigheid het kernprobleem inhouden der Kantische antinomieën, dat dáárin de ware en onoplosbare antinomie ligt, en deze onafhankelijk blijft van ieder standpunt in de theorie der kennis. Plotinus o.a. (6:2, 7. 8) had op voorbeeld van Plato rust en beweging, bestendigheid en verandering, als ongescheiden onderscheiden beseft. En Salinger, die ons weet te beduiden, dat zelfs of juist de hoogere wiskunde niet exact

en zuiver verstandig is, dat de differentiaal- en integraalrekening, waaraan de wetenschap zooveel te danken heeft, niet mogelijk blijkt zonder ‘fouten tegen de logica’, Salinger geeft (t.a.p. 19:122) in het bewegingsbegrip de niet weg te redeneeren tegenstrijdigheid toe. En staat in onze dagen bij Höffding te lezen, dat mikrokosmos en makrokosmos, zegge nietigheid en oneindigheid, elkander wederkeerig verhelfden, Schopenhauer (2:706) had gevonden, dat de natuur, al naar ze van uit het afzonderlijke dan wel het algemeene, van binnen uit of van buiten, van het middelpunt of van den omtrek spreekt, zich rechtstreeks tégenspreekt. Beiden hebben gelijk.

Niet voor niets heeft Kant de opmerking gemaakt, dat zuivere rede uiteraard ‘dialektisch’ is, dat zij, zouden wijzelve kunnen zeggen, sprekende en weer sprekende, zichzelve *weerspreken* moet; uiteendenkende en ineendenkende, om in eenheid veelheid en in veelheid eenheid, in het verschillende overeenkomst te denken, doet zij in zichzelve en aan het andere, wat geen verstand tot standhoudend gegeven vermag te maken. ‘No conception stands by itself, but all are linked subtly to one another; thought is infinitely fluid, and makes no distinction which it does not again dissolve.’ (A. Seth a<sup>o</sup> 1881 in ‘Mind’; 6:518.)

‘Het ontleden in voorstellen, voelen, streven, willen enz., gelijk dat reeds in het gewone bewustzijn en op grond hiervan in de spraak geschiedt, is een uitvloeijsel van psychologische analyse en abstractie; die feiten echter zijn niet reëel verschillende maar onafscheidelijk verbondene bestanddeelen van een zelfde gebeuren. Deze bestanddeelen te *onderscheiden*, is ook in het belang der psychologische analyse onontbeerlijk, maar daarbij is nooit uit het oog te verliezen, dat de *verbinding* der elementen in het psychische verloop van elk zielkundig onderzoek de gróndslag moet blijven, en dat de uitkomsten van te voren verduisterd worden, wanneer men die voortbrengselen der abstractie tot zelfstandige inhouden verheft.’ Aldus Wundt in zijne Logica (<sup>2</sup> 2, 2:167), er *niet* bijvoegende, dat de ware denkwet, geene wet van enkel verstandige uiteenhouding of ontleding en analyse, maar evenzeer eene wet van redelijke samenvoeging of ineendenking en synthese zijnde, niets meer of minder heeft te heeten dan het beginsel der Hegelische logica, en in beginsel Hegel, ook psychologisch, de ware denkwijze heeft onderwezen. Die ruimer is dan eenig dogmatisme! Kant (8:534) had in zuivere rede drie phases onderscheiden aan leer van wetenschap, twijfel en wijsheid. En Fichte (5:203)



had opgemerkt, dat het algeheele niet standhouden der bespiegeling door hare eigene wetten volmaakt was toe te geven aan het skepticisme; Schelling (5:269) schrijft, dat de twijfel alleen aan bepaalde en gewone opvattingen nog niet wijsbegeerte is, dat het tot besliste kennis komen moet van Nietigheid, - en dat dit negatieve weten, wanneer het zich ook slechts verheffen zal tot echt skepticisme, gelijk moet worden aan de stellige aanschouwing der absoluutheid. En Hegel (Ene. § 112 toev.) heeft het later uitgesproken, dat met het besef, dat niets in zijn onmiddellijk aanzijn wáárheid heeft, de ware kénis begint; reeds in 1802 had hij (16:85) de opmerking gemaakt, dat ware filosofie van zelf eene negatieve zijde moet hebben en alle vertellingen of nieuwe oplagen van skepticisme futiel zijn, zoolang men niet begrijpt, dat *de ware leer geen dogmatisme of skepticisme* heeten moet, omdat zij *beiden in eenen* is.

Uit dit beginsel, het beginsel der absolute negativiteit of zelfverkeering, leeft het ‘absolute’ idealisme der Hegelarij, allereerst Hegels logica of redeleer, die de vervulling inhoudt van wat nog Kant slechts had zien aankomen. ‘Metaphysica,’ zegt Kant (3:11), ‘naar de begrippen, die wij daarvan hier zullen geven,... is niets dan het

inventarium van al hetgeen wij hebben door zuivere rede, stelselmatig geordend.’ En O. Liebmann beweert in 1880 (*Z.A.d.W.*<sup>2</sup> 232), dat Kants Redekritiek eene inhoudsopgave van kundigheden a priori wil leveren, dat zij zelve reeds om zoo te zeggen het algemeene toonbeeld van menschelijk denken wil tevoorschijnpraepareeren. Maar hoe ook Kant in 1799 tegen Fichte's Wetenschapsleer mag hebben geprotesteerd, in 1781 heeft hij gezegd, dat hij hoopte het stelsel van zuivere rede nog eens te zullen leveren; voor het overige hield reeds de *Redekritiek* rijkelijk in, wat Hegels *Redeleer* stelselmátig inhoudt. ‘Kant,’ verzekert in 1881 Vaihinger, ‘blijft een groot filosoof, ook wanneer hij zichzelve *tegenspreekt*.’ En in 1892 voegt hij daar dan bij, dat Kants Redekritiek in de heele geschiedenis der filosofie het geniaalste maar ook *het zich meest weersprekende* werk is. Daarbij is dan niet gedacht aan Hegels *Logica*, waarvan Kants Redekritiek niets meer geweest is dan een voorspel: die is een en ál zelfweerspreking, en dit ofschoon, of juist omdat, eerst zij bij wijze van ordelijke en stelselmatige onderscheiding, tegenstelling en vereeniging de leer blijkt, die door Kant als de ware *metaphysica* was gequalificeerd. ‘Metaphysics,’ zegt Andrew Seth Pringle-Pattison in Baldwin's

Dictionary (2:73 a), 'as the central philosophical discipline, might be defined as simply the systematic interpretation of experience and the explication of all its implicates. - It seeks to harmonize or rationalise experience, i.e. to exhibit it as a system or interconnected whole. Metaphysics, as William James pithily puts it, means only an unusually obstinate attempt to think clearly and constantly, or, as Plato expressed it, it is the effort to think things together, not in isolation and abstraction but in relation to one another, and as parts or aspects of one concrete whole. The different sciences are all "abstract", because each starts with certain presuppositions or working postulates which give true results within the limits of the science itself, but which are found on critical examination to be full of obscurity and contradiction, if offered as true in the full sense of that term, namely, as giving a finally intelligible explanation of the experience in question. Metaphysics aims at correcting the abstractions of the different sciences and relating them to one another, reaching thereby an expression of the concrete truth of experience as such. The truth, however, which metaphysics seeks to reach, even when presented under the questionable designation of absolute truth, does

not really transcend experience in any other sense than that in which the whole transcends its parts. Metaphysics in this sense must obviously coincide to a large extent with epistemology, conceived as *criticism of categories*, with *logic in the Hegelian sense*'....

'De logica,' aldus in 1845 Karl Philipp Fischer op blz. 323 van een tot bestrijding der Hegelarij geschreven boek, 'is de wetenschap, waardoor Hegel zich de grootste verdienste heeft verworven.' En twaalf jaar later getuigt bijv. Fr. Ueberweg, óók al geen Hegeliaan: 'Het inzicht, dat het uiteentreden van het indifferente tot tegendeelen en hunne verzoening tot hoogere eenheid de vorm is van alle ontwikkeling in het leven van natuur en geest, mag beschouwd worden als eene blijvende uitkomst der Schellingische en Hegelische bespiegeling.' (Syst. der Log.' blz. 208.) 'De gang door de school van het Hegelianisme,' voegt de tegen Hegelische logica gekante Eduard von Hartmann in 1876 erbij, 'zal altoos het beste middel blijven tot vorming van een bespiegelend talent.' (Verzamelde Studiën en Opstellen' blz. 725.) 'Zoo weinig men,' zegt weer van de Logica zelve in 1880 W. Windelband, 'aan de constructie mag hechten van het geheel, heeft toch niemand, die deze logica verstond,

kunnen miskennen, dat eene oneindige verscheidenheid van de fijnste wendingen en geniale verbindingen vaak van de schijnbaar ongelijksoortigste zaken daarin vervat is, waardoor schier overal op de verschillendste afdeelingen van menschelijk weten verrassende slaglichten vallen. *Hegel is* na Aristoteles en Kant in weerwil van alle willekeurigheden zijner constructie *de grootste logicus, dien de geschiedenis heeft gekend.* ('Gesch. der nieuwere Phil.' 2:315.) 'De gebreken der uitvoering,' aldus den 14 April 1901 naar aanleiding van 'Hegels herleving' Hugo Falkenheim in eene bijlage van de *Allgemeine Zeitung* te München, 'in het bijzonder het kunstmatig doorgedrevene bijbrengen van vele overgangen, kan worden toegegeven zonder nadeel voor de principieele beteekenis der methode.' En in het Archief voor *Geschiedenis der Philosophie* (22:319) getuigt weer eens Julius Fischer: '*Hegel is de filosoof der Ontwikkeling.* Hij is de eerste, die het Begrip der ontwikkeling naar behooren opvat en ontleedt.'

'What he says,' verklaart anno 1865 in een beroemd geworden boek over 'the Secret of Hegel' (2:281) de Schot J. Hutchison Stirling, 'is the exhaustive metaphysic, even in an external sense, of whatever sphere he enters. A great deal has been written about *cause and effect* for

example, but it will be found that Hegel alone, with vigilant eye immovably fixed on the pure Notion (= Meaning), has been enabled to speak the ultimate word, even as external explanation, on this subject also.' Voor E. Mach is het begrip van oorzaak als het begrip van het 'werkende' van 'fetisjistischen' aard; 'causaliteit', beweert hij sinds jaren, is niet meer dan regelmatige samenhang van gebeurtenissen: men zie bij hem blz. 455 van 'de Mechanica in hare Ontwikkeling' (1883). 'Ik hoop,' zegt hij anno 1896 in zijne 'Wetenschappelijke Voorlezingen' (<sup>2</sup> blz. 276), 'dat de toekomstige wetenschap de begrippen oorzaak en uitwerksel, die toch wel niet voor mij alleen een sterken trek van fetisjisme hebben, om hunne formeele onhelderheid zal op zijde schuiven.' Maar in de Kantstudiën van 1900 (4:174) zal Fr. Staudinger volhouden, dat waarneming van het feitelijk geschiedende alleen op grond van de oorzakelijkheidsgedachte mogelijk is. En wat er nu van te denken in den geest van Hegels redeleer? Voorloopig zal bijv. Schelling zeggen: 'In het algemeen genomen laat zich geene oorzakelijkheidsverhouding construeeren zonder wederkeerigheid.' (1, 3:475.) En later leert dan Hegel: 'Het onderscheid van oorzaak en uitwerksel is een onderscheid van (denk-)vorm; ze worden

uiteengehouden door het verstand, niet door de rede.’ (‘Gresch. der Phil.’ blz. 110.) Verstand en rede verhouden zich namelijk zélve als uiteendenking en ineendenking, als onderscheiding en vereeniging, als analyse en synthese, en wel overwogen verkeerden de verstandig uiteengehoudene tegendeelen zich in elkander. Het ware in de substantialiteit of zelfstandigheid der werkelijkheid is de onafhankelijke of ongedwongene en vrije werkzaamheid, waarin zij oorspronkelijk oorzakelijk haar uitwensel bewerkt; het ware in dit werken echter is eenheid van bewerking en tegenwerking, dat is de *wederkéérigheid* van werking, waarin het werkende in het bewerkte zich wedervindt en tot zichzelf komt. Verder doordacht of nader bedacht komt in de wederkeerigheid door bewerking van afhankelijke en zich weer opheffende vluchtigheid de ongedwongene en wezenlijke zelfstandigheid tot zichzelf; terwijl het wezen iets anders stelt, hét andere stelt of bewerkt, stelt, bepaalt en bewerkt het zichzelf, zoodat het ware in de oorzakelijke of iets anders bewerkende werkelijkheid de *zelfverwerkelijking* kan heeten. En in die zelfverwerkelijking van het oorspronkelijke en oorzakelijke wezen heeft de aanvankelijke eenzijdigheid der oorzakelijkheid zich verkeerd en omgekeerd tot de wederkeerig-

heid van het wezen, dat zich moet *subjectivéeren*. Want het wezen, dat in iets anders tot zichzelf komt, subjectieveert zich; zoo is in het wezen der oorzakelijkheid, in de oorzakelijkheid van het wezen, het begrip van de subjectiviteit, de subjectiviteit van het begrip, het ware. En dit wil weer zeggen, dat men in zuiverheid van rede tot begrip komt, juist inzooverre men tot hét begrip komt van de wezenlijke oorzakelijkheid, die zich in de waarheid harer werkelijkheid ópheft, zoodat een onderzoek naar oorzaken een onderzoek is naar niet bestáánde zaken; de veeleenige werkelijkheid, buiten dewelke geene oorzaak is of stand kan houden, is geene oorzaak en geen uitwerksel, en stelt even weinig van buiten, als zij van buiten gesteld of ook verkeerd wordt. In de werkelijkheid, de ware werkelijkheid of werkelijke waarheid, is de afzonderlijke oorzaak de stelbaarheid, die zich met verstand laat denken, maar niet in redelijkheid als houdbaarheid laat begrijpen; de werkelijkheid is eene werkelijkheid van zelfbestendinging in zelf verkeerding. Waar echter begrepen is, dat de ware leer, hoewel de denkbaarheid van oorzaken betoogende, over het ‘geloof’ aan oorzaken heenhelpt, daar is alle mythologie en mythologische ‘hypostase’ of begripsverzelfstanding vervluchtigd; daar ‘geloof’



men ook aan geen ‘Grondwezen’ onder anderen, en is het denken tot de waarheid gekomen, die half ontwikkeld begrepen, maar als zoodanig dan ook te begrijpen is, in het positivisme van Auguste Comte. ‘On trouverait donc,’ zegt in een geheel ander verband H. Bergson, ‘immanente à la philosophie des Idées, une conception sui generis de la causalité, conception qu'il importe de mettre en pleine lumière, parce que c'est elle où chacun de nous arrivera quand il suivra jusqu' au bout, pour remonter jusqu' à l'origine des choses, le mouvement naturel de l'intelligence.’ (L'év. créatr.<sup>15</sup> p. 349.)

Waar noembaarheid van oorzaak en uitwerksel, hoewel denkbaar en begrijpelijk blijvende, niet eenzijdig standhoudt, houdt het eenzijdig werkelijke bepalen en bepaald worden geen stand, en is de noodzakelijkheid van het bepaald of gedetermineerd zijn opgenomen en opgeheven in de werkelijkheid van de zelfbepaling, die de werkelijke *vrijheid* is. Dat de wereldgeschiedenis de vooruitgang is in het bewustzijn der vrijheid, is een bekend woord van Hegel; waar de geest is, daar is de vrijheid, erkent o.a. ook Édouard le Roy. Maar onze Heymans, of hij geest en ziel en leven tot levenlooze werktuiglijkheid dan wel omgekeerd werktuiglijke levenloosheid tot leven-

dige... zeligheid verleide en herleide, hij blijft ‘verstandig’ determinist, en wat over noodzakelijkheid, toevalligheid en vrijheid door schrijver dezes is gezegd, is niet gezegd voor hem. Hij heeft het jaren geleden in Fechner's ‘Dagtheorie’ niet gevonden. Toch heeft in Frankrijk bijv. Émile Boutroux in 1875 ‘de la contingence des lois de la nature’ en twintig jaar later in dezelfde richting ‘de l'idée de la loi naturelle’ geschreven, - Boutroux, die ons voorhoudt: ‘Le hasard peut être interprété comme l'indice extérieur, empirique, de la liberté.’ Wat dan, met verlof van collega Heymans, aan zijn geestelijken grootvader Schelling herinnert, die al jong (1:485) had laten drukken, dat wanneer de ‘wil’ verschijnt, de wil noodzakelijk ‘verschijnen’ moet als ‘willekeur’. Of collega Heymans bij Schelling wel eens gelezen heeft de verhandeling van 1809 over de vrijheid? Voor schrijver dezes is zij eene theosophische verhandeling over de zelfverkeering; Rosenkranz echter noemt ze het diepzinnigste, waartoe Schelling zich heeft ópgewerkt, en Kuno Fischer heeft ze vermeld als ‘een epochemakend werk, waaraan hij terecht het grootste gewicht had gehecht’; zelfs Schopenhauer - vgl. hier 3:462 en N 3:134 Reclam - heeft hier niet grondig onbillijk durven zijn. Maar we spraken

van Boutroux. 'Boutroux has set forth the philosophy of contingency with great power, and made his influence felt beyond the bounds of France; his is a form of philosophic conception with which the twentieth century will have to reckon.' Aldus in 1902 James Lindsay: 'Archief voor Gesch. der Phil.' 15:304. Voegen wij er voor eigene rekening bij, dat de zielkundige determinist, die als tweeling of dubbelganger naast den natuurkundigen mechanist de werkelijkheid bespreekt, als ware zij een geheel van gegevene 'realiteit', waarin de volledige kennis der verledene verhoudingen de volmaakte kennis der toekomstige zoude medebrengen, onnadenkenderwijze miskent, dat de werkelijkheid geen zonder meer 'bestaand' geheel mag hééten, en *het toekomstige niet bepaald gegeven* is. Het *is* nog niet, en het is dus ook niet heelemaal bepááld, of gedetermineerd; het is van den eenen kánt gedetermineerd, en zoo dan hálf gedetermineerd. De toekomst is niet zonder verband met het verleden, en niet als ongewijzigde, niets weglatende of toevoegende vóórtzetting en herháling ervan te denken; de geschiedenis, die aldoor herhaald wordt, herhaalt zich toch eigenlijk niet, al naar men het neemt of niet neemt. Wat komt is bereids bepaald, en het is *nog niet* bepaald. Eene wereld van noodzakelijkheid en

wettelijkheid zonder het andere ware de wereld van een geval zonder verschil en verscheidenheid, eene wereld zonder onderscheid en werkelijkheid; ze ware de wereld van identiteit zonder differentie van wet en geval, van abstracte en niet vóórkomende, niet van concrete of werkelijke, identiteit, alzoo. ‘Plus j'approfondis ce point,’ zegt Bergson, ‘plus il m'apparaît que, si l'avenir est condamné à *succéder* au présent au lieu d'être donné à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout à fait déterminé au moment présent, et que si le temps occupé par cette succession est autre chose qu'un nombre, s'il a, pour la conscience qui y est installée, une valeur et une réalité absolues, c'est qu'il s'y crée sans cesse, non pas sans doute tel ou tel système artificiellement isolé, mais dans le tout concret avec lequel ce système fait corps de l'imprévisible et du nouveau.’ (T. a.p. blz. 367.) In alle denkbaarheid van werkelijkheid is noodzakelijkheid en toevalligheid of, hooger genomen, vrijheid, al naar men het neemt of niet neemt, begrepen en te begrijpen.

Voor collega Heymans vermoedelijk weer te vergeefs gezegd. Het is geen dichterlijke ‘dagkijk’, geene theosophie van Fechner, geen gesprek over de engelachtigheid der aarde, de zielen der gewassen en des menschen vermoedelijke onster-

felijkheid, - het is óók geene psychologie van hoogere huisdieren; hij zal er weer het zwijgen toe kunnen doen. En het is moeilijk redekavelen met eenen hoogleeraar der wijsbegeerte, die twintig jaar geleden een grooten, toen tot de mode van den dag behoorenden, hoon heeft nagesproken tegen filosofie, die hij schier niet kende en nog minder begreep, en van de eigenlijke korypheeën der gedachte ook sedert dien niet veel werk heeft gemaakt, zoodat hij nu, wanneer hij wordt te rede gesteld, zich liever van de zaak afmaakt met de eenvoudige verzekering, dat hij bij de 'meening' zijner jongere jaren gebleven is. *Waar de eigenliefde in het spel is, moet de waarheidsliefde lijden*; niemand blinder dan wie niet zien, niemand doover dan wie niet hooren wil, en niemand moeilijker van ongelijk te overtuigen dan een filosofieprofessor, die eenen naam heeft op te houden in de 'wetenschap', maar nu zoude hebben te erkennen, dat hij in de eigenlijke zaak, in de zaak der wijsbegeerte zelve, met zijn oordeel schromelijk heeft misgetast. Dat collega Heymans in dezen nog zuiver en geheel te goeder trouw zoude zijn, is niet aan te nemen. In zaken van begrip is hij geen licht, maar onnoozel is hij dan toch ook niet, en het is niet te denken, dat hij niets zoude begrepen hebben

van al hetgeen hem van Leiden uit sinds jaren pleegt te worden voorgehouden; men zoude kunnen aannemen, dat zijn doorlopend doodzwijgen der Leidsche betoogen en vertoogen beteekent, dat hij er niets van gelézen heeft, maar die onderstelling heeft hijzelf op zijde geschoven met de verzekering, dat hij bekend en niet in het minste ingenomen is met het Collegium Logicum. Dat zelfs evenals ‘de idealistische systemen, die enz.’ niet eens een ‘waarheidsgehalte’ inhoudt. Gelijk het inderdaad zijne gebreken zal hebben, meer vermoedelijk dan schrijver dezes zelf zich bewust is, hoewel het dan toch zijnen zin heeft, eenen zin, die aan collega Heymans moet hebben te denken gegeven. Evenals Bolland's andere geschriften. Heymans *moet* nu wel, eenigermate ten minste, in stilte beseffen, dat wat hij indertijd heeft gebrandmerkt als verachting der ervaring, verlangen is geweest, om die ervaring zelve te begrijpen, *verlangen dus naar ervaring van ervaring*, dat wat hij verachting der denkwenen heeft genoemd eene niets ontziende *zelfkritiek* van het denken is geweest, met begrip van begrip, met eene diepzinnige en tot dan ongehoorde, voor de meeste filosofen zelfs aanvankelijk te diep of te hoog gaande, denk- en redeleer als uitkomst; dat het door hem buiten de wetenschap gestelde

eene eerste proeve geweest is van echte *centraliteit* der wetenschap, waaraan hij snoodelijk een waarheidsgehalte heeft ontzegd, terwijl zij als '*identiteitsphilosophie*' zijn eigen door Fechner heen meer in het bijzonder van Schelling geërfd en dan verarmd en ten halve verdwaasd als 'panpsychisme hernieuwd' *monisme* had opgeleverd. Volgens zijne eigene bekentenis is het 'panpsychisme' niet exact wetenschappelijk; het is echter niet oorspronkelijk ook, en zijn voorganger Fechner heeft het gehad van denzelfden Schelling, die meer dan Fichte en Hegel gevaar liep te veel te doen, of op verkeerde wijze te doen, aan verbéëlding, die meer dan zij eenen trek heeft gehad van de *theosophie*, en wiens identiteitsphilosophie tot heldere doordachtheid eerst is gekomen in Hegel.

**II**

In den geest van Hegel is de leer van de waarheid en het ware eene rondlopende doordenking en bespreking van bijzondere algemeenheden of algemeene bijzonderheden in bestendige of doorlopende verhouding van voorbereiding, gesteldheid en verheffing, van stelling, tegenstelling en vereeniging, van denkbaarheid, waarneembaarheid en verneembaarheid, van onmiddellijkheid, veruitwendiging en verinwendiging, van het logische zonder meer, het natuurlijke zonder bezinning en het geestelijke in zijne alles tezamenvattende waarheid. En zoo volgt dan op de redeleer of leer van absolute denkbaarheid en mogelijkheid de natuurleer als leer van zakelijke waarneembaarheid, en daarop weder de geestesleer als eene leer van het onzienlijke, waartoe in ons de werkelijkheid zich verinwendigt; tusschen de potentialiteit van het logische zonder meer en



de idealiteit van het in ons zich verwerkelijkende geestelijke gaat dan van zelf ook de betrekkelijk doorlopende en volstreckte realiteit van het natuurlijke uiteen en ineen tot bijzondere verhoudingen, waarin zich de algemeene verhouding van potentialiteit, realiteit en idealiteit herhaalt. En zoo doordenkt men in den geest van Hegel natuurphilosophisch de bijzondere algemeenheden der mechanica als categorieën van mogelijkheid der natuurverschijnselen, de bijzondere algemeenheden van die verschijnselen zelve als de betrekkelijke zakelijkheden, waaraan de woorden natuurkunde en natuurwetenschap meer bepaaldelijk doen denken, en het leven in de natuur als datgene, waartoe het natuurlijkerwijze komen moet, inzooverre de natuurlijke uitwendigheid eene eenzijdigheid is, wier keerzijde inwendig tot bewustzijn zal komen. Verstandige kennis der natuur in den zakelijken zin des woords is allereerst kennis van voorhandene en levenlooze dingen, - die niet onbeweeglijk, onveranderlijk en onvergankelijk standhouden, en juist in hunne beweeglijkheid zich voel- en merkbaar gaan verlevendigen. Kennis van voorhanden leven, weliswaar, wordt onze natuurkennis daardoor niet, en de zielkunde, die niettemin over verenkeld leven en zelfs over gewaarwording en bezinning daarin

handelt, is geene natuurwetenschap meer, die als zoodanig naam mag hebben, noch daartoe ooit te maken; de zelfverlevendiging der natuur is eene zelfidealiseering der natuur, die nergens en nooit natuurlijk als realiteit gegeven is, hoewel zij achterna genomen juist het wáre is in de natuur, of het ware daarin heeft méde te brengen. Want ook het leven zonder meer is nog niet het ware, en de zuivere idealiteit van de waarheid komt eerst tot bewustzijn in den geest, in ónzen geest. Waarin dan alles voorondersteld is wat te vooronderstellen valt, allereerst de levenloosheid der nog niet verlevendigde natuur, en voorts het leven, dat in onszelven voorafgaat aan, en samengaat met, de hoogere werkelijkheid van het natuurlijke, verstandige en redelijke bewustzijn, om, met dit laatste vergeleken, niet meer te zijn dan het psychische of zielige. De redelijke geest, die den geest kent, kent ten slotte het andere of natuurlijke als het lagere, en zichzelve in alle natuurlijkheid als het bovennatuurlijke, - dat in de natuurkennis natuurlijk niet besproken wordt, al komt het zelf daarin ter sprake; meer dan leven kan natuurwetenschap zonder meer ook op haar best niet bespreken, en op haar best is natuurwetenschap eene kennis van zielige werkelijkheid. De zelfkennis

des geestes is meer dan zakelijke wetenschap; zij openbaart en bepaalt zichzelf in de verscheidenheid van eene rede, die het natuurlijk voelen waarneembare moest leeren bedenken, om ten leste zichzelf te laten vernemen in zuivere begrijpelijkheid. En wie hare verneembaarheden 'wóórdenspel' mocht noemen, om daarmee af te keuren, is niet waard, dat hij - redeneert; hij weet niet wat hij zegt. Gelijk het vooroordeel en de bezinning, gelijk de domheid en de wijsheid, zoo verhouden zich de verstandigheid, die aan de dingen blijft hangen, en de rede, die zoo vrij is, dat ze woordelijk met zichzelf speelt; in zijne zuiverheid of waarheid is het woordenspel de vrije werkelijkheid en werkelijke of werkzame vrijheid van de rede zelve.

Die niet gedwongen en eenzijdig achteraan komt, letterlijk overal en altijd achteraan komt! 'De filosofie,' vindt Wundt ('S. d. Ph.' blz. 21), en onze Heymans zegt het op zijne wijze na, 'is geen grondslag der afzonderlijke wetenschappen, maar heeft zelve die wetenschappen tot grondslag.' Aut-aut, entweder-oder, either-or. Maar Wundt zelf zegt (aldaar, blz. 480) ook, dat de algemeenste natuurwetten geene empirische gesteldheden maar afgetrokkene vooronderstellingen zijn, en wie daar goed over doordenkt,

beseft dat hij gedachten en woorden heeft gehad, eer hij het opgenomene veralgemeende. ‘De afzonderlijke wetenschappen,’ zegt H. Höffding (t.a.p. blz. 78), ‘zijn in het algemeen geneigd, om van eigene gezichtspunten de eenige uitdrukking der wérkelijkheid te maken, maar ieder specieel gezichtspunt is eenzijdig; de filosofie moet de werkelijkheid begrijpen als een geheel, waarin de bijzondere gezichtspunten ieder voor zich hunne rechtvaardiging en belangwekkendheid vinden.’ Ook ‘de zielkunde is eene bijzondere wetenschap, en alle bijzondere wetenschap vindt slechts halve waarheden; zij werkt met verzinselen, die voor “haar” doel geschikt zijn.’ (Blz. 58.) Zullen wij van halve waarheden en ‘ficties’ den grondslag maken der ware leer? Ze hebben erin mede te doen, maar niet eenzijdig te bepalen; de stralen van den cirkel, die in hun middelpunt tezamenkomen, gaan van dat middelpunt ook uit, en zoo de wetenschappen gronden van wijsheid mogen heeten, dan zijn het gronden, die daarin niet blijven vastliggen maar omhooggaan en opgaan, die in de eenheid van aller waarheid zich betrekkelijk hebben op te geven, om tot vereeniging te komen. De meening, dat de leer der wijsheid op alle mededeelingen van uitkomsten der natuuronderzoekingen heeft te

wachten, laat reeds de vraag onaangeroerd, of dan de vondsten in de wetenschappen niet zijn uit te spreken in bereids bekende woorden, in woorden althans, die met bereids bekende woorden te verduidelijken zijn, en of daarin niet ligt, dat in den loop onzer geschiedenis de waarheid tot bewustzijn komen zal in eene leer van de rede, die hier en daar zoo voor als na leert begrijpen wat er te begrijpen valt; jammer genoeg dat het bewustzijn van eene redeleer als eene spraakleer der wetenschap, die licht behoeft of licht geeft, alnaar men het neemt of niet neemt, zelfs onder filosofen nog eerst weer helder worden moet. ‘Quae in se nova sunt,’ klaagt Fr. Baco (N.O. I 34), ‘intellegentur tamen ex analogia veterum’; het op zichzelf nieuwe wordt opgevat als ware het iets ouds, en het kenmerkt ook nu nog de ‘inductieve’ houding, dat men de wijsheid eenzijdig van het nieuwe blijft verwachten. Wij voor ons deel hebben hier te begrijpen, dat van het ‘vinden’ de kennis niet eenzijdig komt, en de mogelijkheid, of liever de noodzakelijkheid, het nieuwe naar analogie van het oude op te vatten, eigenlijk beteekent, dat het nieuw gevondene op de wijze van het andere hetzelfde *is*, - dat hetzelfde natuurlijke zich blijft voordoen als het nieuwe, om op de wijze van het nieuwe het oude te zijn.

Over den invloed van de beweging der oogen op de voorstelling van de ruimte heeft in 1859-'62 Wundt geschreven in 'Bijdragen tot de theorie der zinswaarneming'. En in zijne 'Grondtrekken der physiologische psychologie' (<sup>3</sup> 1887) zegt hij: 'Evenals in het synthetische oordeel aan het subject een nieuw praedicaat wordt toegekend en bij de chemische synthese uit bepaalde elementen eene verbinding met nieuwe eigenschappen ontstaat, levert ook psychische synthese als nieuw product de ruimelijke ordening van de daarin samenkomende gewaarwordingen.' (2:33.) Zoo is zij volgens hem 'schéppende' verbinding. 'Onder "scheppende vereeniging" verstaat hij verzameling en verbinding waarvan het voortbrengsel eigenschappen ontvangt, die geen der elementen op zichzelf had; Wundt vergeet te dikwijls, dat dit begrip geenerlei verkláring levert, hoe geschikt het mag zijn, om datgene, wat de psychische feiten voor bijzonders hebben, te omschrijven. Hij legt vooral den nadruk op de rol, die in de synthese de werkzaamheid speelt.' (Höffding.) Heel goed en - tautologisch; geene bezigheid zonder wérkzaamheid, en het doen moet álles doen, - in de ruimte. Maar: hoe om te beginnen die ruimte zelve te verkláren? Gegevens van den bewegingszin doen het niet:

die vooronderstéllen de ruimte. En van dien aard zijn ‘in beginsel’ de gegevens der wetenschap zonder uitzondering; zoo zegt dan al Schelling: ‘De bloote weg der “verklaring” leidt over het geheel genomen in niets tot ware kennis; de wetenschap<sup>\*)</sup> “verklaart” niet. Onbekommerd wat uit hare zuiver wetenschappelijke handeling mag te voorschijn komen “construéert” ze, en juist bij deze handelwijze wordt zij aan het eind verrast met de volkomene en geslotene totaliteit; de voorwerpen’ - lees: *de bijzondere algemeenheden* - ‘der ondervinding treden rechtstreeks, door de constructie’ - of ordening - ‘zelve, op hunne ware plaats, en deze plaats, waartoe zij komen in de constructie, is tegelijk hunne eenige ware en juiste verklaring.’ (5:418.) ‘Men verge niet, dat wij de ruimte “verklaren”, want er is niets aan te verklaren.’ (2:363.) ‘*De ruimte is niets dan de wijze waarop het zijn, dat eerst in het begrip was, buiten het begrip is gesteld... de ruimte is de zuivere vorm van existentie (in dien zin), van aanzijn buiten het begrip.*’ (10:314.)

En de tijd, kunnen wij erbijvoegen, is de zuivere vorm van verkeer; ruimte en tijd verhouden zich als de zelfbestending en de

\*) Bedoeld is hier “de” wetenschap, de wáre wetenschap, - die geene bijzondere wetenschap meer is.

zelfverkeering der natuur. ‘Op zichzelf,’ aldus weer Schelling (7:431), ‘bestaat er geen tijd.’ ‘Dewijl de ruimte en de tijd niets dan vormen der verbeelding zijn.’ (6:478.) ‘De tijd is enkel de eeuwige openbaring van wat voor God nietig is.’ (6:569.) ‘Dat wij de wereld,’ zegt in 1890 onze Heymans, ‘in den tijd waarnemen, ligt niet aan de wereld maar aan ons gestel.’ ‘Ook de zielen,’ had vroeger Plotinus (4:4, 15) beweerd, ‘zijn niet in den tijd, maar onze aandoeningen.’ Zielen op zichzelf, leert echter Heymans, bestaan niet; eeuwig is en blijft het eene psychische of zielige, al gelooft hij meteen aan ‘een oneindig en zich naar vaste wetten ontwikkelend *bewustzijn*.’ Waarin hij geene zelfweerstreving of zelfweerspreking erkennen wil! Maar gelooft hij nu aan afgetrokkene eenheid, aan eenheid zonder meer, of aan eenheid van veelheid, aan veeleenigheid, en staat daarin de verscheidenheid vast, of - verkéért ze zich, om zoo minder te bestaan dan te ontstaan, te veranderen en te vergaan? Bestáát nu het zielige gestel van ons menschen, of bestaat en staat het niet, maar komt het uit, om weer te keeren? En zijn nu de ondingen, de werkelijke en werkzame ondingen genaamd zielen, in alle werkelijkheid, in aller werkelijkheid, eeuwig of tijdelijk?



Of zoo zij afzonderlijk bijgeval niet eeuwig ‘zijn’, niet ééuwig zijn: valt dan hare tijdelijkheid buiten of binnen het eene werkelijke zielige, het psychisch of zielig werkelijke eene? Over Bradley, den schrijver van ‘Appearance and Reality’ (1893) handelende, zegt Höffding, dat men hem eigenlijk zoude moeten qualificeeren als *mysticus*, omdat hij dit is, wanneer hij in zijne gedachten toekomt aan de rust, en dan... ‘worstelt’ tegen het begrip van den tijd en de geldigheid van de werkzaamheid, hetzelfde, waarvoor Wúndt zoo opkomt, Wundt, van wien de zielkundige Höffding óók zegt, dat het soms in ‘mystiek’ zich omzettende objectivisme niet alleen zijne kracht maar ook zijne beperking is. Bergson schrijft: ‘Une loi relie entre eux des termes qui changent; elle est immanente à ce qu'elle régit. Le principe où toutes ces relations viennent se condenser et qui fonde l'unité de la nature, ne peut donc plus être transcendant à la réalité sensible; il lui est immanent, et il faut supposer tout à la fois qu'il est *dans le temps et hors du temps*, ramassé dans l'unité de sa substance et pourtant condamné à la dérouler en une chaîne sans commencement ni fin. Plutôt que de formuler une *contradiction* aussi *choquante*, les philosophes devaient être conduits à sacrifier le plus faible des deux

termes, et à tenir *l'aspect temporal* des choses pour une *pure illusion*.' (T. a.p. blz. 381.) Waarmede, kunnen wij zeggen, de tijdelijkheid als het ware en werkelijke andere der eeuwigheid zoo weinig is weggeredeneerd, dat o.a. onze Heymans voelt ze weer te moeten binnenhalen in het eeuwige zelf, en zoo dan met Schelling en Fechner spreekt van een oneindig of universeel bewustzijn, dat aan zijne *ontwikkeling* werkt. Zoodat hij geen Eleaat of Spinozist meer is en ook niet meer de man, die uit 'het bewuste eene' het overige in verschillende graden van bewustzijn en bezieling laat *emanereen*, maar meer modern de *evolutie* denkt, waaraan van het Plotinisme het nakantische idealisme zich onderscheidt; dit idealisme, dat vijftig jaar na Kant de Duitsche wijsbegeerte heeft beheerscht, heeft dan ook zooveel uitgewerkt, dat geen geredeneer of miskenning door later gekomenen geschiedkundig gesproken zijne nawerking kan te niet doen.

'Objectief', zoude men kunnen zeggen, is het anders heelemaal niet geweest; het geloofde niet eens aan het bestaan van stoffelijke eenheden. 'Verheft men zich,' heeft Schelling (2:213) durven zeggen, 'boven het standpunt van het gegeven zijn en tot de idee des heelals, dan valt zeer zeker alle atomistiek ineen.' Maar heeft

niet ook Wundt - zie diens 'Syst. der Phil.' op blz. 479 - het 'universum' voor eene idee uitgemaakt? En waar blijft in de Idee de realiteit van atomen? 'In het begrip der stof of ruimtevulling,' zegt Schelling (3:21), 'ligt noodzakelijk dat der oneindige deelbaarheid.' En Hegel doceert: 'De atomistische filosofie is eene tot het wezen der zaak behorende schrede in de feitelijke ontwikkeling der Idee.' (Encyclopaedie, blz. 132 in de Leidsche uitgave.) Toch 'is de stof in het oneindige deelbaar,... niet inderdaad eene verdeeldheid, die uit atomen bestaat.' (Blz. 303.) 'Zij is een buiten elkander, maar niet het atomistische, alsof het beginsel der verenkelling erin tot bestáán' - en zoo tot stáán - 'kwam.' (Blz. 392.) 'Al het natuurlijke is in het oneindige buiten elkander.' (Blz. 744-745.) Wat onze Heymans niet praecies kan bedoeld hebben, toen hij in 1896 de verwachting uitsprak, dat op den duur alle natuurverschijnselen zouden herleidbaar blijken tot mechanische. 'Zoo gaat het,' zegt Hegel (t.a.p. blz. 172), 'in het nadenken van het abstraheerende verstand, dat afzonderlijke categorieën, die alleen als bepaalde ontwikkelingsphases der Idee mededoen, willekeurig worden opgenomen, om ze dan, zoo gezegd ten behoeve der "verklaring", maar feitelijk in strijd met on-

vervalschte waarneming en ondervinding, op zulk eene wijze te gebruiken, dat al het andere in overweging genomene ertoe wordt herleid.' En ook de Franschman 'Fouillée doet uitkomen, dat er geene reden is, om de werkelijkheid alleen te verklaren uit de elementairste verschijnselen of overeenkomstig de afgetrokkenste gezichtspunten, en dat dit het is, waaraan zich het materialisme schuldig maakt, wanneer het alles herleidt tot beweging. Het idealisme,' vindt hij dan weliswaar, 'begaat dezelfde fout, wanneer het alles herleidt tot de idee, want de idee is niet minder eene afgetrokkenheid dan de beweging.' (Höfdding.) Dat echter is zij, inzooverre zij bepáalde idee is, gelijk weer bij - Heymans in diens 'psychisch' monisme, maar niet als de ware of concrete en veeleenige idee, als idee van de waarheid, die bepaaldheden te buiten gaat.

Van die idee, de absolute idee, de idee van - Hegel, heeft Fechner niets willen weten; eigenlijk heeft die al niets willen weten van Kant. En 'dat Fechner,' zegt in 1898 Lasswitz, 'van Kants theorie der kennis verre gebleven is, blijkt reeds in "Nanna" eene belemmerende omstandigheid.' Nanna is eene Noordsche Flora, en de lezer ziet al aan dezen naam, dat wij inderdaad bij Fechner

wel eens buiten de gedachtenwereld der groote - *idealist*en zouden kunnen geraakt zijn, wat dan ook zoo uitkomt, al blijft Fechner 'idealist' op zijne wijze. Want hij is een man van *idealen*; Arthur Drews gewaagt hierom in 1893 van zijne weelderige verbeelding en de warmte van zijn gevoelsleven. Men ga zelf eens aan de volgende titels van door hem nagelatene boeken na, hoeveel poëzie men bij Fechner te verwachten heeft! 'Het boekje van het leven na den dood.' 1836. - 'Over het hoogste goed.' 1846. - 'Nanna, of over het zieleleven der planten.' 1848. - 'Zend-Avesta, of over de dingen van hemel en overzijde van het standpunt der natuurbeschouwing.' 1851. (Men vindt hier Fechners 'dagkijk', volgens welken het dag is ook buiten hetgeen wij zien, en het bewustzijn der wereld het menschelijke te buiten gaat; in een opstel tot 'korte uiteenzetting van een nieuw beginsel voor wiskundige zielkunde' verschijnen meteen de grond- of hoofdgedachten van Fechners psychophysica.) - 'Elementen der psychophysica.' 1859. - 'Over de zielevraag; een gang door de zichtbare natuur om de onzichtbare te vinden.' 1861. - 'De drie beweegredenen en gronden des geloofs' 1863. - 'Eenige ideeën over scheppingsen ontwikkelingsgeschiedenis der organismen.' 1873. - 'Revisie van de hoofdpunten der psycho-

physica.' 1882. - 'Collectivmaasslehre', tien jaar na Fechners dood uitgegeven. -

De lezer ziet, altegader poëzie of - theosophie is het niet; 'Fechner,' zegt in de *Revue Philosophique* (58:321) Foucault terecht, 'n'a pas été seulement un poète de la spéculation métaphysique et religieuse, il a eu à un rare degré le sens et le souci de l'observation, surtout de l'observation exacte.' 'Tegen wier vooronderstellingen en uitkomsten,' constateert in 1886 R. Falckenberg, 'in den jongsten tijd van verschillende zijden bedenkingen zijn geopperd.' ('Gesch. der nieuwere Phil.' blz. 452.) En twaalf jaar later vernemen wij van K. Lasswitz: 'Het zal wel als tegenwoordig algemeen erkend kunnen gelden, dat de "wet van Weber" niet de doorlopende geldigheid heeft, die Fechner eraan heeft toegeschreven.' ('Fechner', blz. 86.) 'Il s'est donc fait illusion sur ses travaux,' erkent Foucault in 1904. 'Wanneer,' zegt in 1900 Eduard von Hartmann, 'van de exacte maatbepalingen in physiologische laboratoria en van de daaruit op te maken reeksen en tabellen overdrevene verwachtingen gekoesterd zijn in het publiek, dan is dat niet de schuld van Wundt: die zal de physiologische zielkunde wel nooit anders hebben opgevat dan als eene hulpstudie voor de zielkunde zelve. Maar van wege de natuur-

wetenschappen stond in het natuurwetenschappelijke tijdvak der laatste tientallen van jaren het exacte proefondervindelijke onderzoek in zulk een onbepaald aanzien, dat men zich van zijne toepassing op de zielkunde een algeheel ommekeer en nieuwe vlucht beloofde voor de geesteswetenschappen, en voor de nieuwe studie overal naar oprichting verlangde van leerstoelen en laboratoria. Nadat voor de grootere hoogeschole dit verlangen nu gestild is en de uitkomsten van vele jaren voorloopig dan toch erg armoedig zijn uitgevallen, is, in Duitschland althans, eene merkbare ontzuivering en kalmere beoordeeling der zaak ontstaan. Wel zijn er nog altijd dwepers, die aan het geloof vasthouden, dat de vernieuwing der wetenschap nog wel komen zal, wanneer eerst nog maar eenige menschenleeftijden of eeuwen lang is doorgeëxperimenteerd en tabellen op tabellen zullen zijn gestapeld, maar de meer bezadigde elementen zijn langzamerhand tot de overtuiging gekomen, dat die studiën toch nog in den voorhof der wijsbegeerte en zielkunde geschieden, en wel in menig opzicht nauwlettender quantitatieve bepalingen hebben geleverd, maar op geen enkel punt hebben geleid tot nieuwe inzichten, verklaringen, hypothesen of theorieën. En wel nooit meer zullen doen. Een later beoordeelaar zoude zelfs hare

eigenlijke waarde wel eens hierin kunnen vinden, dat zij de wijsgeerige belangstelling van academische kringen, die jaren en jaren lang als gehypnotiseerd tot de theorie der kennis was beperkt geweest, weer gericht heeft op de zielkunde, en zoo dan hun al te zeer verengden gezichtskring weer wat heeft verruimd.' (Gesch. der Metaph. 2:549.)

Grondgedachten van Fechners altoos verdienstelijk blijvende psychophysica zijn: de 'psychische' eenheid van het 'physisch' verschillende, de 'wet van den dorpel' of het overgangspunt uit het onbewuste in het bewustzijn, de logaritmische maatformule betreffende de sterkte der gewaarwordingen of onderscheidingsgevoeligheid, en het zoogenoemde golvingsschema, waarmede hij van zijn standpunt den samenhang van het onbewuste en het bewustzijn als verschillende bewustzijnsgraden veraanschouwelijkt. Voegen wij erbij, dat de eerste der genoemde grondgedachten ontleend is aan het idealisme van - Schelling, en de tweede aan de zielkunde van Herbart, terwijl de derde, die door H. Weber was voorbereid en van eene rekenkundige reeks van gewaarwordingsintensiteiten parallel met eene meetkundige reeks van objectieve 'prikkel's' gewaagt, het afzonderlijke eigendom van Fechner - en als 'wet' mislukt is. Het leven is



niet zonder regelmatigheden of normen, die niet recht - standhouden, anders gezegd geene rechte wétten zijn; de natuurwet is in het levensverloop en geestesleven niet afwezig, maar voorondersteld - en verkeerd, of opgeheven, en de gevoeligheid voor onderscheid verschilt niet alleen bij verschillende individuën, maar wisselt ook in hetzelfde individual naar den toestand van het oogenblik.

‘Wat tegenwoordig,’ bericht in 1900 wijlen Eduard von Hartmann, ‘het meest gewaardeerd wordt aan Fechners metaphysica, is het wachtwoord van *het psychophysische parallelisme*, dat slechts eene vernieuwing is van het Spinozisme in moderner gewaad.’ (‘Gesch. der Metaph.’ 2:268.) Spinoza namelijk had (Eth. 2:7, vgl. 5:1) beweerd, dat orde en verband van voorstellingen dezelfde zijn als orde en verband der dingen, waarbij dan echter nog te denken is aan het *occasionalisme* van dien tijd, volgens hetwelk niet lichaam werkt op ziel (‘influxus physicus’) en ziel op lichaam, maar God alles in alles bewerkt, die de wereld realiter en idealiter tegelijk zich laat veranderen, zoodat de schijnbare oorzaken eener bepaalde zijde niet meer dan gelegenheden, ‘occasions’ zijn, waarbij het overeenkomstige aan de tegenovergestelde zijde ontstaat of geschiedt. ‘Il n'y a qu' une vraie cause,’ zegt Malebranche (‘Rech. de la Vérité’ 6:2, 3),

‘parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu; la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu. Toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionelles, qui déterminent l'auteur de la nature à agir de telle et telle manière en telle et telle rencontre.’ Geulinks (WW 3:210) had de opmerking gemaakt, dat wanneer men niet wist hoe men iets deed, men ook niet moest meenen, dát men het deed, waarom, had reeds - Augustinus (‘Over het Godsrijk’ 5:9) verzekerd, onze wilsbesluiten zooveel kracht hebben, als God gewild heeft en voorgeschreven. Bekend is ook de gelijkenis van de twee gelijkgaande uurwerken, die zich op blz. 933 van de Leidsche uitgave der Hegelische colleges over philosophiegeschiedenis laat naslaan. In Wundts Logica (<sup>2</sup> 2, 2:258) heet het geloof aan, zeggen wij, zielig natuurlijke evenwijdigheid van gebeurtenissen een bij zielkundig onderzoek onontbeerlijke onderstelling, omdat, zegt hij, alleen gelijk uit gelijk is af te leiden, in de natuur eene geslotene oorzakelijkheid is aan te nemen en ook het zielige alleen zielkundig te verklaren is. Maar wanneer het er op aankomt, heet bij Wundt zelven de natuur voorbereiding van en tot den geest, voorbereiding dus tot eigen tegendeel, en hare eigene werkelijkheid de zélfontwikkeling van dien

geest: 'Systeem der Philosophie' blz. 561. Op zijne beurt en wijze is ook Heymans voor het 'parallelisme' opgekomen, en met Fechner, Wundt en Paulsen is hij er - idealistisch boven uitgegaan; bij hem 'ontwikkelt' zich een Universeel Bewustzijn, waarin het natuurlijke met het zielige en als het zielige finaal opgaat; het evenwijdige tweevoud van gegevens- of feitenreeksen is voor Heymans een schijn, waarboven een Universeel Bewustzijn moet verheven zijn.\*) 'Het parallelisme van Heymans,' aldus E. v. Hartmann op blz. 358 van zijn boek over 'Moderne Psychologie', 'is een onderschikkend parallelisme, dat de stoffelijke reeks slechts laat gelden als subjectief ideëele verschijnselen in bewustheden,' en hij noemt dan de zienswijze van Heymans *identiteitsphilosophie* en *bewustzijnsspiritualisme*, zeggende: 'Dewijl de geslotene samenhang der physische, secundaire en "ideëele" rij zijne uitdrukking vindt in de wet van behoud der physische energie, moest vooral deze wet in de bewust psychische, primaire en "reëele" rij haar analogon hebben, en daarvan zijn af te leiden; jammer, dat daar niets van dien aard is te ontdekken.'

Maar van Fechner gesproken. Fechner heeft op zijne wijze aan - *mysticisme* en *theosophie* gedaan.

\*) Fechners onderstelling, dat in het ruimste en alles omvattende bewustzijn des heelals de grens of 'dorpel' tot nul daalt.

In 1888 noemt o.a. Dr. M. Brasch hem eene voor dien tijd al vreemdsoortige verschijning, die aan de dagen van Schubert, Carus, Nees van Esenbeck herinnert; Fechner, zooals Wundt in zijne herdenkingsrede van 1901 doet uitkomen, was eigenlijk gezegd niet beziel van eene zeer beslist zielkundige belangstelling, en voelde slechts voor onderzoekingen, die aan den 'dorpel' kwamen van het bewustzijn, waar hij eenig licht hoopte te zien vallen op de verhouding tusschen geest en stof. 'Hij heeft overigens,' heet het in de *Revue Philosophique* (58:321), 'nauwlettend onderscheid gemaakt tusschen het gebied van de wetenschap en dat van het geloof, maar misschien kende hij meer waarde toe aan de opvattingen, waaraan zich zijn geloof heeft gehecht, dan aan de wetenschappelijke waarheden, die hij gevonden heeft of voorbereid.' Wat niet wegneemt, dat hij zich zeer uit de hoogte heeft uitgelaten over Schelling en Hegel, over Schelling, omdat hijzelf een oppervlakkig - Schellingiaan was, en over Hegel, omdat hij dien heelemaal niet konde begrijpen; 'wij weten,' zegt in het 'Archief v. G. d. Ph.' (12:462) Joh. Zahlfleisch, 'dat men zich vaak afstootend gedraagt tegenover bekwaamheden, waarin men zelf minder is geoefend.' In de voorrede van *Zend-Avesta* wordt ons beduid:

‘Hij, die aan dit geschrift eenige opmerkzaamheid wil schenken, zal bevinden, dat het hoogere leven, hetwelk daarin aan de natuur wordt toegeschreven, den exacten natuuronderzoeker toch zijne rechten daarop’ - het hoogere leven of de exactheid? de exactheid! - ‘niet in het minst verkort, niet verkort op zulk eene wijze als het zeer zeker min ofte meer geschiedt door de natuurphilosophische zienswijzen, die uitgegaan zijn van *Schelling en Hegel*. Alleen gebruik, niet vervalsching, van de resultaten der natuurvorsching komt hier voor.’ - ‘Van waar,’ vraagt hij, ‘komt ten slotte in de filosofie *de zielloosheid van gewas en aarde?* Uit de volgende grondleer. De Idee zal zich eerst tragsgewijze uit de onbewuste natuur door overwinning van het mechanische verloop tot bewustzijn loswerken, en eindelijk in den mensch tot zelfbewusten geest overslaan; zoo is er dan eerst eene mechanisch doode natuur van noode, en dan nog een dood, d.w.z. zielloos, levensverloop, als treden van verheffing daartoe. Volgens deze philosophische opvatting construeert men dan de natuur, brengt ze in orde, en des noods aan den kant; of doet men dat niet werkelijk?’ (*Z.A.*<sup>2</sup> 1:125.) ‘Ten slotte is alles erfenis van *Hegel*. Wat, zegt men, van *Hegel?* Is niet de zienswijze van den dood der aarde en het doode leven der

gewassen sinds lang de gewóne zienswijze? Ja, werkelijk, niets dan de gewone zienswijze is daar in filosofisch gewaad herboren, maar nu; jammer genoeg, zonder al de geneesmiddelen tegen hare gevolgen, die de gewone gelukkigerwijze nog heeft in eigene inconsequenties. Maar die inconsequenties der gewone opvatting zijn de consequenties der onze.' (1:128.)

Het is te begrijpen, dat onze Heymans, eenmaal naar exact moderne zielkunde uitgegaan en in Fechners vaarwater geraakt, na zulke waarschuwingen des voorgangers eens voor al behoed is gebleven voor het gevaar, door de verkeerdheden van Schelling en Hegel op den verkeerden weg te worden gebracht, dat hij van Schelling en Hegel kort en goed nooit meer iets heeft willen weten. Toch is zijne 'identiteitsphilosophie', zooals ook E. v. Hartmann ze gequalificeerd heeft, niets meer of minder dan eene ontveinsde erfenis van dezelfde idealistische systemen, waaraan hij in 1890 een waarheidsgehalte heeft ontzegd, want zijne grondgedachten zijn die van Fechner, en Fechners grondgedachten waren die van Schelling. 'Van Schelling,' constateert Eduard van Hartmann, 'neemt hij over het kennistheoretische idealisme, den identieken metaphysischen wortel van inwendige psychisch geestelijke zelfervaring en

uitwendig lichamelijk stoffelijk verschijnsel, en het geloof aan de bezielde der gesternten, die voor hem samenvallen met de engelen, evenals zij voor de ouden een geweest waren met de goden.’ (‘Gesch. der Metaph.’ 2:263-264.) Fechner zelf erkent, dat men zich hier zoude kunnen vergissen, en nadat hij voor zijne wereldbeschouwing den nieuwen naam van ‘dagkijk’ had bedacht, verklaart hij op zijn ouden dag: ‘Gemakkelijk laat met “natuurphilosophie” de Dagkijk zich verwarren. - Onder natuurphilosophie laat zich eene leer verstaan, die de natuur volgens een gereed liggend schematisme bespreekt uit categorieën, welke eigenlijk in het geestelijke gebied tehuis behooren, of waarin de gezichtspunten van beiden zich op onklare wijze vermengen; in dezen zin hoofdzakelijk is de natuurphilosophie niet lang geleden opgetreden, en heeft zoo stoornis gebracht in de natuurwetenschap. En nadat men den “Dagkijk” onder dit woord mede had gevangen, heeft men hem daaronder ook mede gehangen.’ (‘Dat zal *mij* niet wéér gebeuren,’ zal Heymans later hebben gedacht.) ‘In den zin echter, waarin de “Dagkijk” zich als natuurphilosophie áánbiedt, dus van zijne theoretische zijde, is hij eigenlijk slechts voleinding en besluit naar boven van datgene, wat van beneden is begonnen als psychophysica,

de geloofsbloesem en vrucht boven den wortel, die door de psychophysica rechtstreeks gezocht wordt in het weten.’ (Neen, zegt hier Heymans; ik ben ‘psycholoog’, en maak mij sterk, de ruimte ‘psychologisch’ te verklaren; ook noem ik mijne identiteitsphilosophie ‘panpsychisme’, maar al ben ik nóg zoo ‘psychologisch’ in mijne ondervinding, al is mijne metaphysica gebouwd óp die ondervinding, tusschen mijn psychisch monisme en mijne *experimenteele* psychologie construeert de onbetrouwbare Bolland eenen samenhang, waaraan ik nooit gedacht heb.) ‘Men heeft er zich over verwonderd, dat de eerste uiteenzetting van den Dagkijk in “Zend-Avesta” en de “Elementen der Psychophysica” van denzelfden schrijver zijn: die zijn tweeërlei, zegt men, en in den schrijver zelven is eene scheur. Maar ziet men dan niet, hoe de ontwikkelingsbeginselen van beiden samenhangen en overeenstemmen?’ (‘De dagtheorie tegenover de nachttheorie’, blz. 72-73.)

Zoo stemt dan sedert Fechner de echte psychologie overeen met overtuigingen, die elk begrip te buiten gaan. Want, zegt hij zelf, ‘doordat *de Dagkijk* uitloopt op eene gelóófsleer en als zoodanig besluit, *gaat hij ver uit boven bloote filosofie.*’ (T. a.p. blz. 54.) Naar wat? vraagt allicht de lezer. Fechner mag herhalen, dat wat hij over het geheel genomen



der wereld aanbiedt eene opbeuring is van *het gelóóf*. 'Is daaraan,' vraagt hij (t.a.p. blz. 55), 'bijgeval geene behoefte?' De trant echter, waarin het wordt opgebeurd door Fechner, herinnert aan Plotinus o.a., den man met de groote gedachten en het reine gemoed, uit wien de filosofie der Grieksche oudheid het laatste groote woord heeft gesproken als - *theosophie*. Plotinus bijv. had (4:4, 22) gezegd, dat er eene ziel is in de aarde, en, had hij (4:4, 26) gevraagd, 'waarom zouden wij aan de aarde niet ook gewaarwording toekennen?' Dat in het algemeen de vrije beweging der hemellichamen op rekening komt van hunne zielen, leert Algazel in eene verhandeling, die in 1896 te Frankfort aan de Main is uitgegeven door Dr. H. Malter. En Mozes Maimonides heeft verklaard: 'Dat de hemelsphaeren begaafd zijn met leven en rede, dat zij gewaarworden, dat blijkt in de Wet wel waar en zeker; het zijn geene levenlooze lichamen zooals het vuur en de aarde, gelijk de onwetenden meenen, maar, zooals de filosofen zeggen, bezielde wezens.' ('Gids' 2:5.) Schelling heeft later (2:187, 4:275) de geheele wereld 'het absolute dier'\*) en (4:210) ieder 'wereldlichaam' een bepaald individu genoemd;

\*) *Κωλοσει γρη οδον τ σμπαν ζον λγειν*. Plot. 1:1, 7.

de hemellichamen waren (4:271) hemelsche ‘dieren’ of animalia, wezens met goddelijk leven (4:267). En hij heeft (4:278) woordelijk van de ziel der aarde gesproken. ‘Want wat,’ zegt hij (6:649), ‘zijn de dieren anders dan afzonderlijke vormsels aan het al-organisme der aarde?’ - ‘Het nog rustende dier stelt de reeds geheel buiten zichzelf gekomene aarde voor.’ (4:210.)

Tot de theosofen heeft met dat al Schelling zelf (10:184) niet juist willen gerekend worden, wat niet wegneemt, dat hij van theosophie en mysticisme iets had, en dat tegenover Fichte (7:120) heeft toegegeven. ‘Wanneer men,’ zegt hij weer later (10:192), ‘al datgene eens niet zoude beweren, wat te eeniger tijd beweerd is ook door eenen mysticus, dan mocht men ten slotte in het geheel niets meer beweren.’ Waarmede dan eigenlijk beweerd is, dat het mysticisme tezamen genomen de waarheid inhoudt - op de wijze van het nog ondoordachte en onverhelderde. Men begrijpt intusschen, hoe over Schelling geoordeeld moest worden door lieden, die nog niet zoo ver waren als Fechner en onze Heymans, die zich ten minste tegenover Schelling eigenlijk maar zoo zal houden; als kwakzalver, goochelaar, speculant en *obscurant* is hij gequalificeerd door H.E.G. Paulus (1761-1851) o.a., die 14 jaar voor

hem in hetzelfde huis te Leonberg was geboren, en dien hij te Jena en Würzburg had aangetroffen als ambtgenoot, maar die vol jeugdig verstandige vinnigheid in 1843 'de eindelijk openbaar geworden filosofie der openbaring' heeft uitgegeven. Men onderscheide hierbij voor eigen deel 'de tot nog toe gebruikelijke minachting voor Schellings natuurphilosophie', door Ed. von Hartmann in diens voorrede bij een in 1897 verschenen boek over Schelling 'als eene groote historische ongerechtigheid' vermeld, van een meer gerechtvaardigden weezin tegen eigenaardigheden die haar hoogtepunt hebben bereikt in zijne latere 'positieve' filosofie, waarin hij te keer gaat tegen de Hegelarij, nadat hijzelf 'mystieker' was geworden. En in dit verband onthoude men dan, dat ook de van Hegel uitgegane L. Feuerbach in een naschrift bij zijne voorrede tot den tweeden druk van zijn boek over 'het wezen des Christendoms' in 1843 zich keert tegen 'de nieuw-Schellingsche filosofie, die filosofie van het kwade geweten, die sinds jaren lichtschuw in den donker sluipt, omdat ze wel weet, dat de dag harer openbaarmaking die van hare vernietiging is, - die filosofie van de belachelijkste ijdelheid, die als argumenten slechts namen heeft en titels, en wat voor namen en

titels! *Die theosophische klucht* van den philosophischen Cagliostro der negentiende eeuw!' De met L. Feuerbach bevriende Chr. Kapp (1798-1874) heeft in 1843 als 'vieljähriger Beobachter' van Schelling diens leeringen 'niets meer dan een groot plagiaat' en Schelling zelven evenzoo 'den philosophischen Cagliostro der negentiende eeuw' genoemd; intusschen stond al aanstonds Kapp bij den lateren Schelling dichter dan hij wist of weten wilde, want in hem was 'het begrip van Hegels filosofie tegelijk tot Fichteaansche wilskracht geworden, of omgekeerd de Fichteaansche wilsenergie tot begrip gekomen.' En dat weer later E v. Hartmann heeft gemeend, juist bij den lateren Schelling een boven Hegel uitwijzend werkelijkheidsbeginsel te hebben gevonden, is welbekend.

Hoe weinig Hegel de man was geweest, om bij den aanblik der sterren in geestdrift te geraken, ziet men in het toevoegsel bij § 268 der Encyclopaedie; 'the starry heavens bored him,' zegt S. Alexander in 'Mind' (11:501). 'Inderdaad,' had Hegel (Enc. § 341, toev.) bekend, 'denk ik over het concrete hooger dan over het abstracte, en over eene animaliteit, al brengt ze niet meer dan het slijmige mede, hooger dan over het sterrenheer.' Fechner (Z.A.<sup>2</sup> 1:150) wijst later op Job 38:7 en Jezaja 40:26 en zegt: 'Op de eene plaats roepen

de sterren tot God, op de andere roept God de sterren aan; wijst dat op doode schepselen?' Naar analogie van het menselijke organisme, refereert R. Falckenberg in zijne gesch. der nieuwere wijsbeg. (1886, blz. 450), zijn volgens Fechner zoowel de hemellichamen als de planten als bezielde wezens te denken, ofschoon ze zonder zenuwen, hersenen en willekeurige beweging zijn. Hoe zoude de aarde het levende voortbrengen, wanneer ze zelve dood was? De bloem ook, zoude zij over de kleuren en geuren, die ze voortbrengt en waarmede zij ons verkwikt, zich niet zelve verblijden? Haar zieleleven mag dat van eenen zuigeling niet overtreffen, in allen gevalle gaan hare gewaarwordingen, dewijl zij geenen grondslag van hóógere werkzaamheid uitmaken, die der dieren in kracht en rijkdom te boven. Zoo staat de menselijke ziel op de middelste sport van de ladder des geestelijken levens: onder en naast ons de zielen der planten en dieren, boven ons de geesten van aarde en gesternten, die de daden en lotgevallen hunner bewoners medebeleven en omspannen en op eigene beurt door het bewustzijn van den Algeest worden overgrepen.

Van zijn geloof, dat wij naar lichaam en ziel allereerst in de aarde als een ruimer geheel vol bezieling en bewustzijn begrepen zijn, zegt Fechner

zelf: 'Sedert ik mij daarmee bezig houd, heet ik in die dingen een phantast.' ('De Dagtheorie' blz. 38.) En E. v. Hartmann ('Gesch. der Metaph.' 2:270) beweert: 'Zijne sterregeesten heeft niemand voor ernst genomen.' Maar is prof. Heymans te Groningen niemand? Die is zeer beslist iemand. En hij schrijft: 'Wanneer de opvatting der aarde als een psychisch individu aanvankelijk avontuurlijk en onaanneembaar lijkt, dan ligt dat vooral aan bepaalde vormen van misverstand, die gemakkelijk binnensluipen, en wier onthulling als eene bijzondere verdienste van Fechner is te erkennen; deze vormen van misverstand wortelen alle ten slotte weer in dualistische reminiscenties.' ('Inleiding' blz. 311.) *Heymans is* blijkbaar een echt *identiteitsphilosoof!* Maar van Fechners verbeeldingrijke bespiegeling sprekende, zegt in 1893 A. Drews: 'Hier komt zeker hoofdzakelijk de invloed aan den dag van de Schellingische natuurphilosophie, waarover Fechner geheel heen was als natuuronderzoeker, maar die niettemin zijne geheele metaphysische wereldopvatting bepaald en op de haar kenmerkende wijze gestempeld heeft.' ('De Deutsche bespiegeling' 2:70.) Hartmann spreekt in zijne 'Geschiedenis der Metaphysica' (2:495) van 'de identiteitsphilosophen Spinoza, *Schelling en Fechner*', nadat hij (1:136) *Kant en Hegel* als de

twee het hoogst uitstekende Duitsche denkers van den nieuweren tijd had genoemd. En op welken redelijken grond heeft nu collega Heymans, die óók ‘identiteitsphilosoof’ is, ontdekt, bevonden en vastgehouden, dat hij eenen Fechner te eeren had als voorganger en leidsman, Hegels voorlichtingen en opmerkingen om zoo te zeggen voor niets had te achten, en meteen den meest theosophischen van het klassiek nakantische drietal, zijn feitelijken grootvader naar den geest, koelweg doodzwijgen of ook verloochenen mocht? Op deze vragen komt maar geen antwoord.

Maar - de ‘dualistische reminiscenties’ zijn toch niet bepaald het zwak van Hegels ‘panlogisme’? En zouden zij Heymans hinderen op blz. 349-350 van ‘Zuivere Rede en hare Werkelijkheid’? Men eerbiedigt daar echter de verhouding van mogelijkheid en werkelijkheid, voorondersteld zijn en gesteld zijn, ontstaansvoorwaarde en het betrokkene zelf. Wie van het aardsche leven spreekt, spreekt van het leven, dat in de aarde wortelt, uit de aarde voortkomt en aan de aarde uitkomt, om zich er op zijn best aan te verinnerlijken tot eene bezinning, die bezinning is van de aarde, maar niet van de aarde op zichzelf en zonder meer. Eigenaardig, dat men zoo iets moet zeggen tot den verachter der idea-

listische systemen uit het begin der negentiende eeuw! De romantische natuurphilosophie - niet Hegel, weliswaar<sup>\*)</sup>, - had met de gedachte gespeeld, dat de geheele natuur een enkel groot organisme is; dat zoude o. a ook Höffding aan Heymans weten te vertellen. Van 'het kosmorganische Eene' heeft dan anno 1873 Fechner gesproken in zijne 'gedachten over scheppings- en ontwikkelingsgeschiedenis', en houdt nu Heymans het hier met Fechner, wat is hij dan anders dan een Schellingiaan, die niet is toegekomen aan het begrip van §§ 338 en volgende in Hegels Encyclopaedie? *Schellingisch natuurphilosoof blijkt hij hier, en theosoof*; de naaste familie, die hij tegenwoordig heeft, zijn aanhangers van H.P.B. Says the Secret Doctrine: 'Occultism does not accept anything inorganic in the kosmos.' (1:268.) 'Everything in the universe, throughout all its kingdoms, is conscious, i.e. endowed with a consciousness of its own kind and on its own plane of perception.' (1:295.) 'The celestial bodies are propelled and guided by intelligences.' (1:525.) We zullen niet zeggen, dat daarom het onderwijs in de wijsbegeerte te Groningen niet zonder gevaár is te achten; 'wise man was he,' says Carlyle in Sar-

\*) Hegel is geen *scheider* van God en Wereld, van Geest en Natuur, maar weet ze toch te *onderscheiden*; hij is geen natuurvergoder.



tor Resartus, 'who counselled that speculation should have free course and look fearlessly toward all the thirty-two points of the compass, whithersoever and howsoever it listed.' Weliswaar, zooals Dr. T.J. de Boer opmerkt op blz. 71 van zijne geschiedenis der filosofie in den Islam, 'wie aan de sterregeesten en spherageesten voorstelling en wil toeschreef, liet ze in de plaats treden der goddelijke voorzienigheid, verklaarde dus goed en kwaad uit hunnen invloed, en trachtte uit den stand hunner lichamen, door middel waarvan zij volgens duurzame wetten op het aardsche werken, de toekomstige gebeurtenissen te weten te komen.' Heymans moet in de kaart spelen der sterrewichelaars, even goed als H.P.B., die zeggen durft waar het op staat. 'It is now amply proved,' zegt 'de Geheime Leer' (1:709), 'that even horoscopes and judiciary astrology are not quite based on fiction.'

Stelt men als datgene, waarom het in de Natuur vooreerst te doen is, het leven, dan laat zich daarvan de mogelijkheid denken bij wijze van voorbereiding in iets anders, in hét andere. Het leven wordt mogelijk gemaakt door eigen tegendeel, door het levenlooze, hetwelk dan juist het leven onontwikkeld inhoudt; zoo is er natuurlijke *potentialiteit* des levens te denken, die de levenspoten-

tialiteit van de Natuur heeten kan. En verder laat zich dan weer in het leven, of betrekkelijk ná het leven, datgene denken, waartoe het weer in het léven komen moet, zoodat op zijne beurt het leven daarin zijne bestemming, zijne waarheid, vindt. En dat is dan de idee van datgene, waartoe het eigenlijk in de Natuur moest komen; dat is hare eigenlijke idee, de Idee zelve. ‘De Natuur,’ zegt Hegel, ‘is echter eerst in áánleg de Idee, waarom ook Schelling ze eene versteende en anderen zelfs de bevrorene, intelligentie hebben genoemd; maar de god *blijft* niet versteend en bevroren, en de steenen schreeuwen, zich opheffende tot den Geest.’ (Enc. blz. 302; vgl. Hab. 2:11, 4 ‘Ezra 5:5, Luc. 19:40.) ‘In de oudste tijden reeds,’ had Schelling (2:46) gezegd, ‘liet men de geheele wereld van een leven gevend beginsel, Wereldziel genaamd, doortrokken zijn, en de latere tijd van Leibnitz gaf aan iedere plant hare ziel.’ Laat ons daar hier terloops bijvoegen, dat de opvatting van de wereld der gesteenten, gewassen en dieren als eene wereld van slapende, droomende en ontwaakte monaden of eenheden, - dat de opvatting van Leibnitz in Schellings natuurphilosophie voorondersteld is. Weliswaar heet in 1893 bij A. Drews (2:70) het geloof aan de bezieling der geheele natuur bovendien eene aloude

zienswijze. En inderdaad. Dat alles in het heeel ‘op zijne wijze’ leeft, zoude ook Plotinus (4:4, 36-37) niet hebben geloochend. ‘Want ook de steenen zijn beziel,’ hebben te Rome (Hippolytus 5:7) de uit Alexandrië afkomstige ‘evangelische’ theosophen beweerd. Dat er *eene ziel bestaat ook in de gewassen*, blijkt bij Epiphanius (66:8) Manicheesche overtuiging, gelijk Augustinus in zijne ‘Bekentenissen’ (3:10, 18) verhaalt, hoe hij vroeger was ‘gebracht tot de malheid van het geloof, dat eene vijg schreide, wanneer ze werd geplukt.’ ‘Alles houden ze voor beziel,’ zegt omtrent 425 bisschop Theodoret van Kyrrhos aan den Euphrat in een ‘kort begrip der onrechtzinnige praatjes’ (1:26). In de dagen van Justinianus weet Damascius in zijne levensbeschrijving van Isidorus (203) zelfs van eenen *baetylus* te vertellen, waarin verbazende beweegkracht had gehuisd, en daarbij het vermogen, om op vragen bescheid te geven *met een piepstemmetje*; als goed theosoof heeft H.P.B. (S.D. 2:357) niet nagelaten, zich op dat merkwaardige feit te beroepen.

Het is echter niet zonder belang, daarbij nu ook nog eens kortelijk te bedenken, dat zelfs of juist Plotinus (1:4. 9) heeft weten te onderscheiden tusschen denken, gewaarworden en groeien in ons menschen zelve, en dat hij onder meer gezegd heeft: ‘De

natuur, die *ziel* is,... wil iemand haar iets toekennen als verstand of waarneming, dan geen waarneming en verstand, zooals wij bedoelen in andere gevallen, maar meer zooals men de (gewaarwording) in den slaap kan vergelijken bij die van den wakende.’ (3:8, 3.) ‘De natuur’ zonder meer, zooals wij zouden zeggen, ‘heeft geene voorstelling, en het begrip is beter dan deze; voorstelling houdt het midden tusschen natuurlijkheid en begrip. Zij echter heeft van niets bevatting of besef.’ (4:4, 13.) ‘Niets is van het voorgaande’ (bij Plotinus het hóógere) ‘gescheiden of afgesneden; daarom schijnt zich de menschelijke ziel tot in de planten uit te strekken. En in zekeren zin gáát ze zoo ver, dewijl het (leven) in de gewassen ook het hare is; zij is evenwel lang niet heelemáál in de planten.’ (5:2, 1.) Later schrijft Leibnitz: ‘Ik ben geneigd, om aan te nemen, dat er eenige gewaarwording en begeerte nog in de planten is, en dit met het oog op de groote overéénkomst tusschen gewassen en dieren. En ingeval er eene plantenziel is, zooals algemeen wordt aangenomen, dan moet die ook iets gewaarworden.’ (Erdm. 235 b.) ‘Leibnitz,’ aldus weer Schelling (10:54), ‘heeft het eerst de wereld der anorganische en gemeenlijk “dood” genoemde lichamen eene slapende monadenwereld genoemd;

de ziel van planten en dieren was hem de slechts droomende monas (of eenheid), de redelijke ziel eerst de wakende. Ofschoon hij die rangorde slechts beeldsprakig heeft uitgesproken, zullen wij ze bij hem toch niet onopgemerkt laten: ze was het eerste begin, om het eene wezen der natuur in de noodzakelijke volgorde van zijn tot zichzelf komen op te vatten, en kan inzooverre gelden als eerste kiem van latere en meer levendige ontwikkeling.' - 'Wij voor ons laten de gewone en tot nu toe gangbare voorstellingen van de stof niet meer gelden, en nemen eene *innerlijke identiteit aller dingen*, eene *potentieele tegenwoordigheid van alles in alles* aan, zoodat wij zelfs de zoogenaamd doode stof slechts als eene slapende dier- en plantenwereld beschouwen, die, door eenen blik der absolute identiteit verlevendigd, in de eene of andere periode, wier afloop geene ervaring nog beleefd heeft, zoude kunnen opstaan.' (4:208.)

Wanneer tusschen het aardse bestaan, dat zich verlevendigen moet, en het dierlijke leven, dat zich heeft leeren voelen, in de natuurphilosophie van Hegel het leven der plantenwereld ter sprake komt, laat Hegel de opmerking niet achterwege, dat de Natuur nergens scherpe grenzen trekt: men zie blz. 618 in de Leidsche uitgave der Encyclopaedie. Maar de onvastheid en be-

trekkelijke onhoudbaarheid van elke mogelijke bepaling ook wat steenen, gewassen en dieren betreft, is voor hem dan even weinig eene reden om het ongescheidene het ononderscheidene en het nog onverlevendigde het levende, het zielloos levende het bezielde te noemen, als hij de heele natuur voor magnetisch, of elektrisch, of chemisch, - zonder méér zoude hebben verklaard. Niettemin of juist daarom is hem het leven in de natuur 'het ware': hem is het leven meer dan het bestaan van sterren of zon, die, zegt hij, een individu kan heeten, maar geen 'subjéct'. (Blz. 560.) Hij gewaagt van een aardorganisme (blz. 562), en noemt toch de aarde zelfs een 'lijk'. (Blz. 568.) Maar hij wil dan zeggen, dat hare natuurlijke ontvankelijkheid voor leven, haar aanleg tot voortbrenging ván leven, als het onontwikkelde of 'onmiddellijke' leven nog een leven zonder werkelijkheid is, een van zichzelf vervreemd en uitwendig zijn, - het anorganische. 'Want anorganisch is alle uitwendigheid.' (Blz. 561.) Het leven gaat boven het krystallisme uit (blz. 569), en als 'werkelijke mogelijkheid' des levens slaan land en zee overal en aldoor uit tot de onafgemetene en niet vast te houden levendigheid, waarvan zij bestáánsvoorwaarden zijn. (Blz. 578.) *Het laat zich zeggen, merkt Hegel* (blz. 588)

*op, dat alles lééft in de natuur*, en dat klinkt dan verheven, of geldt allicht als diepzinnig. *Maar er blijft onderscheid tusschen leven in aanleg, dat overal is, en het wérkelijke leven*. Mogelijkheid en werkelijkheid van leven zijn hem niet ononderscheidenlijk hetzelfde.

En zoo is voor hem de concrete identiteit van het natuurlijke ook niet zonder de differentie van het leven zonder meer en het leven van het werkelijk bezielde, om niet te spreken van den geest, waarop alles uitloopt, of waarin alles tezamenkomt, al naar men het neemt; het leven van het gewas is hem nog het leven voor iets anders, voor het andere, en niet een leven voor zichzelf. Vooreerst is hem plantengroei eene zelfvermeerdering door vormverandering, die nog niet de zich tot grootteverandering bepalende groei van het dierlijke en eigenlijke individueele is; plantengroei assimileert het andere bij wijze van een zichzelf aldoor te buiten gaan, en is geen tot zichzelf komen als iets individueels, maar verveelvuldiging van individualiteit, waarin de eene individualiteit niet meer dan oppervlakkige eenheid van het vele is. De groei van gewassen blijft zelfvoortbrenging in en tot het buiten elkander gerakende en verblijvende, al is hij wasdom uit zichzelf en niet meer krystallisch aangroeien van

buiten. (Blz. 589.) Zoo is de aard van het gewas het bij zichzelf blijven door niet meer dan vormelijke onderscheiding. (Blz. 561.) Aan de plant heeft ieder lid niet zulke bepaalde functies als bij het dier. (Blz. 613.) Aan eenen boom onderscheiden wij wel wortelen, stam, takken en bladeren, maar het is bekend, dat iedere tak en twijg een nieuw gewas is. (Blz. 597.) Zoo is een gewas eigenlijk ophooping eener menigte van individuen, die wel in zekeren zin tezamen een ander individu vormen, maar als deelen ook weer zelfstandig zijn; juist deze zelfstandigheid is dan wat Hegel noemt 'de onmacht', het buiten zichzelf en hopeloos *onbewust* zijn, van de plant, terwijl het dier *ingewanden* heeft, en *ledematen*, die enkel in eenheid met het geheel kunnen voortduren. (Blz. 599.) Een grensgeval gelijk dat der polypen wordt (blz. 711) overigens ook aangeroerd; er zijn natuurlijk, zegt Hegel, ook dieren, die middelingen zijn De plant intusschen beweegt zich niet van hare plaats; aan dierlijke warmte en warmte van gevoel komt zij niet toe (blz. 590), want komen doet ze nergens, en zoo komt zij ook niet tot zelfgevoel. De gevoeligheid van sommige gewassen is niet meer dan werktuiglijke wederwerking; gevoel heeft de plant niet. (Blz. 594.) Tot het licht heeft ze natuurlijk oneindige



verhouding, maar haar leven blijft een zoeken van dit haar eigen wezen, evenals het zwaar zijn van de stof. (Blz. 591.) Zij is nog niet zichzelf tot voorwerp. (Blz. 590-591.) Zoo behoort ook het uiteengaan tot tegenstelling in geslachtsverhouding tot de dierlijkheid, waarvan in het gewas niet meer te zien komt dan eene oppervlakkige gelijkenis. (Blz. 596.) In de bloesems komt het tot een onderscheid van organen, die men met het geslachtelijke in de dieren vergeleken heeft (blz. 626), en het is tegenwoordig eene beroemde twistvraag in de plantkunde, of al dan niet in de planten evenals bij de dieren geslachtsverschil en bevruchting voorkomen. (Blz. 628.) Maar, zegt Hegel, er is niet meer dan iets wat op geslachtsverschil gelijk; wat zich hier verhoudt zijn niet twee individuën, zelfs niet in het geval der tweehuizigen, want de geslachtelijkheid doordringt niet het heele gewas. (Aldaar.) Kortom, het gewas is een lager organisme, dat de strekking heeft, om voor het hoogere uit te komen en door dit andere te worden gebruikt en verbruikt (blz. 634); het heele drijven en leven der Natuur gaat uit naar gewaarwording - en den Heest (11<sup>2</sup>: 107), en het dier zelf (10, 1:168) heeft nog maar de schémering eener ziel. Het gewas (10, 1:173) is zónder het eigenlijk gezegd bezielde leven, en *het*

*plantenleven* (Enc. blz. 588-589) is *het zwakke, het kinderlijke* (of onontwikkelde) *leven, dat nog niet opleeft tot een 'beleven' van onderscheid.*

'De kinderlijke *zielesport* der planten' komt later ter sprake bij Fechner ('de Dagtheorie' blz. 30), en die meent het dan heel anders. Bij het uitgeven van 'Nanna' zal hij zeggen: 'Doel van dit geschrift is, in het licht te stellen, dat de planten in de algemeen van God bezielde natuur weer een individueel aandeel dier bezieling deelachtig zijn. - Aan een filosoof, die tegen ons bewijzen *wil*, dat planten geene ziel hebben, zal dat voorzeker niet moeilijk vallen. - Wien onzer komt het in den zin aan eene ziel te denken van de planten?' En inderdaad, 'door de natuuronderzoekers werd het boek afgewezen als phantastisch,' zegt in 1898 Lasswitz. Wat niet wegneemt, dat Fechner later gelijk heeft gekregen, bij onzen Heymans, - en verder bijv. bij H.P.B. 'Alles tezamen genomen,' zegt in 1905 Heymans, 'schijnen er geene voldoende gronden voorhanden te zijn, om met betrekking tot de eenheid des bewustzijns tusschen de door gemeenschappelijke levensverrichtingen gekenmerkte, uit een gemeenschappelijken stam in verschillende richtingen allengs ontwikkelde planten en dieren een algemeen en principiëel verschil aan te nemen.' (Inleiding,

blz. 311.) Fechner had geschreven: ‘Wanneer volgens den “Dagkijk” niet alleen menschen en dieren maar zelfs gewassen en sterren eene eigene ziel hebben, zal dan niet ook het krystal met zulk eene ziel willen worden bedacht? Nu, ik houd het ervoor, dat is zoo.’ (‘De Dagtheorie’ blz. 87.) En P.H.B. verklaart kort en bondig: ‘With every day the identity between the animal and physical man, between the plant and man, and even between the reptile and its nest, the rock, and man is more and more clearly shown; the... same infinitesimal invisible lives compose the atoms of the bodies of the mountain and the daisy, of man and the ant, of the elephant and of the tree that shelters him from the sun. Each partiele, whether you call it organic or inorganic, is a life.’ (‘The Secret Doctrine’ 1:281.) Edoch, ‘the study of the cell,’ beweert in 1897 E.B. Wilson van New-York uit, ‘has on the whole seemed to widen rather than to narrow the enormous gap that separates even the lowest form of life from the inorganic world.’ (‘The cell in development and inheritance’ p. 330.) En wat *wij* hier hebben te bedenken, het is dit, dat bepaald of abstract monisme, waarin ten behoeve van het eene wordt afgezien van het andere, niet het concrete monisme is, hetwelk alleen het ware heeten mag. Hoe kan bijv. een Bergson (t.a.p.

blz. 179) beweren, que ‘l’intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie’? Omdat het leven èn naar de zijde van het gesteente èn naar den kant van ons verstand ‘bijzondere algemeenheid’, en niet álles is; het zelfbewustzijn is boven het natuurlijke leven weer uit, en zoo als het ware dood in levenden lijve. Alles is een en alles verschilt onderling, al naar men het neemt en niet neemt. En de vraag is niet alleen, of er tusschen dieren en gewassen overéénkomst is te bedenken, - die laat zich ook tusschen God en het.... ránggetal bedenken, - maar ook of zij verschillen, en in welke verhouding zij verschillen, eene vraag, die dan met begrip alleen is te beantwoorden in den geest van Hegel, die de werkelijke ondervinding der menschheid in dezen beter tot haar recht laat komen dan de onordelijke of theosophische ‘diepzinnigheden’ van Fechner, Heymans en mevrouw Blavatsky. ‘*Van het natuurlijke,*’ aldus het onvervalschte bewustzijn van eenen Aristoteles (‘Over de ziel’ 2:1), ‘*heeft het eene leven en het andere niet, want leven noemen wij de zelfvoeding met haren wasdom en hare verwording.*’ En Fechner erkent in zijn résumé (cap. 17) van ‘Nanna’, dat weer de planten minder lijken op óns dan op de dieren, om er niet van te spreken, dat Ed. von Hartmann, die in 1885 (‘Ph. Fragen der Gegenw.’

blz. 29) de Natuur 'voortrap en voetstuk des Gééstes' heeft genoemd, op blz. 286 van zijn boek over het levensprobleem weet op te merken, dat achter al het leven als een spook weer de dóód loert. Fechner heeft gemeend, dat het schema 'levenskracht, ziel en geest' ontstaan was *bij vooronderstelling* eener onbezielde plantenwereld. Maar dat doet het onderscheid tusschen gewas en dier niet te niet; de ondervinding zelve, die ons den menschelijken geest doet onderscheiden van de dierlijke ziel, noopt ook tot onderscheiding dezer laatste van het zich zelfs niet voelende plantaardige leven. Dat de grens nergens bestaat en eene bepaling tevergeefs tracht in- of uit te sluiten, dat in onszelven geest, ziel en leven ongescheiden moeten heeten, wischt elk onderscheid niet uit, en maakt de bijzondere algemeenheid van het psychische, dat van de eene zijde het bezielde en van de andere het zielige heeft te heeten, niet tot het oneindige, waarin plantenleven en geestelijkheid tezamen met al het levenlooze kunnen opgaan. *Het 'panpsychisme' is identiteitsleer van de verkeerde soort.* Tot den géést verhoudt zich de ziel, gelijk de gewaarwording tot de waarneming, gelijk het individu tot den persoon; herleiding van geest tót ziel komt voort uit psychologisme, waarin de gedachte aan gewaarwording die aan het begrip

doet verwaarloozen. ‘Een van beiden,’ zegt Wundt (‘S. d. Ph.’ 411), ‘de wereld is te denken als eene stóffelijke wereld, of als eene gééstelijke eenheid.’ En feitelijk is ook de voor ‘panpsychisme’ uitgegevene metaphysica van Heymans *metapsychica*; hij gelooft namelijk aan de oneindigheid van een oneindig *bewustzijn*.

### III

Wanneer Aristoteles in zijne zedekundige besprekingen bij gelegenheid van ‘het beste’ in ons gewaagt, komt hem daarbij *de Noûs* in de gedachte, dat is het zuivere denken of bewustzijn zelf, iets ook, wat van zelf heerscht en voorgaat, en van het schoone en goddelijke kennis draagt, ‘hetzij dat het zelf iets goddelijks, hetzij dat het in óns het goddelijkste is.’ En niet lang daarna heet dan ‘de Noûs goddelijk in vergelijking met den (individueelen) mensch’; elders (‘Over de ziel’ 3:5) beweert hij, dat ‘de Noûs’ alles wordt en alles bewerkt. Later heeft Alexander de Exegeet, die omtrent het jaar 200 te Athene heeft onderwezen, het bij Aristoteles ‘over de ziel’ 3:5 bedoelde, hoewel niet woordelijk zoo genoemde, werkzame denken of bedrijvige en in dien zin als werkzaam ‘werkelijke’ ik voor het goddelijke wezen verklaard, hoewel men hier met Bergson zoude kunnen spreken van ‘ce qu’il y a d’essentièl,

et pourtant d'inconscient, dans l'intelligence humaine'; vgl. 'L'évolution créatrice' <sup>5</sup>p. 348. Renan spreekt nog bij Averroës (<sup>3</sup>p. 137) van 'l'universalité des principes de la raison pure et l'unité de constitution psychologique dans toute l'espèce humaine', waarbij de in Kant belezene dan denken moet aan 'het bewustzijn in het algemeen' (Kant 3:122, 4:49. 61 H.), waarvan Fichte 'het absolute ik' heeft gemaakt. James Lindsay vermeldt in het 'Archief voor Geschiedenis der Philosophie' van 1903 (16:397) 'the oriental's conception of the Eternal Spirit as supremely revealed in man's own spirit'. De Indische Yogaleer namelijk neemt een oorspronkelijken Geest aan, waaruit de afzonderlijke geesten afkomstig zijn; het *doel*, waarnaar wij moeten streven, is volgens die Yogaleer de verééniging met het oneindige Wezen, de verzinking in dat wezen door middel van ingespannene overpeinzing. Ten slotte is ook de âtmawidjâ of 'theosophie' van mevrouw Blavatsky en mevrouw Besant een geloof aan 'the higher ego as part of *the Universal Mind*': men zie blz. 38 in het boekje van de laatste over de 'Seven Principles' of Man. \*) Zoo zal mevrouw

\*) De zeven beginselen des menschen hier bedoeld zijn stof, vorm, leven, ziel, verstand, rede en ik mythologisch opgevat en besproken; de theosophie zelve is 'psychologische' religie.



Annie Besant ook zeggen, dat ‘all the world of form, be the form subtle or dense, is evolved by and through the moulding, guiding, directing force of the Universal Mind.’ (Zie blz. 21 van het geschrift over ‘Reïncarnatie’.) Wat dan van zelf aan Fechner doet denken en aan prof. Heymans; ‘de algemeene geest is het omvattende,’ zegt in 1879 de eerste. (‘De Dagtheorie’ blz. 87.) En de laatste spreekt van ‘het Wereldwezen’ (Inl. blz. 224) als van ‘een Wereldbewustzijn’ (ald blz. 343), het somwijlen (Z. f. Ps. u. Ph. d. S. 17:85) ook wel ‘*het Universeele Bewustzijn*’ noemende. ‘*A universal Consciousness*,’ zegt ook mevr. Blavatsky. (S.D. 2:515.) ‘De grondgedachte,’ zegt Lasswitz in 1898, ‘dat bewustzijn in den eenen of anderen vorm door de geheele natuur heengaat, klinkt in de wetenschap niet vreemd meer, en is eene gevolgtrekking uit de theorie van het parallelisme tusschen hetgeen physisch en psychisch geschiedt.’ Collega Heymans grondt zijn geloof aan het Universeele Bewustzijn op de ‘ondervinding’, ofschoon hij niet wil, dat men het al te exact psychologisch achte. - Waarvoor dan reden is.

Eene oppervlakkige uitlegging van de uitkomsten der levensonderzoekingen, heeft Fechner gevonden, leidt tot het geloof, dat de georganizeerde wezens voortkomen uit het onbewuste; maar dat

is de 'Nachtkijk', die voor den 'Dagkijk' wijken moet. Plotinus reeds had geoordeeld: 'Zoo maken ze van het slechtere het eerste, en laten daaraan weer iets geringers voorafgaan, dat zij een toestand noemen, en de Noûs (= het bewustzijn, het ik, de geest) is het laatste, want die komt immers uit de ziel voort. - Is op die wijze, evenals de Noûs, ook God later en voortgebracht, zoodat hij slechts als iets bijkomstigs het denken heeft, dan zoude er wel eens geen ziel, geest of God kunnen zijn. - Neen, vroeger is het betere, datgene wat een ander dan lichamenlijk wezen heeft en altoos werkelijk is; vroeger alzoo zijn bewustzijn en ziel dan de natuur.' (4:7, 8.) 'In het algemeen gesproken is het groote dwaasheid, de vatbaarheid, datgene wat in áánleg is, aan alles te laten voorafgaan, en niet werkelijkheid vóór mogelijkheid te stellen.' (6:1, 26.) Fechner: 'Zoo doet men dan zeer verkeerd, wanneer men in het onbewust zijn eenzijdig de oorspronkelijke moeder van het bewustzijn zoekt; eer is het omgekeerd.' (Zend-Avesta<sup>2</sup> 1:282.) God is 'bewust van den beginne, ofschoon niet met bewustzijn zich rugwaarts wendende náár het bewustzijn.' (1:243.) 'Zoodat men,' zegt in 1893 A. Drews (2:78), 'eigenlijk zoude moeten vermoeden, dat God bij het begin van het geheele verloop den geringsten graad

van bewustzijn heeft gehad.’ En inderdaad vooronderstelde Fechner eenen voortijd, ‘waarin God met zijne rede nog niet te rade ging, hoe het met zijne rede en zijne redelijke daden geschapen stond.’ (1:242.) ‘God,’ zegt hij (1:458), ‘schudt niet, zooals velen meenen, de dingen maar zoo uit de mouw, maar ongetwijfeld scheidt een veel dieper denken en zinnen dan het onze werken van altijd grooter volmaaktheid, en elke zijner vroegere scheppingen wordt hem eene basis van nieuwe uitvindingen; God leert alleen van zichzelf, maar leert werkelijk dóór zichzelf. Hoe vervelend ware anders het leven Gods!’

Het anorganische, aldus intusschen wat Fechner noemt zijne ‘Dagtheorie’, komt voort uit het georganizéerde; de levende wezens, die ons ter waarneming zijn gegeven, zijn om te beginnen levensopenbaringen van het andere meer omvattende levende wezen, dat Aarde heet en met de andere sterren deel uitmaakt van een nog omvattender levend wezen, het *universum*. En zoo is ten slotte het individueele bewustzijn slechts een bijzonder geval van *het universeele bewustzijn*. ‘God vertegenwoordigt in zijne eenheid het leven en weven van al zijne schepselen,’ zegt Fechner in ‘Nanna’. En in ‘Zend-Avesta’ (<sup>2</sup> 1:204) heet het: ‘Van het gewone (Hegelische) pantheïsme, dat men tegenwoordig

veelal kort en goed onder pantheïsme verstaat, onderscheidt zich het onze zeer wezenlijk hierdoor, dat het onze al het bewustzijn, en hiermede *het bewustzijn des heelals*, in een eenig hoogst bewust wezen opheft, terwijl in het gewone al het bewustzijn in dat eener veelheid van afzonderlijke schepselen - naar streng Hegelische opvatting zelfs van enkel áárdsche schepselen - wordt opgeheven.' Zoo zegt Fechner ook op blz. 31 van den 'Dagkijk': 'Gelijk de graduatie in den mensch binnenreikt, reikt zij buiten hem uit, en zoo hebben de menschen en hebben de schepselen van elk gesternte hun gesternte zelf als hooger trap boven zich, het gesternte daarentegen zijne schepselen onder zich en in zich, doordat ze met hun bewustzijn als momenten in zijn algemeener bewustzijn binnengaan, niet om het geheel uit te maken, maar om ervan te getuigen. Ieder gesternte heeft deel aan de algemeene goddelijke bewustzijnseenheid'..... En, zegt Fechner t.a.p. blz. 80, 'wij hebben te gelooven, dat God al het genoeg, alle vreugde, de hoogste zaligheid, maar ook al het ongenoegen en lijden, alle smart, de hoogste pijn zijner schepselen in een ondergebied van zijn wezen medevoelt, maar tevens een boven al het creatuurlijke trachten en vermogen uitgrijpend trachten en vermogen tot eindelijke ver-

evening, opheffing en verzoening aller euvelen der wereld inhoudt, en eene boven elk lager misnoegen uitgrijpende hoogere lust aan vooruitgang naar dit doel in zich voelt.' Uit mevr. Besant roept het bewustzijn: 'Can there be bliss when all that lives must suffer? Shalt thou be saved and hear the whole world cry?' ('Reïncarnation' p. 36.) En, zegt ze, 'the consciousness thus working is illuminated from above with ideas that are not fabricated from materials supplied by the physical world, but are reflected into it directly from the Universal Mind.' ('Man and his bodies' p. 93.) De lezer ziet, dat iets overeenkomstigs heeft gewerkt in Fechner: evenals ons ik de verscheidenheid onzer toestanden en werkzaamheden in de eenheid van het bewustzijn samenvat, zoo is voor Fechner een goddelijke geest de alles omvattende bewustzijnseenheid van al het bestaan en gebeuren, en is in Gods geest eigenlijk alles evenals in den onzen, maar vergroot en verruimd. 'Ten slotte komt hij,' zegt Zeller, 'tot de onderstelling, dat iedere groep van lagere geesten in een hooger en allen tezamen in de Godheid vervat zijn, waarbij zich dan natuurlijk eigenaardige gevolgtrekkingen aangaande de verhouding dier verschillende in elkander vervatte persoonlijkheden niet laten vermijden.' ('Gesch. der D. phil. sedert L.'<sup>2</sup> blz. 732.)

Een universeel bewustzijn laat zich noemen en inzoverre denken ook; er laat zich zelfs aan gelooven, en reeds Spinoza en Leibnitz hebben op het voorbeeld van Aristoteles, maar ieder op eigene wijze, de eenheid van het weten in God, zooals men dat noemt, 'gehypostaseerd'. Maar kan een universeel bewustzijn bestáán? Over Wundt handelende zegt H. Höffding: 'Als hoogste psychologische idee doemt ten slotte het begrip op van een groot beginsel van eenheid, het meer dan bewuste, dat tot grondslag strekt aan alle psychische wezens en hun onderlingen samenhang. Deze idee is op de wijze van het denkbeeldige transcendent.' 'Er bestaat buiten den geest,' had Fichte (5:410) gesteld, 'in waarheid niets.' 'Het ik stelt oorspronkelijk rechtstreeks zijn eigen zijn.' (1:98.) 'Het absolute ik.' (1:251.) 'Het algemeene en absolute denken denkt (en denkend brengt het voort) de andere iks en mijzelf onder anderen.' (2:603.) 'Maar zulk een ik bestaat niet in de werkelijkheid, want in haar is het ik uiteengevallen tot verenkelde en bijzondere iks.' (Nalatenschap, 1:558.) Schelling van zijne zijde houdt voor: 'Het oneindige is voorzeker de geest, die de eenheid aller dingen is.' (4:252.) En - 'een eeuwig bewustzijn laat zich niet denken, of het ware aan de bewusteloosheid gelijk.' (8:262.)

‘Het heele leven is eigenlijk slechts een aldoor hooger bewust wórdén; de meesten staan op den laagsten trap, en zij, die zich nog moeite geven, komen toch meestal niet tot helderheid.’ (7:433.) De redelijke denkwijze moet komen tot de leer, dat alles in God is. (7:239.) En de natuur is objectwording van het oorspronkelijke weten. (5:284-285.) Maar ‘God maakt zichzelf, en zoo zeker als hij zichzelf maakt, zoo zeker is hij niet het onmiddellijk en van den beginne gereed voorhandene.’ (7:432.) ‘Het laatste bewustzijn, waarom het eigenlijk te doen is’ (2, 2:116), - ‘het bewustzijn is slechts *einde* der natuur.’ (2, 1:207.)

Fechner gewaagt in 1879 (‘Dagkijk’ blz. 240) van ‘een gemeenschappelijk grondwezen’, evenals ook Heymans in 1905 (‘Inleiding’ blz. 224) van ‘een enkel grondwezen’ spreekt. En bij Fechner, het zij herhaald, heet dat grondwezen ‘bewust van den beginne, maar niet met bewustzijn zich keerende náár het bewustzijn’; het bewustzijn van het grondwezen is dus in den grond bewustzijn zonder bezinning, - in den grond is het wezen het onbewuste. Zoo had ook Schelling (9:236) gesproken van het oorspronkelijke bewustzijn als van het vrije niet wetende denken, gelijk hij vroeger (3:600) had verklaard: ‘Dit eeuwig onbewuste, om zoo te zeggen de eeuwige zon in het rijk der geesten,

dat zich door eigen onverduisterd licht verbergt, is tegelijk hetzelfde voor alle intelligenties.’ Wij hebben intusschen al leeren begrijpen, van waar prof. Heymans door Fechner heen niet alleen zijn monisme, zijne identiteitsphilosophie in het algemeen heeft geerfd, maar ook en meer bepaaldelijk de ‘hypothese’ heeft overgekregen, die hij anno 1905 in zijne ‘bovennatuurlijkeleer op grond van ondervinding’ ‘eene voorloopige slotsom voor onzen tijd’ noemt, ‘waartoe onze onderzoekingen ons gebracht hebben.’ Wanneer hij in 1909 gewaagt van ‘een oneindig en zich naar vaste wetten “ontwikkelen” bewustzijn’, *dat er dus eigenlijk niet is*, wanneer hij zegt, ‘dat de afzonderlijke mensch, dewijl in hem alleen het Wereldwezen denkt, zich ook deszelfs algemeene gedachten kan bewust worden,’ dan is hij door Fechner heen een erfgenaam van dezelfde idealistische systemen, waaraan hij in 1890 een ‘waarheidsgehalte’ had ontzegd, en die zich dan ook in den grond van hun wezen, in hun grondwezen, enorm weerspreken, *evenals het zijne*. ‘God is ons,’ had Schelling (7:392) verklaard, ‘de heldere kennis of het geestelijke licht zelf, waarin al het andere eerst helder wordt, wel verre dat het zelf duister zoude zijn.’ En zoo heeft ook Hegel - men zie diens Wijsbegeerte van den Godsdienst, blz. 174 der Leidsche uit-



gave - gezegd, dat de absolute zich van zichzelf bewuste geest het eerste en eeuwige ware is, waarin de eindige wereld zoo eene gesteldheid is, als moment verkeert. Maar omgekeerd heet het bij hem (10, 1:129-130) dan ook, dat 'de geest als de ware geest in den eindigen geest de herinnering van het wezen aller dingen' en (17:9) 'God in den van hem onderscheiden persoon kennis van zichzelf is'. *Een geoefend denken* vooronderstelt daarbij niet meer een oorspronkelijk bewustzijn, dat ooit heeft 'bestaan', of tot staan is gekomen, om stand te houden, en *weet zelfs het zich ontwikkelende bewustzijn van Heymans te interpreteren in het licht der absoluut idealistische identiteits-philosophie*. 'De op en voor zichzelf zijnde' - of liever verkeerende - 'wereld is al wat er "bestaat"; buiten haar "bestaat" er niets.' (Hegel 4:151.) En 'de geest "bestaat" niet als eene afgetrokkenheid,' dat wil zeggen op zichzelf, 'maar als de véle geesten.' (12<sup>2</sup>:431.) Ook Wundt maakt in zijn 'Systeem der Philosophie' (blz. 591) de opmerking, dat in het licht der psychologische substantiehypothese - lees: in het licht der logica in het algemeen - de 'Gesamtgeist' geene eigenlijke *realiteit* heeft, om er dan (op blz. 592) bij te voegen: 'En *zeer zeker is het juist, dat buiten de individuen en onafhankelijk ervan geen Algeest "existeert"*.'

Thomas van Aquino (S. Th. 1:29. 3) heeft erkend, dat van God het woord ‘persoon’ slechts overdrachtelijk gebruikt wordt, en in the Secret Doctrine (3:444) heet het onomwonden: ‘Let us put aside such human conceptions as a personal God.’ Ja, laat ons dat doen. En laat ons zoo doende het geloof aan het ‘bestaan’ van een Universeel Bewustzijn voor modern psychologische *mythologie* verklaren.

Says Mrs Annie Besant: ‘Consciousness, the most real thing in us, is apt to regard itself as the *unreal*.’ (‘Death - and after?’ P. 48.) Consciousness, however, is no more a thing than subjectivity; it's the reverse of reality, as being its ideality. What is a ‘real’ circle? A thing not existing, for it's the unreal and purely *ideal* circle, the true ideal and ideal truth of it, in fact; so too a man may talk of ‘real’ consciousness, but what is meant is more ‘logical’. Truth is ideal, and not real, and its actual ideality or ideal actuality, its eternal actuality, should not be mistaken for the reality of a thing; in the truth of reality reality itself is presupposed, included, and transcended. - In grondige onzuiverheid en overeenkomstige ondoordachttheid van woordgebruik heeft Kant (3:285) beweerd, dat ‘*de apperceptie iets reëls*’ is. De zuivere onzakelijkheid,

de werkelijke onzakelijkheid en onzakelijke werkelijkheid van de gedachte ‘iets reëels’. En Fichte (5:223) schrijft: ‘Onze filosofie loochent niet alle *realiteit*, maar alleen de realiteit van het tijdelijke en vergankelijke.’ Alsof niet de bepaalde zakelijkheid, de realiteit, juist het tijdelijke en voorbijgaande, en alleen in des geestes *idealiteit* de eeuwige *werkelijkheid* te bedenken en te erkennen was. Zoo zegt ook Schelling (6:38), dat ‘*het Absolute het reële*’ is; ‘in zijn wezen,’ zegt hij (5:25), ‘is hetzelfde, wat ideëel is, tegelijk ook reël, en hetzelfde, wat denkt, ook datgene, wat uitgebreid is.’ Hieruit blijkt dan echter, dat hij eigenlijk in datgene, wat wijzelve in meer geoefend woordgebruik *de eeuwige werkelijkheid* zouden noemen, *realiteit en idealiteit inéengedacht* heeft, wat hijzelf ook duidelijk zegt, wanneer (5:219) het heet: ‘De natuur’ - wijzelve zouden hier moeten zeggen de idéé - ‘van het absolute is deze, als het absoluut ideëele meteen het reële te zijn.’ Absoluut idealisme = relatief realisme. In dien zin heeft Schelling dan (5:215) opgemerkt, ‘dat het ware ideëele alleen en zonder verdere bemiddeling ook het ware reële en buiten het eerste niets anders is’ *In hare waarheid*, zouden wijzelve kunnen zeggen, *blijft de werkelijkheid idee*. Schellings ‘identiteit van het ideëele en reële’ (4:390) is het Spinozis-

tische ongescheiden onderscheiden zijn van keerzijden, keerzijden, die hetzelfde (ware) tezamen uitmaken, gelijk immers ook de waarheid eenheid van beiden is. Wat het reële als zoodanig betreft, ‘het reële is alleen in de aanschouwing,’ zegt (1:859) Schelling reeds vroeg. En, leert hij (3:367), ‘het ik is wel object, maar alleen voor zichzelf.’ ‘Wanneer ons geheele weten op begrippen berustte, was er geene mogelijkheid, ons te overtuigen van eenigerlei realiteit.’ (2:216.) Zoo spreekt hij (7:51) dan van den geest, die overgrijpt *in* het reële, om in gezuiverd woordgebruik ook eens te zeggen: ‘*Het goddelijke is* datgene, wat niet anders dan *werkelijk* kan zijn.’ (7:57.) ‘Wij zeggen, dat *niets* in of buiten ons *werkelijk* is *behalve het goddelijke*.’ (7:97.) Anders gezegd, ten laatste was hem *de eeuwigheid de ware werkelijkheid*.

Hegel van zijne zijde heeft de opmerking te zijnen laste, dat ‘*het ideële* het allerreëelste, *het eenige reële*’ is: men zie zijne colleges over de geschiedenis der wijsbegeerte, blz. 405 der Leidsche uitgave. En Schelling heeft later (10:141) gewaagd van Hegels ‘bewering, dat het begrip het eenige reële is.’ Verkeerdelijk. Juist Hegel heeft hier voor Duitsche en Hollandsche filosofen het spraakgebruik gezuiverd en op dit punt een criterium aan de hand gedaan van deskundigheid

in zaken van geschiedenis der nieuwere wijsbegeerte. Hij leert ons onderscheiden tusschen zijn (zonder meer), aanzijn (van iets en iets anders) en voorzichzijn (of één zijn), om bij het aanzijn (Enc. blz. 124) van realiteit en bij het voorzichzijn (blz. 129) van idealiteit te gewagen; zoo doet hij dan niet, gelijk later Fechner, aan... natuurvergoding, en noemt ook *het idealisme der philosophie geen realisme*, maar zegt in § 6 zijner Encyclopaedie, ‘dat *haar inhoud de werkelijkheid* is. Het onmiddellijke bewustzijn van dezen inhoud noemen wij,’ zegt hij, ‘ondervinding. Maar eene schrandere opvatting van de wereld onderscheidt al aanstonds, wat in het ruime rijk van in- en uitwendig aanzijn slechts verschijnsel, voorbijgaand en onbeteekenend is, en wat in zichzelf in waarheid den naam der werkelijkheid verdient.’ Hijzelf komt (WW 4:177) aan ‘identiteit van het verschijnsel met het inwendige of het wezen tot de werkelijkheid,’ of, zooals hij later (Enc. blz. 189) leert, ‘*de werkelijkheid is de “onmiddellijk”* gewordene *eenheid* van het wezen en de existentie, of van *het inwendige en het uitwendige*.’ Anders gezegd: *de werkelijkheid is de ondoordachte wáárheid*, die eenheid van het sub- en objectieve. En men vergelijke hier nu achterna het woord van Schelling (4:409), dat het wezen van een ding niet weer dit ding zelf kan zijn, en van

de wereld der verschijnselen niet de werkelijkheid, maar veeleer slechts de volstrekte ónwerkelijkheid te begrijpen valt. Men houde daarna voortaan het woord ‘werkelijkheid’ in eere als een edel Hollandsch woord, dat meer beteekent dan de vreemde munt of ondoorzichtige legpenning ‘realiteit’; ‘de woorden werkelijkheid en werkelijk,’ zegt ook Schopenhauer (N 4:300), ‘zijn in de wijsbegeerte verreweg beter en treffender dan de gelijkbeteekenende (?) woorden realiteit en reëel: de eerste zijn der Duitsche taal uitsluitend eigen, en zij heeft reden, om er trotsch op te zijn.’

Dat heeft ze. Descartes, die niet van ‘wezen en werkelijkheid’ heeft kunnen spreken, heet bij zichzelf eene *res* of zaak, een ding, een denkend ding. En Franschen, Italianen, Spanjaarden, Portugeezen, Engelschen zullen niet licht bedenken, dat de ware of blijvende *actualiteit* de voorbijgaande actualiteit, waarvan zij vaak gewagen, te buiten gaat; zoo zal in ‘l’Exode’ van 25 April 1909 Abel Salle de opmerking maken, que ‘l’actualité, chose ailée, s’envole vite.’ En men zal dan spreken van de ‘realiteit’, alsof nu dát woord de beteekenis vermocht te dragen, die ‘wij’ zonder dwang of moeite in ons woord ‘werkelijkheid’ leggen. Maar onder ons is het woord ‘realiteit’ eene vreemde munt, wier waarde wij niet moeten trachten op

te drijven tot schade van het inheemsche echte, waarover wijzelve beschikken. Ontberen of uitwerpen laat ze zich niet, en in verhouding van potentialiteit, realiteit, idealiteit blijkt zij op hare wijze te gebruiken. Maar ze moet niet worden uitgegeven voor meer dan zij is: naam voor *zakelijkheid van bestaan*, voor algemeene denkbaarheid van *het buiten zichzelf en het andere voorhandene*, dat nog niet ‘*het werkelijke en ware*’ is. Voorts denke men bij het woord ‘werkelijkheid’ eens aan *werk*, *werken*, *werking*, *bewerking*, *medewerking*, *tegenwerking*, *samenwerking*, *uitwerking*, *uitwetsel*, *werkeloosheid en werkzaamheid*, om zich vervolgens af te vragen, wat men eigenlijk noemt wanneer men *de werkelijkheid* noemt. Is reeds de realiteit alle werkelijkheid, of is de werkelijkheid eene werkelijkheid van zakelijkheid en onzakelijkheid, van dingen en ondingen, zoodat *de ware werkelijkheid zelfs het ware onding* heeten kan? Wanneer wij, zooals het behoort, *de realiteit als de zakelijkheid van bestaan* denken, denken wij nog niet *de werkzaamheid van de werkelijkheid*, die wel niet blóótelijk werkzaamheid of bedrijvigheid is, maar ook hare zijde heeft van werkeloosheid of lijdelijkheid, doch zoo dan juist in de wederkeerigheid harer verhoudingen aan idealiteit en realiteit tegelijk doet denken. De ware werkelijkheid, die van de

werkelijke waarheid ongescheiden is onderscheiden, is eeuwig eenheid van wat buiten verkeert en binnen, en dit als eenheid van het verschijnsel en het wezen. Want *verschijnsel en wezen zijn tezamen de werkelijkheid, - in zelfbestending van zelfverkeering.*

‘Nature is for him *real* only so far as it is *soul*,’ zegt in 1902 James Lindsay van Plotinus: ‘Archief voor geschiedenis der filosofie’ 15, 475. ‘Soul is, in fact, the central core of his system; *everything within and without us is soul.* - Such an idealising mode of dealing with nature would soon rule out all real natural science, and land us in the dreamy and mysterious.’ Zoo had in 1807 W.G. Tennemann van den grooten theosoof zelfs laten drukken: ‘Zijne geheele filosofie is opgewondenheid in systeem gebracht.’ (‘Gesch. der Phil.’ 6:166.) Later zegt Zeller in zijne geschiedenis der Duitse filosofie sinds Leibnitz, blz. 732 der tweede uitgave: ‘Geene “verbinding” van idealisme en realisme vinden wij bij *Fechner*, den Leipziger natuurkundige, boven diens exacte psychophysische onderzoekingen, maar eene zuiver idealistische, hier en daar zelfs *phantastische, metaphysica.* - *Het reële, waarin en waarvoor de verschijnselen bestaan, zijn de zielen of de geesten, die (als bij Leibnitz) eene opstijgende sportenreeks vormen.*’ De zielen of geesten. ‘In ordinary



parlance,' zegt... mevr. Annie Besant, 'the words soul and spirit are used interchangeably, with much confusion of thought as the result; this looseness is fatal to any clear view of the constitution of man. - *Carefulness in the use of terms is a condition of all knowledge.*' ('The seven principles of man', p. 4.) Zoo is het, al wordt het gezegd door Mrs Annie Besant. 'Het wijsgeerige denken,' erkent Wundt in zijne 'Physiologische Psychologie' (<sup>3</sup> 1887, 1:11), 'heeft de verhouding van ziel en geest niet in de onbepaaldheid kunnen laten, waarmede zich het gewone bewustzijn tevreden stelde.' Wat dan overigens niet zeggen wil, dat bij hem die verhouding tot de rechte helderheid komt; hij beaamt intusschen op zijne wijze de identiteitsphilosophie van 'de idealistische systemen, die eene halve eeuw na Kant de Duitsche filosofie hebben beheerscht,' zooals bekend is aan collega Heymans, die echter niet behoort tot 'het geslacht dergenen, die nog in hun wáárheidsgehalte gelooven.' Daartoe heeft hij niet behoord in 1890 en hij behoort er niet toe in 1910, inzoover 'óók en in het bijzonder na de lezing van het "Collegium Logicum" zijne meening geheel dezelfde is gebleven.'

Wundt zegt: 'Wat wij "ziel" noemen is het inwendige zijn van dezelfde eenheid, die wij uit-

wendig als het tot haar behorende lichaam aanschouwen.’ (‘Phys. Psych.’<sup>3</sup> 2:553-554.) ‘Zoodat,’ had Plotinus (6:7. 7) opgemerkt, ‘de waarnemingen donkere gedachten en de gedachten van den anderen kant heldere waarnemingen zijn.’ Zoo zegt ook Carlyle, en wij weten, van wie *die* dat heeft gehad: ‘All visible things are emblems; what thou seest is not there on its own account, - strictly taken is not there at all; matter exists only spiritually, and to represent some idea, and “body” it forth.’ (‘Sartor Resartus’ 1:11.) In ‘Zuivere Rede en hare Werkelijkheid’ heet het op blz. 15, dat onbegrepen tegenover ons de ondoorzichtige natuurlijkheid staat, en het begrip in ons tot bevrediging, tot vrede en eenheid met dat andere komen wil aan het besef, dat het verschijnsel is van eigen wezen, veruitwendigde verenkeling onzer eigene geestelijkheid. En prof. Gr. Heymans verklaart dan in zijne rede over ‘de toekomstige eeuw der psychologie’ ‘dat *alleen het psychisch reëel* en al het physische bloote Verschijning<sup>\*)</sup> van het psychische is, - de leer van *het psychische monisme*.’ Says Mrs Annie Besant: ‘All phenomena are literally appearances, the

\*) Collega Heymans is blijkbaar niet gewoon, onderscheid tusschen eene verschijning en een verschijnsel te maken en vindt  $\square\epsilon\sigma\square\phi\omega\varsigma$ , dat de verschijningen tot de realiteit behooren.

outer masks in which the one Reality shows itself forth in our changing universe.’ (‘Death - and after?’ P. 47.) Bij Johannes Philoponus ‘tegen Proklos over de eeuwigheid der wereld’ (2:2) noemt Proculus Diadochus (411-485) het idealisme van Plato ‘de hypothese der ideeën’, maar ‘de metaphysica,’ zegt collega Heymans in 1905, ‘is in hare ontwikkeling altoos een heel eind bij de overige wetenschappen ten achter gebleven,’ en ‘de ontwikkeling vindt *voor onzen tijd* in de hypothese van het psychische monisme haar *voorloopig besluit*.’ ‘Wat deze leer werkelijk zegt,’ merkt hij op in 1910, ‘dat de stoffelijke verschijnselen vermoedelijk zijn op te vatten als zinnelijke waarnemingen\*), afkomstig van iets, dat op zichzelf gelijksoortig is met onze concrete bewustzijnsinhouden, dat schijnt den heer Bolland op geen enkel oogenblik helder te zijn geworden.’ Helaas! Maar wat ‘de heer Bolland’ nu toch zeggen wou: *Het psychische is geene psyche of ziel op zichzelf*, ook niet voor professor Heymans; *het is het zielige in het algemeen*, en hoe kan hij nu die *bijzondere algemeenheid* van *het zielige zakelijk* noemen, om dit dan te maken tot le mot de l’énigme zijner geheele leer? ‘Het is bekend,’

\*) In de identiteitsphilosophie van Heymans wordt tusschen waarnemingen en waarneembaarheden blijkbaar geen onderscheid gemaakt.

zegt onder anderen Mozes Maimonides in zijne ‘Leiding voor Zoekenden’ (3:18), ‘dat er geene “soort” bestaat buiten den geest, en in tegendeel de “soort” met de andere algemeenheden behoort tot het verstand.’ Zelfs bij Hegel had hij opmerkingen van die strekking kunnen vinden. ‘Het dier bestaat niet,’ zegt Hegel (Enc. blz. 32), ‘de leeuw in het algemeen existéert niet’ (blz. 295); ‘het algemeene hoort en ziet men niet, het is alleen voor den geest.’ (Blz. 29.) ‘Het begrip als zoodanig laat zich niet met handen grijpen, en gaat het om het begrip, dan moet ons hooren en zien vergaan zijn.’ (Blz. 213.) ‘Het begrip van de ziel is even goed eene afgetrokkenheid als het begrip van het lichaam,’ zegt in onze dagen, over Bradley handelende, de zielkundige Deen Harold Höffding, gelijk hij bij bespreking van Ardigò diens opmerking boekt, dat de woordverbinding ‘psychophysische realiteit’ geenerlei ‘verkláring’ medebrengt. (‘Wijsgeeren onzer dagen’, blz. 58 en 47 in de Fransche vertaling.)

In een boekje van 1901 over de geschiedenis der wijsbegeerte in den Islâm, blz. 71-72, zegt Dr. T.J. de Boer: ‘Als het wezenlijke aan den mensch gold de ziel; hare verhouding tot de Wereldziel en haar toekomstig lot waren voor-

werpen van nasporing.’ Gelijk nog altijd, kunnen wij erbij voegen, met name het laatste den half wijsgeerigen mensch belang inboezemt, die niet van harte vraagt ‘wat is de waarheid’, maar ‘bevredigend’ antwoord verlangt op de vraag: ‘hoe zal het gaan met mij?’ De alles verkeerd begrijpende Hegel heeft beslist, dat de algemeene ziel niet als ‘wereldziel’ om zoo te zeggen als een subject moest worden vastgezet: Enc. blz. 773. ‘Want de Psyche van alles is naar onze opvatting God,’ hadden de theosophische Alexandrijnen gezegd. (Philo ‘over wetsallegorieën’ 1:29.) En, had Plotinus (4:7, 12) opgemerkt, ‘wanneer de wereldziel onsterfelijk is, moet onze ziel ook onsterfelijk zijn.’ Wat dan weliswaar slechts eene verzieligde uitdrukking is van het meer geestelijke bewustzijn, dat de ware onsterfelijkheid of eeuwigheid de eeuwigheid van de onsterfelijke waarheid is, waaraan wijzelve mededoen, juist insooverre wij die in onszelve beleven. (Vgl. Plot. 4:7, 10.) ‘Âtmawidjâ,’ moet er te lezen staan reeds in ‘de wetten van Manu’ (12:85), ‘is de voornaamste aller kundigheden, want daarmede verwerft men de onsterfelijkheid,’ en wat is die onsterfelijkheid van het zich kennende anders dan zelfkennis van het eeuwige - in ons? Dat niet weer bijzondere ‘realiteit’ moet heeten!

Schelling, die bij Fichte begonnen en met Jacob Boehme, om zoo te zeggen, geëindigd is, zoodat men - evenals bij Fechner en Heymans - goed moet opletten of hij wel *philosophisch* en niet veeleer *theosophisch* spreekt, Schelling heeft in 1804 geschreven, dat het eeuwige der ziel niet eeuwig is door eindeloosheid van duur (6:60), en dat het niets dan misverstand moet heeten, de ziel in den dood de zinnen te laten afstroopen, om ze niettemin individueel te laten voortduren (6:61), - dat juist zij, die het minste voor de sterfelijkheid bevreesd zijn, d.w.z. dezulken, in wier zielen het meeste eeuwig is, het onsterfelijkst zijn, terwijl omgekeerd menschen, wier zielen schier alleen vervuld zijn van tijdelijke dingen, den dood het meeste duchten. (6:567.) Al te waar. De belangstelling voor de eindige dingen gaat in het eindelooze naar 'voortdurende' oneindigheid uit, en voelt zich nooit gereed of bevredigd; nooit is ze 'klaar', en de mensch, die niet klaar is, verlangt zijn leven na den dood nog voort te zetten. *Wie de waarheid heeft leeren kennen, heeft er genoeg van.* Maar Schelling heeft in latere jaren wel eens (9:5) gespot met lieden, die alleen geloofden aan eigen geest en niet aan andere geesten, of dan aan geesten, die tegelijk leefden met hen, om zelfs (9:54) te spelen met de theoso-

phische voorstelling van een fijner lichaam, dat in het grovere zoude vervat zijn en zich bij den dood daarvan afscheidt\*); hij heeft toen onder meer (9:55) geschreven, dat de dood de bevrijding is der inwendige levensgestalte van de uitwendige, die haar verdrukt had, van den dood (9:62) sprekende als van eene verheffing tot hoogere macht, en den daarop volgende toestand (9:65) omschrijvende als hoogste door geen ontwaken onderbrokene helderziendheid. Schelling heeft later afgegeven op Hegel, en op Hegel heeft afgegeven Schopenhauer, en Fechner, en niets wil van Hegel ook onze Heymans weten. Hegel zegt in zijne Logica (W W 3, 143) dat de oneindigheid het niets is van het eindige. Maar Schopenhauer, om te beginnen, die op de wijze der filosofen (2:99 Reclam) heeft gesteld, dat de onverwoestbaarheid van ons ware wezen door den dood geene ‘vóórtduring’ van dat wezen is, heeft tot vertroosting van ‘psychische’ medemenschen de verzekering (N 4:185) nagelaten: ‘Ik geloof dat wij, wanneer de dood onze oogen sluit,

\*) Het neo-theosophische onderscheid tusschen het grof stoffelijke en het aetherische lichaam, ‘sthûlam çarîram’ en ‘linga-çarîram’, die tezamen - vergaan, is eigenlijk het tot mythologoumenon verkeerde onderscheid tusschen stof en vorm; ‘het aetherlijf’ is de quasi-stoffelijke lichaamsvorm voor de op zichzelf gestelde en half wijsgeerige ‘theosophische’ verbeelding.

in een licht staan, waarvan ons zonnelicht eene scháduw is.' - 'Allicht gelijkt het oogenblik van het sterven op dat van het ontwaken uit een zwaren en benauwden droom.' (2:550.) Meer troost echter heeft nog Fechner gehad; 'die' verklaart om te beginnen in den aanhef van 'het boekje over het leven na den dood': '*De mensch leeft op de aarde driemaal*. Zijn eerste levenstrap is een doorlopende slaap, de tweede eene afwisseling tusschen slapen en waken, de derde een eeuwig waken.' En in het tweede hoofdstuk: 'Al ons handelen en willen in deze wereld is er op aangelegd, ons een organisme te verschaffen, dat wij in de volgende wereld als onszelve beschouwen en gebruiken zullen. - Dat is de groote rechtvaardigheid van de schepping, dat ieder zich de condities van zijn toekomstig bestaan zelf scheidt.' 'Karma na ksijjatee,' zegt de Hindoe, ons werk vergaat niet. 'Men wordt geboren in de wereld, die men (zich) heeft gemáákt,' verzekert het Çatapathabrâhmanam (6. 2:2, 27). 'De schuld ligt aan de keuze, niet aan eenen god,' zegt Plato (Staat 10:15). 'Wanneer eene gebeurtenis,' zegt het Zoharwerk (I 195 b), 'voor den mensch verkeerd afloopt, moet hij erkennen, dat niet de hemel maar hijzelf daarvan de oorzaak is.'



Zoo heeft dan Fechner op zijne wijze de Karmaleer onderwezen, de leer van het werk en zijne niet uitblijvende gevolgen, van het noodlot, dat geen noodlot heeten mag, maar op zijne wijze tróósten zal. Van Fechners boekjen over het leven na den dood heeft Oswald Külpe geschreven, dat het geen wetenschappelijk werk wil zijn, en niet wil gelezen worden met kritische scherpzinnigheid, maar eene blijmoedige geloofsbelijdenis vol vast vertrouwen inhoudt, die alleen door een vroom gemoed en eene gewillige verbeelding kan worden verstaan en gewaardeerd. Maar Fechner heeft het zeer ernstig bedoeld en gemeend. Ook in 1879, op zijn ouden dag dus, zegt hij nog op blz. 94 van zijn boek over 'de dagtheorie tegenover de nachttheorie', dat in het boven ons uit zoowel als in ons binnenreikende goddelijk geestelijke sportengebouw boven het leven aan deze zijde het leven aan de overzijde als van zelf moet passen. Het is wel echt eene door Fechner 'psychologisch' gefundeerde en ernstig bedoelde leer, die in de Revue Philosophique van 1904 (38:320) wordt weergegeven, wanneer het heet: 'Ieder bewust wezen en zelfs iedere gedachte stijgt en daalt beurt om beurt in verhouding tot den dorpel des bewustzijns; het bewustzijn, dat den schijn heeft van verdwijnen, vermindert

slechts, maar is onsterfelijk, en de onsterfelijkheid is persoonlijk. Ieder mensch komt driemaal op aarde, en de eerste levensgraad is een aanhoudende slaap, de tweede eene gestadige wisseling van slapen en waken, maar de derde een eeuwig waken, waarin wij binnengaan na de crisis van den dood. *De zielen der overledenen gaan overigens voort, onder ons te leven.*’ Zoo verzekert Fechner inderdaad. Mevrouw Blavatsky (S.D.<sup>3</sup> 2:387) van hare zijde verklaart: ‘Occultists believe in “spirits”, because they *feel* - and some see - themselves surrounded by them on every side, - entities that have been or that will be men.’ En even theosophisch, hartgrondig theosophisch, is ook de ‘kijk’ van Fechner; dat best een overledene als echtgenoot, geliefde of anderszins den achtergeblevenen als beschermgeest kan bijblijven, zegt hij in zijn ‘Dagkijk’ op blz. 46, waar ook verzekerd wordt, dat wij allen een vagevuur zullen te doorstaan hebben, gelijk de mensch hier zelf zich zijn hemel en zijne hel toebereidt. De volgelingen van H.P.B. meenen wat zij zeggen, wanneer zij het hebben over het ‘natuurlijke’, het ‘astrale’ en het ‘dêwatsjanische’ gebied, dat nergens is en overal. En ook bij Fechner is het gezegde meer dan voor anderen bestemde spreekwijze; hij haalt er zelfs getuigenissen voor

aan gevonden ‘in de Schrift, die men op haar woord moet gelooven’: ‘De dagkijk tegenover den nachtkijk’ blz. 47.

Met het spiritisme\*) verklaart Fechner zich niet bijster ingenomen; hij zoude het er liever zónder doen. En ook H.P.B. en Mrs. Annie Besant hebben later hunne bezwaren. ‘We theosophists,’ zegt de laatste, ‘who do not believe in the communion of spirits as spiritualists do, regard the gift (of mediumship) as one of the most dangerous of abnormal nervous diseases.’ (‘The seven principies of man’, p. 39.) ‘Were the mediums and spiritualists but to know.... that with every séance, especially for materialisation, they multiply the causes of misery.... they would perhaps be less lavish in their hospitality.’ (‘Death and after’ p. 39.) ‘Intellectual sterility brands the great majority of communications from the “spirit” world; reflections of earthly scenes, earthly conditions, earthly arrangements, are plentiful, but we usually seek in vain for strong new thought, worthy of intelligences freed from the prison of the flesh. - Frequenters of séances may be... asked, whether

\*) Vgl. hier O. Plumacher († 1895): ‘Zwei Individualisten’ (Mainländer 1841-'76 & Hellenbach 1827-'87) 1881, blz. 70 vlg.; E. v. Hartmann (1842-1906): ‘Der Spiritismus’ 1885; ‘Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome’ 1891; A. Drews: ‘Die deutsche Speculation’ 1893, 2:409-478; E. v. Hartmann: ‘Gesch. der Metaph.’ 2:554-570.

many of the childish freaks with which they are familiar,... are not more rationally accounted for as the tricky vagaries of subhuman forces than as the action of spirits.’ (Aldaar, blz. 44.) Annie Besant meent het anders dan zij het schijnt te meenen; maar dat hier daargelaten. En wijzelve kunnen erbijvoegen, dat ook het merkwaardigste in de spiritistische verschijnselen, de materialisatie van laatsten en voor photographie ontvankelijken aanleg, wel een geval zal zijn van autosuggestie in het medium, dat zich bijv. laat vergelijken met het uitkomen der merkteekenen van de wonden des Heilands op het lichaam van Roomsche vromen en heiligen. Over het geheel laat zich hier zeggen, dat de werkelijkheid der zoogenoemd spiritistische feiten in verhouding van werkeloze ontvankelijkheid of lijdelijkheid en werkzame mededeelzaamheid of bedrijvigheid aan de tegendeelen is te denken van een helder zien en een bewerken van verschijnselen, die als ‘onverklaarbare’ bijzonderheden van natuurlijk bewuste en geestelijk onbewuste menselijkheid zijn te ‘begrijpen’, te erkennen en te beredeneeren, maar als *geheimzinnigheden van hoopgevende belangwekkendheid* slechts gelden kunnen voor *het idiote bewustzijn*. Geen wijze, die de zieligheden der spiritistische zittingen voor bedriegerijen zonder meer verklaart; geen wijze,

die ze niet zaak acht van onnoozelen. Wie ze gaat bijwonen in de hoop op berichten uit eene andere wereld, waar hijzelf na den dood wijzer zijn en gelukkiger leven zal, is - niet wijs, en wie ze heeft leeren denken als zieligheden van helder ziende en grillig werkende maar niet begrijpende menschelijkheid, laat ze over aan de onwijsgeerige velen. - Men bedenke hier in het voorbijgaan, dat de verschijningen geene gestalten van overledene zielen zijn, inzooverre de stof uit het medium komt en de vorm niet van den geest is, maar tot eene voorbijgegane en alleen in de herinnering voorhandene belichaming behoort. Dit heeft ook Aksakow erkend. Fechner minder. Want, heeft Fechner zwart op wit nagelaten, - 'wat kan onze gevolgtrekkingen meer te stade komen dan dat de spiritistische ondervinding daarvan bevestigingen oplevert? En doet zij het niet werkelijk? Inderdaad, zien we nader toe, dan strooken de spiritistische ervaringen niet slechts in het algemeen maar ook in de gewichtigste bijzonderheden met de leer van de Dagtheorie aangaande de Overzijde. Bijv. hierin, dat *de mensch reeds aan dezen kant door eene wereld van geesten der overzijde omringd* is, dat een binnenwerken dier geesten in de menschen aan dezen kant en een gedachten verkeer met hen te erkennen

valt, dat *de geesten der overzijde niet meer aan dezelfde ruimelijke beperkingen gebonden* zijn als dezerzijds, dat ze zonder oogen of ooren toch een verder strekkend waarnemingsvermogen hebben dan wij, dat ze nog met de vroegere lichamelijke gestalte (soms wel tot in het gebied aan deze zijde) vermogen te verschijnen, dat echter niettemin het bestaan en het werken dier geesten in den regel zoodanig met het bestaan aan onzen kant en zijne wettelijkheden is vervlochten en verrekend, dat wij onder gewone omstandigheden geene aanleiding bekomen, om aan de tegenwoordigheid en het binnenspelen eener geesteswereld van den overkant in de wereld aan onzen kant te denken. Nog eer het woord spiritisme was uitgevonden, was deze leer als gevolgtrekking en bestanddeel der Dagtheorie in twee geschriften opgesteld. Zonder acht te slaan op deze onopgemerkt geblevene leer hebben zich de spiritistische feiten ontwikkeld, en het samentreffen van beiden in die hoofdpunten laat zich in allen gevalle bijbrengen ten gunste van beider waarheid.' ('De dagtheorie' blz. 253.)

'Looked at on the astral plane,' zegt in zijn geschrift over het astrale of psychische gebied (blz. 19) de heer C.W. Leadbeater, 'the sides of a glass cube would all appear equal, as they really are, while on the physical plane we see

the further side in perspective, that is, it appears smaller than the nearer side, which is of course a mere illusion; it is this characteristic of astral vision that has led to its sometimes being spoken of as *a sight in the fourth dimension*, a very suggestive and expressive phrase.' Met dat al heeft aan eene ruimte van vier afmetingen H.P.B. toch eigenlijk niet geloofd, zooals men zien kan in 'de Geheime Leer' 1:271; Fechner echter heeft laten drukken: 'Ik van mijne zijde beken, dat ik de uit wiskundig en bovennatuurlijk oogpunt overigens hoogst belangwekkende vraag naar de vierde afmeting van de ruimte voor mijzelfen vooralsnog even weinig apriorisch als empirisch afdoende kan uitmaken.' ('De dagtheorie' blz. 263.) Schrijver dezes heeft over de zaak bereids het zijne gezegd in een opstel over 'absolute meetkunde', dat achter de onderhavige verhandeling als toevoegsel staat afgedrukt. En hij oordeelt, dat nu langzamerhand het noodige is gedaan, om op zijne beurt te oriënteeren omtrent den eenige, die op blz. 27 der 'Inleiding' van collega Heymans naast *Kant* wordt genoemd. 'Aan sommigen,' zegt Heymans, 'die bijgeval de geschriften van *Fechner of Kant* mochten hebben bestudeerd, gelukt het, tot het psychische monisme of tot het criticisme door te dringen, misschien zelfs tot eene verbinding dier

beiden.’ En op blz. 346 van hetzelfde boek beduidt hij ons: ‘Fechner heeft doen uitkomen, dat, net als in het menschelijk bewustzijn de tot voorbijgaande eenheid verbondene waarnemingscomplexen, de voorbijgaande menschelijke individuen in de meer omvattende bewustheden sporen moeten nalaten, die in de laatste als herinneringscomplexen blijven bestaan, en ten gevolge van de duurzame en innige werking over en weer van hunne bestanddeelen tegelijk hun individueelen samenhang bestendigen, om zelfs in verkeer te blijven met andere individuen, waartoe ze bij hun leven in enge betrekking mochten hebben gestaan. Zoover de beschikbare gegevens reiken, zijn deze vermoedens *alleszins gegrond* te noemen, al is daar terstond aan toe te voegen, dat ze lang niet voldoende zijn voor het geloof aan onsterfelijkheid van het individu in den strengen zin des woords.’ Dit laatste kunnen de theosophische geestverwanten op hunne wijze heel wel toegeven, en het verandert niets aan de reden, die zij hebben, om met collega Heymans in hun schik te zijn. Want hoewel hij zelf erkend heeft, dat hij van de exactheid alleen niet leven kan, geldt hij nogal voor wetenschappelijk, terwijl schrijver dezes, die in zulke zaken aan gronden voor vermoedens minder hecht, op eene plaats in de wetenschap geene aanspraak



mag maken. Men zie hier blz. 16 in het antwoord van collega Heymans op ‘de kritiek van den heer Bolland’, Groningen Wolters 1910. De waarde eener gedachte is anders niet heelemaal opgesloten in de qualificatie, waarmede deze of gene den drager of uiter even mocht hebben willen op zijde schuiven, en zelfs bij de H. Theresia is de vraag, wat hare invallen zijn waard geweest of beteekenden, niet uitgemaakt met eene ‘zielkundige’ verwijzing naar hare hysterie; het evenwicht eener verstandige gezondheid waarborgt niets beters dan alledaagsche middelmatigheid en oppervlakkigheid.

En zoo zij dan hier ook collega Heymans niet gediscredeerd als *theoosof*, wat hij in zekere mate is, maar eenvoudig gequalificeerd als iemand, die wanneer het te doen is om het begrip der waarheid en hare begrijpelijkheid, aan *vermoedens* doet en verwáchtungen, *hoopvolle verwachtingen*. ‘Dat den afzonderlijken mensch,’ getuigt collega Heymans op blz. 345 zijner Inleiding, ‘in zijne op het ideaal gerichte bemoeiingen een hooger willen ter zijde staat, *mag het psychische monisme hopen.*’ En in 1909 besluit hij zijne rectoraatsrede met den jubeltoon: ‘Eenmaal... zal zich rechtvaardigen het oude optimisme van de besten en wijssten in ons geslacht, het optimisme dergenen, die geloofd hebben in de toekomst der mensch-

heid, omdat zij de idealen der menschheid voelden leven in hun gemoed. Dan zal eindelijk de vervulling beginnen van de aldoor teleurgestelde en in ieder geslacht steeds weer opbloeiende hoop, die hare zuiverste uitdrukking heeft gevonden in het simpele woord van den ouden mysticus: *Mij dunkt, het wordt nog wel eens goed!*' - 'Vetus autem illud Catonis admodum scitum est, qui mirari se ajebat quod non rideret haruspex haruspicem quom vidisset.' Cic. de Div. 2:24; cf. de D.N. 1:26. En Guyau (1854-'88), de schrijver van een (in 1887 uitgekomen) boek over 'de ongodsdienstigheid van de toekomst', heeft de opmerking gemaakt, dat de ontwikkeling nu al eene eeuwigheid duurt, en daaruit niet meer is voortgekomen dan eene wereld als de onze, met al hare wanklanken en de onzekerheid van haren loop; hoe meer de mensch, vond Guyau, zich door eene soort van denkbeeldige samenleving met het gezamenlijke bestaan vereenzelvigd, te grooter wordt zijn harteleed, en de bezinning brengt smart, niet enkel helderheid. *God zelf moest, wanneer hij bestond,\*) de grootste smart verduren*, want als oneindig wezen moest hij met de grootste bitterheid zijne onmacht

\*) In waarheid 'bestaat' God niet, dewijl de goddelijke Geest elk bestaan tebutengaat. (B.)

voelen om te helpen. Maar, zegt in 1768 Voltaire, ‘la nature conserve les espèces et se soucie très peu des individus.’

Brahmanisme en Boeddhisme, Job en Prediker, en *het oude optimisme van de besten en wijssten* in ons geslacht! ‘Ingeval gij, o Socrates,’ zegt in Plato's *Theaiteet* (176) de medespreker Theodoros, ‘ingeval gij allen evenals mij kondt overtuigen van hetgeen gij zegt, zoude er meer vrede en minder kwaad onder de menschen zijn.’ ‘Ja, maar *verdwijnen*, o Theodoros,’ is dan het antwoord, ‘*kan het kwaad onmogelijk*, want er moet altoos tegenover het goede iets gesteld blijven. En onder de “goden” kan het niet zetelen; het beweegt zich noodzakelijk om de menschelijke natuur en dit oord hier. Daarom ook hebben wij ons best te doen, om van hier naar daar zoo snel te vluchten als we kunnen, en deze vlucht is gelijkwording aan God naar mogelijkheid; de gelijkwording, verder, is het rechtschapen en vroom worden met verstand.’ - ‘Niets vinden wij onder de menschelijke zaken,’ zoo heet het elders (Staat 10:6), ‘dat veel belangstelling verdient.’ ‘Geene menschelijke aangelegenheid is waard, dat men er zich veel moeite voor geeft, al is het arbeiden ervoor niet te vermijden; geluk brengen doet het in geen geval.’ ‘Wij hebben elkander toegegeven,

dat de wereld vol is van vele goederen, maar ook van het tegendeel, en voller van dit andere; zoo neemt ook naar ons zeggen van zelf de gevolgelijke strijd geen einde, en die vereischt de allergrootste waakzaamheid.’ (Wetten 906 d.) Plutarchus (‘over Isis en Osiris’ § 55) heeft gevonden, dat in het heelal *eene overeenstemming* heerscht *van wanklanken*. En Plotinus (1:6, 8), de man van de groote gedachten en het reine hart, roept uit: ‘Vluchten wij naar het lieve Vaderland! Maar wat vlucht mag dat zijn? Het Vaderland van zelf is voor ons daar, van waar we zijn gekomen. En van wat aard de reize en de vlucht is? Niet te voet moeten wij het doen, want voeten dragen overal van land tot land, en ook voor wagen en paarden of eenigerlei voertuig hebben wij niet te zorgen: dat alles moeten wij laten voor wat het is en er niet naar omzien, maar het oog om zoo te zeggen sluiten’....

‘*De geheele aarde,*’ zegt in het tiende stuk van zijne gesprekken over natuurlijke godsdienst David Hume, ‘*is verdoemd en bezoedeld*. Een onophoudelijke oorlog woedt onder alle levende wezens. Nood, honger en gebrek zetten de sterken en moedigen aan; benauwdheid, angst en schrik beroeren de zwakken en vreesachtigen. De sterken azen op de zwakken en houden hen in voort-

urende vrees en onrust. Van alle kanten, van voren en van achteren, van boven en beneden is elk dier door vijanden omringd, die zonder ophouden uit zijn op zijne ellende en zijnen ondergang. De grootste vijand van den mensch, dat is de mensch. En al de goederen des levens zouden nog niemand bijzonder gelukkig maken, maar al de euvelen tezamen wel meer dan ellendig. Konde een vreemdeling in de wereld plotseling binnenkomen, ik zoude hem als toonbeelden harer euvelen een ziekenhuis toonen vol met lijders, eene gevangenis, met schuldenaars en misdadigers gevuld, een slagveld, met lijken bezaaid, eene vloot, tobbede op den oceaán, een volk, verkwijnende onder dwingelandij en hongersnood of pest. Waarom hebben, vraag ik, de menschen in alle eeuwen onophoudelijk over des levens ellende geklaagd? Zonder goede reden, zegt de een; die klachten komen alleen voort uit hun ontevreden, klaagziek en rusteloos gemoed. En kan er, is mijn antwoord, bij mogelijkheid een zekerder grondslag van ellende zijn dan zoo 'n ongelukkig gestel? Maar wanneer ze, zegt mijn tegenstander, werkelijk zoo ongelukkig zijn als zij beweren, waarom blijven zij dan in leven? Niet, zeg ik omdat zij in hun *schik* zijn met het leven: ze zijn bang voor den dóód; zietdaar, de heimelijke

keten, die ons vasthoudt. *Uit angst, niet om het loon, zetten wij ons bestaan voort.*'

Of tot de besten en wijssten van ons geslacht ook Kant heeft behoord, moge collega Heymans voor ons nog eens geschiedkundig uitmaken; maar *optimistisch is Kants kriticisme niet*. 'Wat voor waarde,' zegt hij (5:447) in 1790, 'ons leven heeft, wanneer het alleen geschat wordt naar hetgeen men geniet, naar het natuurlijke doel der gezamenlijke neigingen, het geluk, dat is gauw uitgemaakt: ze daalt beneden nul. En (5:271) hij beseft, dat bij alle rampen van den oorlog ook duurzame 'vrede' onzen staat van zaken niet beter zoude maken. Over hét mislukken van alle wijsgeerige pogingen in de Theodicee heeft hij geschreven in 1791, en in 1794 (6:114) laat hij drukken: 'Dat de wereld aanhoudend vooruitgaat naar het betere hebben ze zékerlijk niet uit *de ervaring*, want in dát opzicht spreekt de geschiedenis aller tijden te machtig tégen hen; dát zal wel niet meer dan eene goedmoedige vooronderstelling der moralisten zijn.' Aan inborst en gedragingen zijner medemenschen wil hij (6:128) liever niet te veel denken, om geen menschenhater te worden, en met - hij zegt niet 'de toekomstige eeuw der psychologie' maar - het philosophische chiliesme

van menschen, die nog eens lief en aardig zullen samenleven, steken, zegt hij, allen den draak; hij gaat zelfs (6:363) zoo ver, dat hij voor onze aarde de qualificatie ‘secreet van het heeal’ overneemt. En zoo voort. - Schiller: ‘Es reden und träumen die Menschen viel von besseren künftigen Tagen; nach einem glücklichen goldenen Ziel sieht man sie rennen und jagen. Die Welt wird alt und wieder jung, doch der Mensch - hofft immer Verbesserung.’

En Schelling, aan wien wij het eerst moeten denken, wanneer wij aan Heymans en Fechner denken, *Schelling spreekt* (6:116) met verachting over ‘de bekende leer van het optimisme, die, van hare philosophische nietigheid nog afgezien, bovendien met de zedelijke opvatting der wereld zeer weinig overeenstemt.’ ‘Het is,’ zegt hij, ‘vergeefsche moeite, uit eene vreedzame ineenzetting van verschillende krachten de verscheidenheid in de natuur te willen verklaren; alles wat wordt kan slechts in misnoegdheid worden, en gelijk angst de grondgemaarwording is van ieder levend wezen, zoo is al wat leeft in heftigen strijd ontvangen en geboren.’ (8:322.) ‘De wereldbouw toont duidelijk genoeg de tegenwoordigheid eener inwendige geestelijke macht bij haar eerste ontstaan, maar even onmiskenbaar is het aandeel,

de medewerking van een redeloos of irrationeel beginsel, dat alleen konde beperkt, maar niet volledig overweldigd worden.’ (8:328.) Plotinus (4:4. 44): ‘De aanloop komt uit het redelooze.’ Schelling: ‘Hier is de eerste bron der bitterheid, die het binnenste van elk leven is, ja zijn moet, en die terstond uitbreekt, wanneer ze niet aldoor wordt gestild, dewijl de liefde zelve gedwongen is om haat te zijn, en de stille zachte geest niet werken kan, maar onderdrukt wordt door de vijandschap, waarin alle krachten door de noodzakelijkheid des levens gesteld zijn. Van daar de diepe in al het leven schuilende mismoedigheid, zonder dewelke geene werkelijkheid is, dit vergift des levens, dat overwonnen zijn wil en zonder hetwelk het zoude insluimeren.’ (8:319.) ‘Daarom laat zich de geschiedenis het best als een groot treurspel beschouwen, dat op het treurige tooneel dezer wereld wordt opgevoerd.’ (7:480.) ‘Het is een lijdensweg, dien het wezen, wat het zij en hoe men het noeme, het wezen, dat in de natuur leeft, bij zijne doorleving daarvan aflegt; daarvan getuigt de trek van smart, die op het gelaat der geheele natuur, op het aanschijn ook van de dieren ligt.’ (10:266.) ‘Wie zal zich nog over de alledaagsche en gegewone tegenspoeden van een voorbijgaand leven



bedroeven, wanneer hij de smart van het algemeene bestaan en het groote noodlot van het geheel begrepen heeft?

*‘Dat is,’ zegt Hegel (10, 1:189), ‘het próza van de wereld... de strijd om de oplossing der tegenstrijdigheid komt niet verder dan de poging, en de vóórtduring van den aanhoudenden krijg.’* - ‘De geschiedenis hebben wij te nemen zooals zij is; we hebben, historisch en empirisch te werk te gaan.’ (9<sup>2</sup>: 14.) ‘Wanneer de menschen voor iets zullen ijveren, moeten zij daarin zichzelf hebben, hun eigen zelfgevoel daarin bevredigd vinden.’ (Blz. 29.) ‘Een blik op de geschiedenis overtuigt ons, dat de daden der menschen bepaald worden door hunne behoeften, hunne driften, belangen, inborsten en gaven, en wel zoo, dat het in het schouwspel van werkzaamheid alleen deze behoeften, driften, belangen zijn, die drijfveer en voornaamste beweegkracht blijken. Wel liggen daarin ook algemeene oogmerken, het willen van het goede, edele vaderlandsliefde, maar deze deugden en dit algemeene zijn onbeteekenend vergeleken bij de wereld en hetgeen zij tot stand brengt. Wel kunnen wij ook de eischen van de Rede in deze wezens zelve en in de kringen hunner werkzaamheid verwezenlijkt vinden, maar ze blijven gering in verhouding tot de menigte

van het menschelijke geslacht; evenzoo is de omvang van het bestaan hunner deugden betrekkelijk niet groot. De driften daarentegen, de oogmerken van het eigenbelang, de bevrediging der zelfzucht zijn het machtigst; hunne macht hebben zij dan hierin, dat ze niet geven om perken, die Recht en Zedelijkheid hun willen stellen, en dat deze natuurkrachten den mensch nader liggen dan de kunstmatige en langwijlige opleiding tot orde en matiging, tot recht en zedelijkheid. Wanneer wij dit tooneel van hartstochten in oogenschouw nemen en de gevolgen van hunne gewelddadigheid en hun onverstand ontwaren, dat zich niet enkel dáárbij voegt, maar ook, en zelfs voornamelijk, bij wat toch goede bedoelingen, rechtschapene oogmerken zijn: wanneer wij daaruit dan het kwaad, het booze zien, den ondergang van de bloeiendste rijken, die de menschelijke geest heeft tot stand gebracht, - dan moeten wij wel met weemoed over deze vergankelijkheid in het algemeen worden vervuld. En wijl die ondergang niet blootelijk een werk der natuur maar van den menschelijken wil is, moeten wij wel met zedelijke droefenis, met verontwaardiging van den goeden geest, wanneer die in ons woont, over zulk een schouwspel eindigen. Zonder overdrijvingen, alleen door ware

beschrijvingen, kan men die gebeurtenissen tot het vreeselijkste tafereel uitwerken, en zodoende de gewaarwording verscherpen tot diepen radeloozen rouw, die niet verzacht wordt door vergoedende gevolgen, en waartegen wij ons enkel hierdoor vastigheid geven: waarvan wij ons alleen hierdoor losmaken: dat we denken “het is nu eenmaal zoo”, “het noodlot is niet anders”, “er is niets aan te doen”. En dan treden wij uit de droeve eentonigheid, welke ons die weemoedige overspanning zoude kunnen berokkenen, terug weer in ons levensgevoel, in onze eigene oogmerken en belangen van het oogenblik, kortom in de zelfzucht, die rustig aan den oever staat en van daar dan veilig den verren aanblik der verwarde wrakmassaas geniet. Maar terwijl we zoo de geschiedenis beschouwen als de slachtbank, waarop het geluk der volkeren, de wijsheid der staten en de deugd der individuën wordt ten offer gebracht, ontstaat noodzakelijk weer de vraag voor wien, tot welk einddoel deze allerontzaglijkste offers toch wel gebracht zijn!’ (9:26-27.) ‘*De wereldgeschiedenis is niet de bodem des geluks*. De tijdperken van het geluk zijn daarin onbeschrevene bladen, want dat zijn de tijdvakken van overeenstemming, van afwezigheid der tegenstellingen.’ (9:34.) ‘Er zijn ook in de wereldgeschiedenis verscheidene groote periodes

voorbijgegaan zonder dat zich *de ontwikkeling* schijnt te hebben voortgezet, en waarna de heele groote aanwinst van beschaving weer werd vernietigd, zoodat ongelukkigerwijze weer van voren moest begonnen worden, om met behulp, zeggen wij, van eenige overgeblevene brokstukken dier schatten, na nieuw ontzaglijk tijdverlies en onmetelijke krachtsinspanning door misdaden en rampspoeden heen opnieuw een der trappen van beschaving te bereiken, die vroeger sinds lang waren beklommen.' (9:69.)

'De vroolijkheid,' zegt Nietzsche in zijne 'Godenschemering' (5 blz. 51), 'is aan ons het onbegrijpelijkste.' En in 1898 verklaart R. Eucken: 'We zijn tegenwoordig, ook buiten de kringen van het stelselmatige pessimisme, veel te zeer van de donkerheid en het leed der wereld vervuld, om in haar, zooals zij zich rechtstreeks aan ons vertoont, een werk van zuivere rede te vereeren.' (Z. f. Ph. u. ph. Kr. 112:171.) Dit nu is gezegd, of laat zich weer zeggen, tegen *Hegel*. Want wat laat zich niet zeggen tegen Hegel? Al het tegenover elkander gestelde. Maar Hegel zag in de wereld niet een werk *der* Idee, ze was hem de Idee, de eenheid van het sub- en objectieve zelve, waarin de wanbevrediging verdwijnt, inzooverre men beseft, dat het doel evenzeer volbracht is, als het zich volbrengt in alle eeuwigheid. (Enc.

blz. 282.) En zijn zoogenoemd ‘panlogisme’ is niet eene alredelijkheidsleer, waarin verstand zonder onverstand, bestaanbaarheid zonder onbestaanbaarheid, licht zonder duisternis en goed zonder kwaad wordt gedacht, maar de waarheid wordt uitgesproken, dat *het ware zelf* onvermijdelijke en zoo ook onontbeerlijke veeleenigheid is en blijft van tegendeelen in zelfbestendinging door zelfverkeering, zoodat het rechte niet zonder het verkeerde voorkomt en het verkeerde niet zonder het rechte, maar het eene aldoor het andere medebrengh, en dus de wereld nooit goed zal worden, om eenzijdig goed te blijven, maar even weinig verkeerd is, om eenzijdig te blijven in de verkeerdheid.

Die intusschen om en in ons onophoudelijk opduikt, - in overvloed. ‘Chacun,’ zegt ergens Maeterlingk, ‘porte en soi plus d'une raison de ne plus vivre.’ - Ieder onzer? William James, die over ‘the varieties of religious experience’ geschreven heeft, maakt onderscheid tusschen ‘the once born and the twice born’, van wie dan de eenmaal geborenen in de gezindheid van een zeker naturalisme, eene zekere natuurvergoding, nogal welvarend kunnen blijken. Religiositeit is in zulke welvarende gemoederen een geestdrift, die liefst blijft staan bij den mooien kant des levens en de sombere kanten daaraan misschien

wel voor inbeelding houdt; ook wanneer zij oog hebben voor het donkere en hinderlijke, zijn die psychische lieden overtuigd, dat men het kan te boven komen, want ze stellen een groot vertrouwen in de innerlijke kracht en harmonie des heelals. In America zijn zij allicht voorstanders van ‘the mind cure, die lijf en ziel tegelijk geneest door het bijbrengen van het gevoel en het gaande houden der gedachte, dat pijn en smart begoocheling zijn en in de werkelijkheid alles klaar is en helder. Zoo worden zorg en vrees verbannen door heilzame suggesties en autosuggesties, en versterkt men in elkander door herhaalde loftuitingen op de wereld de overtuiging, dat de wereld die toejuichingen verdient. Blijkbaar is Schopenhauer, volgens wien de strijd der natuur eindeloos en eeuwig vredeloos is, van hun geslacht niet geweest, en heeft half en half tot hen veeleer *Schelling* behoord, die zich ten laatste zoo laat uitleggen, dat volgens hem de wereldontwikkeling een vreedzaam en gelukkig einddoel te *gemoet* gaat; dat echter is dan zeer beslist de leer van *Fechner*, volgens wien er in de wereld eene strekking is tot overeenstemming, waarin het komen moet tot een maximum van welbehagen in God, - en ook van onzen Heymans, die ons beduiden wil, ‘hoe overmachtig de drang ten goede is, die de ontwikkeling der

wereld beheerscht.’ *Theosophy, or psychological religion!* ‘Wanneer wij,’ zegt in haar geschrift over ‘den mensch en zijne lichamen’ op blz. 88 Mrs. Annie Besant, ‘de wereld der menschen gadeslaan met het natuurlijke oog alleen, zien wij ze vol gemeenheid en ellende en schijnbaar hopeloos, zooals zij voor het oog des vleesches dan ook is. Maar diezelfde menschenwereld vertoont zich voor ons in een heel ander licht, wanneer zij gezien wordt met het hóógere gezicht. Dan zien wij wel de smart en de ellende, we zien wel de vernedering en de schande, maar we weten die gaan voorbij en zijn slechts tijdelijk; ze behooren tot de kindsheid des geslachts en het geslacht zal er aan ontgroeien. Al vestigen wij onzen blik op de gemeensten en de vuigsten, op de laagsten en de dierlijksten, nog altoos kunnen wij in hen de goddelijke mogelijkheden ontwaren; wij kunnen ons voorstellen, wat zij in *de komende jaren* zullen zijn. Zietdaar de boodschap der hope, aan de westelijke wereld gebracht door *de Theosophie*, de boodschap van algemeene verlossing uit onwetendheid en daarom van algemeene bevrijding uit ellende, - niet in den droom maar in de werkelijkheid, niet in hope, maar zeker.’

\* \* \*

Stippen wij hier ten slotte nog aan, dat de meer bepaald Engelsch Indische theosophie van H.P. Blavatsky (1831-'91) en mevr. Annie Besant (geb. in 1847) zeer samengesteld is en ruim, maar evenals de 'hypothese' van onzen Heymans niet recht wil weten, hoe zij ontstaan is, - dat zij volgens eigene verzekering de kern inhoudt van allerlei oude en nieuwe leeringen, maar dit wil heeten te doen als overoude wijsheid eener *apokryphe broederschap in het midden van Azië*. 'The teachings contained in these volumes,' zoo lezen wij in de voorrede der Geheime Leer, 'do not belong to the Hindu, the Zoroastrian, the Chaldaean or the Egyptian religion, nor to Buddhism, Islam, Judaism or Christianity exclusively: the Secret Doctrine is the essence of all these.' En, wordt verder beweerd, '*its teachings antedate the Vedas.*' (1:21.) 'Many centuries before the Christian era there was in Central Asia a "wisdom religion", fragments of which subsequently existed among the learned men of the archaic Egyptians, the ancient Chinese, Hindûs, etc.' (1:403.) '*The primeval Brahmans... had been initiated in Central Asia.*' (2:596.) '*Who is in possession of the true knowledge?* it is asked. *The great teachers of the Snowy Mountains*, is the answer.' (3:406.) 'A complete chain of documents... exist to this day



in the secret crypts of libraries belonging to the Occult Fraternity.’ (1:18.)

Een goed theosoof ten onzent gelooft met C.W. Leadbeater (‘The astral plane’ p. 31) aan ‘*the existence of the great Himalayan brotherhood*’, gelijk een Christen gelooft aan ‘de Twaalf Apostelen’; de ware leer is hem ‘the account given us by the Masters of Wisdom through our great founder and teacher Madame Blavatsky.’ (Leadbeater, ‘The devachanic plane’ p. 69.) Voegen wij erbij, dat het bestaan dier ‘grootste meesters’ niet minder maar ook niet in meerdere mate mythisch is, dan dat van de twaalf arme en onwetende visschers, die volgens de oorspronkelijke overlevering het (feitelijk uit Alexandrijnsche theosophie voortgekomen) Evangelie van Galilaea uit onder de menschen hebben gebracht. ‘The gnosis was but an echo of our archaic doctrine,’ verzekert (1:484) H.P.B., waarin begrepen is, of te begrijpen, dat hare leer in allen gevalle zeer sámengesteld is, of gemengd. Door hare afzonderlijke wezenlijkheid van het individu - vgl. hier Sânkhyakârikâ 18 - doet ze denken aan eene Europeesche realiteitsbehoefte, die voor zichzelf iets gevonden heeft in de Sânkhyaleer; door haar karma (vgl. Burhadâranjakôpânisjad 3:2, 13 en 4:4, 5) herinnert zij aan Oepanisjads en Boeddhisme,

door het alles voortbrengende en verzwelgende Eene (S.D. 1:38. 111. 402. 555), dat niet dit is en niet dat, aan het Wedântisme; Boeddhistisch en Wedântisch in eenen lijkt het illusionisme, dat (S.D. 1:693, 2:401), zonder de Aziatisch esoterische duidelijkheid\*) door het stelsel is blijven heenspelen. ‘The unreality,’ constateert in 1882 A.E. Grough op blz. 238 van zijn boek over ‘de filosofie der Oepanisjads’, ‘the unreality of migrating souls and of the spheres they migrate through, together with the sole reality of the impersonal self, is the very cosmic conception of the Upanishads.’ Mevr. Annie Besant zal schrijven: ‘All phenomena are literally “appearances”, the outer masks in which the One Reality shows itself forth in our changing universe,’ maar daarbij ligt dan de nadruk op het veranderen, en heet ‘Consciousness the most real thing in us.’ (Zie ‘Death and after’ blz. 47 en 48, en vgl. ‘Reincarnation’ pp. 31. 34. 62, ‘Man and his bodies’ p. 82.) ‘All but the One Unmanifested is *unreal because impermanent*,’ zegt Leadbeater (‘The astral plane’ p. 10), en het klinkt niet bijzonder Aziatisch meer, wanneer deze (blz. 46 aldaar)

\*) ‘Theosophy,’ zegt mevr. Annie Besant, ‘is not only for the learned; it is for all.’ Dat wil zeggen: de Geheime Leer is eene Openlijke Leer, en niet meer dan aparâ widjâ; ze maakt geene echte çûnyavâdins en mâyâvâdins, gelijk het echte Boeddhisme en de Vedânta.

verzekert, dat *'the world is governed, not according to the caprice of some demon who gloats over hum an anguish, but according to a benevolent and wonderfully patient law of evolution.'* Over het geheel genomen, zoude men zoo zeggen, blijkt de latere leer van H.P.B., met hare grove en fijne lichamen en derzelver lotgevallen in verschillend gebied, eene 'âtmawidjâ' (S.D. 1:192) van feitelijk overwegend Brahmaansche afkomst\*), en mevr. Annie Besant, in wier Central Hindoo College te Benares het Çiwa-symbool moet te zien zijn, wil, naar ik lees, voor eene Brahmaansche worden gehouden. Maar het accent is niet zuiver Indisch meer. 'The sum and substance, it may almost be said, of Indian philosophy, is from first to last the misery of metempsychosis and the mode of extrication from it.' (Gough, blz. 20-21.) Mrs Annie Besant zal - vgl. hier Mundakop. 1:2. 10 - van eene hoop op loon in Dewachan gewagen, en in meer Europeesche stemming schrijven: 'In the light of reincarnation life changes its aspect, for it becomes the school of the eternal Man within us.' ('Death and after' p. 62, 'Reïncarnation' p. 18.) Reeds de belezenheid van de stichtster

\*) Onder Boeddhisten wordt geen âtmawâda aanvaard: die zijn nâstikâs, of loochenaars van wezenlijkheid, ook of juist der individueele ziel, wat dan trouwens hunne sansâraleer opmerkelijk grondeloos maakt.

der (nu bereids in tweespalt levende) theosophical society, die allereerst iets ook aan het Boeddhisme had ontleend, heeft bovendien nog allerlei aangedragen van elders, om te beginnen uit Engelsche schrijvers, en zoo voor eene vulling of aanvulling gezorgd, die door de theosophen van de Renaissance en latere dagen heen aan de gnosis en de theosophie herinnert van de eerste eeuwen onzer jaartelling. In welke verhouding hier wel eigenlijk het Alexandrinisme mededoet? Volgens Plotinus (4:3. 15) komen de zielen bij afdaling naar de wereld onzer zinnen vooreerst in den hemel, het oord, dat het naast aan het enkel denkbare grenst, en hier nemen zij een lichaam aan, waarmede zij afdalen naar weer lagere gewesten; het lichaam, waarin eene ziel binnengaat, beantwoordt dan altijd aan hare innerlijke hoedanigheid. Dit doet denken aan de neerdaling der ziel tot belichaming, waarvan wij lezen bij de Wedântins; de vijf scheeden of hulzen, waarvan in de Taittirîya-oepanisjad wordt gesproken, en de zelfbevrijding daaruit, die het doel is van de Yogins, dringen zich hier aan den belezene als van zelven op. Volgens de Taittirîja-oepanisjad heeft ons aller âtmâ vijf koosjas, hulzen, scheeden of omkleedingen; mevr. Annie Besant noemt 'zeven beginselen' des menschen, en onderscheidt zoo doende

tusschen ‘etheric matter’ en ‘astral matter’, tusschen ‘the etheric double’ en ‘the astral double’ van het vleeschelijke lichaam. Ze beweert, dat ‘astral matter is much less dense than even the ether of the physical plane’, en terwijl volgens haar zeggen the etheric double nooit ver van de bijbehorende grove stoffelijkheid verschijnt, noemt zij ‘a true astral body, unlike the etheric double, dowered with intelligence, and able to travel to a considerable distance from the physical body to which it belongs.’ De gedachte aan een meer dan enkelvoudig voortbestaan na den aardschen dood wordt bij Plotinus (1:1, 12) verduidelijkt met de mythe van Herakles, van wien het eidòlon, de schim (of ‘tsjhâjâ’) gegaan was naar den Hades en het hoogere ik naar den Olympus. Dit doet dan denken aan kâmaroepam en hooger manas van onze theosophen, en aan hun onderscheid tusschen het ‘astrale’ gebied van de zieligheid en het meer geestelijke gebied van ‘Dêwatsjan’; voeg erbij, dat in de Praçnopanisjad (3:3) aan den âtman de prân□a de tsjhâjâ, d.w.z. aan den geest het (lagere) leven de schaduw heet. Dat van het ‘astrale’ gebied gesproken is door alchimisten, zegt o.a. C.W. Leadbeater zelf, die ons ook vertelt, dat de naam ‘Devachan’, volgens mevr. Annie Besant van noordelijke occultistische Boeddhisten afkom-

stig, eigenlijk niet deugt, en verkeerd wordt gebruikt. (Staat het woord bijgeval voor ‘dewasthânam’?) Met Yogagedachten en Wedântisme in het hoofd zal mevr. Annie Besant zeggen, dat ‘death consists in a repeated process of unrobing or unsheathing’. Doch wat gaat nu om te beginnen naar het ‘astrale’ gebied? De Sânkhyaleer kent een lingam en lingaçarîram, als psychisch lichaam, dat de ziel door de grof stoffelijke lichamen henen vergezelt: Sânkhyakârikâ 40 en 55. Maar in verhouding van stof, levenskracht, vorm, ziel, verstand, rede en ik blijkt H.P.B. (S.D. 2:631) te onderscheiden tusschen sthûla çarîra (het grove lichaam), prân□a, linga çarîra (het astrale lichaam), kâmarûpa, manas, buddhi en âtman; daarbij wordt dan door haar geleerd, dat met het grove het astrale lichaam vergaat. Tegenwoordig verzekert mevr. Annie Besant, dat ‘the etheric double’ onmiddellijk mede vergaat, en ‘kâmarûpam’ als ‘the astral body’ voortduurt, maar wat is het astrale lichaam anders dan het aetherische lichaam? Hier denken wij aan het ‘pneumatische’ of luchtige lichaam van 1 Kor. 15:44, aan het ‘pneuma’ der Basilidianen van Hippolytus 7:27 en het □χ□μα reeds van Plato; ‘wanneer,’ zegt (Sent. 32) Porphyrius, die (de A.N. 14) het lichaam hulsel (= ‘koça’) der ziel en (‘ad Marc.’ 26) de

ziel weer lichaam des geestes noemt, 'het grove lichaam, door de ziel wordt verlaten, gaat het vroeger door haar samengelezene "pneuma" mede.' Het Neoplatonische 'pneuma' moet lingaçarâram en aetherisch lichaam zijn, en 'the etheric double' als 'astral body' het (grof) stoffelijke lichaam als deszelfs vorm hebben overleefd; als 'spiritus' en 'astraal lichaam' weer te vinden bij Paracelsus, moet het nog bij Bonnet (1720-'93) onze onsterfelijkheid mogelijk maken. Een 'fijner' lichaam, dat zich van het grovere bij den dood zoude scheiden, komt dan ter sprake bij Schelling (9:54), en aan een overblijvend aetherlichaam heeft ook I.H. Fichte (1797-1879) geloofd; ten slotte is bij L. v. Hellenbach (1827-'87) het voor de ontvangenis bereids bestaande en na den dood weer overblijvende 'meta-organisme' de quasi-stoffelijke ziel zelve, en de ontlifde metaorganismen zijn dan de 'spirits' van het spiritisme.

Leiden, Juli 1910.

## **De ‘absolute’ meetkunde.**

### **Eene les van zuivere rede voor beoefenaren der wetenschap.**

Volgens Kant in diens Kritiek van Zuivere Rede, B 204, spreekt de stelling, dat *tusschen twee punten niet meer dan ééne rechte lijn* mogelijk is, eene bepaaldheid uit van zintuiglijk inzicht a priori, evenals volgens hem, t.a. p. 41, de stelling, dat *de ruimte niet meer dan drie áfmetingen* heeft, verbonden is met het bewustzijn harer noodzakelijkheid, - waarmede dan een onderscheid tusschen werkelijke verbeelding en ware of begrijpelijke noodzakelijkheid nog niet is opgesteld, veel min weer opgeheven. Kantisch criticisme is ondoordacht criticisme. Kant rekent de beide genoemde stellingen niet tot de voorloopig en zelfs doorlopend betwistbare omschrijvingen, bepalingen of definities van bespreekbaarheden, maar tot de onweersprekelijkheden of axiomata, zeggelijkheden,



waarover men niet in bespreking treedt met tegensprekers, woordverbindingen, die niet te verdedigen zijn als waren zij nog te bewijzen, onbewijsbaarheden, waarvoor men *zonder verder nadenken* instemming vorderen en verwachten mag. Wie ‘axiomata’ uitspreekt, uit ondoordachtheden met den wensch, te haren aanzien van vragen der nadenkendheid verschoond te blijven, en zoo heeft ook Kant in de beide aangehaalde ‘axiomata’ ondoordachtheden geuit; men had er, vond hij, verstandigerwijze in het geheel niet over te redeneeren, alsof ze zich bijgeval eerst nog eens in twijfel lieten trekken.

Maar Kantische ondoordachtheid blijft ondoordachtheid van criticisme, en Kant zegt ook, t.a.p. 761, dat er voor wijsgeeren geene axiomen zijn. Het zuiver verstandige, het verstandige zonder meer, is dan ook als eenheid zonder verschil en in het afgetrokkene slechts eenheid zonder zin, dat is het werkelijk zinledige; een zin met inhoud is eenheid van het verschillende, die zich van verschillende zijden laat opvatten, om zoo dan al naar gelang van de strekking des oogenblik te worden toegegeven of ontkend; *een zin met zin laat zich weerspreken*. Onweersprekelijkheden worden niet geuit, zelfs niet wanneer men zegt, dat tweemaal twee vier en een hoogleeraar een hooggeleerde is, al zal men beide zeggelijkheden

redelijkerwijze en fatsoenlijkerwijze onweersproken laten. Wat moet men niet al onweersproken laten, zonder dat het onweersprekelijk is? En zoo zijn er ongeteld veel axiomen, beweringen, waarvoor instemming wordt gevorderd, die - niet onvoorwaardelijk is verschuldigd, gelijk zich omgekeerd laat zeggen, dat de menigte van gezegden, waarmede een redelijk wezen vrede heeft, in waarheid en werkelijkheid onbepaald en onbeperkt is. Axiomen zijn er niet en er zijn oneindig véél axiomen, al naar men het neemt en niet neemt; ieder gezegde, waarin meer wordt gezegd, dan dat een os een os of een ezel een ezel is, stelt aan de eenheid van het onderwerp het verschil en de verscheidenheid, die niet ononderscheidenlijk of zuiver en zonder meer hetzelfde is, maar aan bedoeld verschil geschil of beredeneerde oneenigheid kan doen ontstaan, al zegt de rede honderdmaal, dat de zin van den zin op zijne wijze in de rede ligt, of door de rede was medegebracht, om zoo dan in wisselende verscheidenheid van verschillende eenheid van zelven en voor zichzelf te spreken. Ja, reeds de opmerking, dat het gezegde het gezegde, het onderwerp het onderwerp en hetzelfde hetzelfde is, stelt met hetzelfde het verschillende gelijk; ze stelt met het eerstgenoemde het laatstgenoemde, met het vroegere het latere gelijk, en

is inzoverre niet ‘zuiver verstandig’, al laat zich omgekeerd weer zeggen, dat juist hierom de ‘verstandige’ zin niet zonder zin is of reden, maar ook de ‘onzinnigste’ zin niet zonder zin wordt ge uit. Alles laat zich betwisten en heeft zijnen zin, verschillenden zin; door verscheidenheid en verschil in eenheid is het, dat in de eenheid van den zin bespreekbare zin komt, en wie onredelijkerwijze zuiver verstandige stellingen of eenheden van zin zonder verschil verwacht of eischt, wie zijne instemming meent te moeten bewaren voor den zin, waarvan de zin geene aanleiding blijkt tot geschil, zal niet vinden wat hij zoekt, al mocht hij het zoeken als wiskundige. Want ook of juist *de wiskunde is vol van onbestaanbaarheden*, en de zuiverste wiskunde is de zuiverste onbestaanbaarheid.

*Het onbestaanbare is niet het onberekenbare En allerminst het ondenkbare.* Wat hier dan al aanstonds zeggen wil, dat de eenheden der stekunde niet alleen maar ook de punten, lijnen en vlakken van de meetkunde niet bestaan en zich niettemin laten denken en bespreken, vol berekening bespreken zelfs op de wijze der voorbeeldigheid, of voorbeeldelijkheid. Het is voorbeeldig berekende gedachte, die zich uit, wanneer het heet, dat *tusschen twee punten niet meer dan ééne* (rechte) *lijn*

mogelijk is en *twee* (rechte) *lijnen niet meer dan één punt* kunnen gemeen hebben, waarmede dan op lijnrecht verschillende wijze eenzelfde 'axioom' is uitgesproken, het zoo gezegd twaalfde 'Euclidische' axioom, volgens hetwelk, in weerwil van alle 'absolute' meetkunde, in weerwil, anders gezegd, van alle meetkunde, die nooit gemeten heeft of meten zal, zich verder ook laat zeggen, *dat twee rechtschapene lijnen geene ruimte insluiten*. Want de rede leert en figura toont, dat het verschillende op zijne wijze hetzelfde mag heeten, en hier vereenigt of hereenigt zich het verschillende tot hetzelfde in den zin, of tot den zin, dat aanschouwelijke vereeniging of insluiting en synthesis onmiddellijk en rechtstreeks een drietal van lijnen medebrenge; de opmerking van de rede, dat het vereenigende niet zonder meer het verschillende en zoo in derden aanleg hetzelfde is, geldt voor de stomste verbeelding rechtstreeks in de aanschouwelijkheid, dat er tot insluiting meer dan twee punten of lijnen, dat hiertoe onmiddellijk en voorloopig *drie* punten en lijnen van noode zijn. Zoo vereenigt zich de stelling omtrent de twee punten en de eene lijn met de daarvan verschillende omtrent de twee lijnen en het eene punt tot eenzelfden, beiden vooronderstellenden, zin betreffende drie punten en drie lijnen; *waar*

*vereeniging* of *synthesis* wordt *gedacht*, wordt *allereerst drieëenheid gedacht*, en de verbeelding, die zich ‘insluiting’ voorstelt, stelt zich rechtstreeks of lijnrecht vereenigend aan drie punten drie puntverhoudingen of lijnen voor.

Drie punten weliswaar zijn op zichzelf nog niet drie lijnen. En de driehoek, die voor de verbeelding bereids met drie punten is gegeven, is daarmede weer *niet* gegeven, inzoverre men aan twee of drie punten ééne (rechte) lijn, of aan het derde punt niet meer dan eene tweede lijn voor de verbeelding heeft. Verbeeldt men zich aan het derde punt slechts eene tweede lijn, dus ook geene gemeenschap of zoogenoemde ontmoeting en snijding van beide lijnen in een vierde punt, dan komt de verbeelding niet tot eenen driehoek, maar blijven de lijnen zelfs eenvoudig verschillende of over en weer afgezonderde en buiten elkander gestelde grootheden, wat niet wegneemt, dat in dit geval juist aan eene derde lijn voor de verbeelding kan worden gebracht, dat de twee lijnen in alle verstandigheid van wederkeerige afzondering en zonder gemeenschap of samenkomst twee lijnen blijven. Wanneer twee lijnen met eene derde, die er doorheenligt, twee binnenhoeken vormen, wier som gelijk is aan twee rechte, hebben die twee lijnen geen punt

gemeen, en ze heeten dan aequidistant of evenwijdig, evenals zij ónevenwijdig zijn, wanneer zij met de derde aan eene zelfde zijde binnenhoeken vormen, wier som van twee rechte verschilt; bij voldoende verlenging aan de zijde der kleinere binnenhoeken zullen dan de beide lijnen elkander, zooals men dat noemt, ‘ontmoeten’.

Door zelfzuivering moet het verstand tot rede komen. En het verstand vrage zich hier eens in alle gestrengheid of zuiverheid, of met zulke opmerkingen het wezen van evenwijdigheden nu eigenlijk in beginsel bepáald is? Juist wanneer men hier spreekt van een parallelenaxióóm, van eene onweersprekelijkheid ‘aangaande’ evenwijdigheden, moet men zich leeren zeggen, dat men nog niet heeft gezegd, of om te beginnen hád gezegd, waarover men het heeft, of had, of zoude hebben, dat men niet eer men begon van die evenwijdigheden eene omschrijving, bepaling of definitie heeft gegeven; eene definitie is verstandig (of onderscheidend) gesproken nog iets anders dan een axioom, om niet te spreken van het theoreem, dat in de stelling aangaande evenwijdigheden alreeds door Próklos is gezien. Want Proculus Diadochus heeft geweten, dat het elfde Euclidische axioma, de stelling zeggende, ‘wanneer’ twee lijnen evenwijdig blijken of anders elkander

ontmoeten zullen, eene omkeering is van het zeventiende Euclidische theorema, de bewijsbaarheid, dat in eenen driehoek de som van twee hoeken kleiner dan twee rechte is. Is de omkeering eener bewijsbaarheid eene onwraakbare onbewijsbaarheid en eene onbewijsbaarheid eene bevredigende omschrijving of bepaling? Heeft men allereerst de definitie gesteld, wanneer men het axioom heeft gesteld, dat bij verkeering of omkeering uitloopt op een theoreem? Edoch, het parallelenaxioom heeft de verdenking gewekt, dat het behoefte heeft aan bewijs, zonder dat men het zich door en door duidelijk maakte, dat men hier aan het redeneeren was, aler de rede om te beginnen bepaald had, waarover zij het eigenlijk zoude hebben; had men allereerst het mogelijke gedaan, om streng en zuiver verstandig te zeggen, wat men met lijnen en wel 'evenwijdige' lijnen bedoelde, had men van evenwijdigheden om te beginnen ter dege de definitie gezocht, men had aan het begin het beginsel moeten vinden, dat hier aan axioom en theoreem tot wiskundige wanwetenschap leidt, zonder dat men daarmede kwam tot onnoozele wáanwetenschap. De kans- of waarschijnlijkheidsrekening is als toevalligheidsvernoodzakelijking of onzekerheidsverzekering en onberekenbaarheidsberekening eene

wiskundige wanwetenschap, maar daarom geene wáánwetenschap, en de geheele natuurwetenschap is met verlof gesproken de wanwetenschap zelve, de redeneering van de rede, de ‘logische’ rede, over het ándere, het verkéerde, al kan de natuurgeleerde aan zijne denkbaarheden, waarneembaarheden en begrijpelijkheden buiten de waanwetenschap even goed blijven als de gódgeleerde, zoo hij slechts aan geen ‘bestaan’ van de Natuur gelóóft. Wie echter gelooft aan een bestaan, is vol van waan, en *wie op de gedachte komt, dat het elfde Euclidische axioom geene onwedersprekelijkheid en daarom - te bewijzen is, om hierop dan te laten volgen, dat dus de ruimte wel eens wat men zoo noemt ‘sphoerisch’ of zelfs ‘pseudosphoerisch’ in meer dan drie afmetingen konde zijn, is aan deze gevolgtrekking tot onnoozele wáánwetenschap vervallen. Zijne verbeelding weliswaar heeft zich niet laten bepraten, die is voor verstandige domheid veel te stom; zijn verstand echter gewaagt dan van de mogelijkheid eener ontmoeting om den hoek, waar de ruimte ongezien een bocht heeft, waarmede de ontoonbaarste en onmogelijkste aller denkbaarheden tot aangelegenheid van berekenbaar bestaan gemaakt is in den geest van waanwijze geloovigheid.*

\* \* \*



Tegenstrijdigheid in het logische punt van uitgang der ‘Euclidische’ of werkelijke meetkunde valt zeer zeker te erkennen. Maar dat is in het algemeen gesproken niets bijzonders; de zelfweerstreving der werkelijkheid maakt van de zuiverste redelijkheid eene begrijpelijke zelfweerspreking. *Tegenstrijdigheid heet in de verstandige of zich innerlijk onderscheidende rede het als geschil gedachte verschil harer eigene eenheid.* En wie over lijnen, evenwijdige lijnen, axiomen en theoremen wil opstellen, daartoe allereerst zich vragende, wat men met ‘lijnen’ en met ‘evenwijdigheden’ moet *bedoelen*, wat lijnen en evenwijdigheden *zijn*, hij dus die van lijnen en evenwijdigheden om te beginnen eene bepaling of definitie wil geven, zoekt verschil aan eenheid en eenheid van het verschillende, dat geene eenheid zónder verschil, geene identiteit zónder differentie kan blijken; hij zoekt niet-identieke identiteit. Men noemt de gestrektheid eener lijn in de meetkunde hare ‘richting’, om van hare eenheid het verschillende te stellen, dat hare bespréking mogelijk maakt, maar komt hiermede dan al aanstonds tot de strekking of gestrektheid zonder snelheid, die als richting niets te beteekenen heeft; men voorkomt in dezen wat men voorbereidt, een begrip aannemende uit de bewégingsleer. Zoo laat zich van te voren denken, dat niet zonder onver-

stand en zelfweerspreking de richting ook van evenwijdige lijnen besproken wordt. En inderdaad, vraagt men zich, of evenwijdige lijnen van dezelfde dan wel verschillende richting zijn, dan zal men zich moeten zeggen, dat twee lijnen twee richtingen hebben, dat zich geene verschillende lijnen zonder verschillende richtingen laten denken, en meteen heeft men weer in en voor zijne verbeelding, dat het verschil van richting aan evenwijdige lijnen niets te beteekenen heeft. Want vermeerdering of vermindering van beider wijde of afstand brengt het niet mede; *het verschil van richting aan evenwijdige lijnen is niet noemenswaard*, en evenwijdige lijnen blijven evenwijdige lijnen, - aldus ten slotte weer het tautologisch onderscheidende of zuivere verstand. Tracht nu weer de rede te zeggen, dat evenwijdigheden iets *zijn*, iets *anders* zijn, maakt zij 'evenwijdigheden' tot onderwerp van een gezegde, waarin wat anders of wat meer dan 'evenwijdigheden' wordt gezegd, gewaagt zij op nieuw van hare strekking of richting, om die als enkelvoud aan evenwijdig meervoud te bespreken, dan moet ze hoorbaarheid geven aan het inzicht of aanschouwelijke besef, dat de richting van evenwijdigheden dezelfde blijft en toch verschilt, gelijk ze verschilt en toch dezelfde blijft; zeer verstandig

spreekt hierom in Windelbands geschiedenis der oude wijsbegeerte de Münchener hoogleeraar S. Günther van de in het parallelenaxioom ontegenzeggelijk schuilende ‘aporie’.

*Wanneer zelfweerstreving en zelfweerspreking bedenkelijkheden zijn, schuilt er bedenkelijkheid in alles, alles, wat zich laat bespreken, waarmede dan echter de aanschouwing, de voorstelling of de verbeelding, die de rede in haar en over haar doet spreken zooáls ze spreekt, nog niet tot eene onredelijke, redelooze en ‘onlogische’ verbeelding is gemaakt. Men mag de werkelijkheid onzer verbeelding absoluut wiskundig voor een ‘geval’ verklaren van de berekenbare denkbaarheid, maar de ware verbeelding blijft met de ware en werkelijke denkbaarheid vereenigd. En de verbeelding, waarmede soms de rede zegt, dat bij vooronderstelling van twee punten of eene lijn door een derde punt buiten die lijn niet meer dan ééne evenwijdige lijn gaat, is geene verbeelding van redelooze en onzinnige dingen, maar van beredeneerde en zinrijke ondingen, verbeelding van de rede zelve, de redelijke of logische verbeelding, al laat zich hier terstond eene allerverstandigste op- of aanmerking maken. Want, laat zich vragen, hoe zal door het derde punt eene evenwijdige lijn gáán? Hoe zal eene lijn*

zonder meer heelemáál gaan? Eene lijn is eene grens en de grens is nergens; eene lijn bestaat niet, staat niet en gaat niet. De meetkunde, men kan het zich niet te duidelijk maken, is potentialiteit of onontwikkeldheid van mechanica, voorbereiding van bewegingsleer, en ze moet hierom medebrengen wat zij op zichzelf niet bespreken kan, - beweéglijkheid. En eene lijn is eene ingebeelde strakheid, die in hare onvoelbaarheid en onzichtbaarheid als richting zuiver meetkundig voorloopig niets te beteekenen heeft, en dus ook nergens heeft te kómen; de lijn van de meetkunde is onbeweeglijk, en vervolgt dus allerminst een 'doel'. Niettemin heeft in zijn 'Systeem van Logica' (3:24, 7) John Stuart Mill geschreven, that parallel lines 'pursue' the same direction; woordelijk heet het daar, dat 'the meaning of parallel lines is lines which pursue exactly the same direction'. Wij vragen hier niet meer: are they *moving*? Moving in the direction of *the same point*, there to *meet*? Het spreekt van zelf, dat de evenwijdigheid van lijnen een geval is, waarin bespreekbaarheden elkander *niet* ontmoeten, al is het niet ontmoeten met evenwijdig zijn niet ononderscheidenlijk één; J. St. Mill maakt op de aangehaalde plaats dan ook de opmerking, dat 'if to be in the same plane' - waarvan intus-

schen bij lijnen voorloopig nog niet gesproken wordt, of hééft te worden, - ‘if to be in the same plane and never to meet were all that is meant by being parallel, we should feel no incongruity in speaking of a curve as parallel to its asymptote.’ Wat dan van evenwijdigheden met verstand te zeggen? *Het verstand is niet alléén in de wereld*, en moet tot rede komen, om te leeren geven en nemen, wat hier dan zeggen wil, dat het moet leeren inzien, hoe onmogelijk een zuiver of uitsluitend verstandig spreken ook over evenwijdige lijnen is. Want het is niet eens volmaakt verstandig, te zeggen, dat evenwijdigheden overal evenwijdigheden zijn en blijven, omdat ze *nergens* en allerminst dus *overal* zijn, zoodat zij ook niet overal *evenwijdig* zijn; geeft men niettemin toe, dat zij ergens zijn in de verbeelding, dan zijn ze toch daar, waar zij een einde nemen, zonder wijdte of afstand, en waar ze niet zijn te denken ook niet als evenwijdigheden te denken. Maar zijn ze dan ergens *meer of minder* wijd van elkander, zij, de evenwijdige lijnen? Absolute negativiteit is het ware, en in waarheid laat zich zeggen, dat *evenwijdigheden niet overal evenwijdigheden* zijn; wie wéét wat hij zegt en dus niet meer méént wat hij zegt, zegt het in waarheid. Verkeert men echter die ontkenning in hare beves-

tiging, dan komt de in hare waarheid schuilende onwaarheid stellig voor den dag; meent men te moeten zeggen, dat *evenwijdigheden ergens dus wel iets anders dan evenwijdigheden* zullen zijn, dan vervalt men tot stellende en stellige wáanwetenschap, al laat zich zulke waanwetenschap planmatig zelfs berekenen. De absolute meetkunde is dan ook zeer in eere bij vele ‘wetenschappelijke’ mensen, die niet *wijs* zijn, mensen, die aan bestaanbaarheden in Nergenshuizen ‘wetenschappelijk’ gelooven in den geest der nieuwerwetsche geestenzienerij; *een absoluut meetkundig mensch is de onwillekeurige geestverwant en bondgenoot der spiritisten.*

Geschiedkundig gesproken heeft zich aan pogingen om van het elfde Euclidische axioom een theoreem, van eene zoogenaamde onweersprekelijkheid eene bewijsbaarheid te maken, eene absolute wiskundigheid ontwikkeld, die op zichzelf nog niet is wáanwetenschap, maar enkel rekenend leuterende wánwetenschap, een beuzelend en toch weer wetenschappelijk gedoe, dat in de zelfweerspreking wortelt, waarmede de rede moet gewagen van eene richting aan verschillende maar evenwijdige lijnen. *Evenwijdige lijnen zijn lijnen van dezelfde en toch verschillende richting;* aldus het logische uitgangspunt van redeneeringen,

waaraan menigeeen zoolang heeft gedaan, tot hij in den waan is geraakt, dat ergens op eenen afstand waartoe hij in zijne verbeelding niet komen kan, de evenwijdigheden positief wat anders zijn dan evenwijdigheden. De ‘absolute’ of van de wijs geraakte meetkunde namelijk, van de ‘Euclidische’ een bijzonder geval makende, leert alsnu: Wannéér evenwijdige lijnen *nergens een* punt gemeen hebben, - wannéér dus evenwijdigheden evenwijdigheden zijn, - is de som der hoeken in eenen driehoek aan twee rechte gelijk en geldt in werkelijkheid de meetkunde, waartoe wij menschen in ‘onze’ verbeelding komen; hebben zij *ergens een* punt gemeen, dan is die som gróóter en de ruimte in werkelijkheid ‘sphaerisch’; terwijl, ingeval zij *ergens twee* punten gemeen ‘mochten’ hebben, die mogelijkheid zich verkeert en omkeert, de som der hoeken in eenen driehoek kleiner dan twee rechte en de ruimte in werkelijkheid ‘pseudophaerisch’ wordt.

*Zoo denkt men wiskundig waarheid zonder werkelijkheid en werkelijkheid zonder waarheid.* Zoo maakt men in berekenbare wanwetenschap van de ruimte eene zakelijkheid of realiteit, een ding, dat mogelijk wel bol en mogelijk zelfs hol is, terwijl ze niets is dan mogelijkheid van verbeelding, de natuurlijk geestelijke verbeelding, in drieënheid

van denkbare, aanschouwelijke en begrijpelijke welbekendheid als het bedenkelijke of onbegrijpelijke andere en vreemde voorgesteld. En *werkelijk is de ruimte een onding*; de ruimte onzer verbeelding is zelfs *het ware en wérkelijke onding*, en de werkelijk vreemde of onbekende ruimte - doet niet mede, allerminst als het voorwerp van de ware wetenschap. De wetenschap, waarin andere dan de bekende of kenbare ruimteverhoudingen besproken worden en berekend, is eene futiliteit, eene wiskundige beuzelarij; bovendien wordt zulke wanwetenschap tot waanwetenschap, zoodra men gaat meenen of gelooven, dat de ruimte werkelijk wel eens 'iets anders' konde zijn dan de ruimte onzer ondervinding, zoodra dus hier de afgetrokkene denkbaarheid, bespreekbaarheid en berekenbaarheid eener bolle of holle ruimte van meer dan drie afmetingen als eene mogelijke záák wordt gedacht. In 1897 heeft schrijver dezes laten drukken, dat de absolute meetkunde weinig nut had en tot nog toe hoofdzakelijk slechts bevorderlijk geweest was aan phantasterijen. En in 1898 heeft in Amsterdam de heer W.A. Wijthoff bij eene absoluut wiskundige dissertatie de stelling gevoegd, dat het totnogtoe niet als voldoende vaststaande - váststaande! - konde worden beschouwd, dat voor



de ruimte, waarin wij ons bevinden, de Euclidische meetkunde geldt. Wat in weerwil van alle rekenkunst, door den genoemde en anderen aan het door hen bedachte 'absolute' ten koste gelegd, slechts een voorbeeld is geweest van het gemak, waarmede bij gebrek aan de rechte logische geoefendheid eene op zichzelf onschuldige en slechts beuzelachtige wanwetenschap tot wáánwetenschap verloopt. Heeft echter toen de absoluut wiskundige schrijver de stelling laten drukken, dat het minachtende oordeel van schrijver dezes over de niet-Euclidische en absolute meetkunde op onjuist inzicht in die meetkunde berustte, dan zal te erkennen zijn, dat schrijver dezes twaalf jaar geleden niet alles had begrepen wat hij nu begrijpt, zonder dat toch het geloof aan de 'zakelijke' mogelijkheid eener 'niet-Euclidische' ruimte iets beters wordt dan waan, een waan, die nog minder is dan verbeelding, een waan, in strijd met alle werkelijke en ware ondervinding.

Leiden, Augustus 1910.

G.J.P.J. BOLLAND.