

Scepsis en mystiek

Door *Gustav Landauer*

- Originele titel: Skepsis und Mystik
- Verschenen: 1903
- Bron: Verboden Geschriften,
<https://verbodengeschriften.nl/html/scepsis-en-mystiek-essay-n.a.v.-mauthners-taalkritiek-1903.html>

Scepsis en mystiek

Essay naar aanleiding van Mauthners taalkritiek

I. Het Individu als Wereld

Bij het eerste deel van de taalkritiek (Wezen der Taal / Over de Psychologie. Bijdragen tot een een Kritiek der Taal, Eerste deel, 1906)

Het hele heden is voor mij slechts de steel, waarmee ik verleden en toekomst vastgrijp. Oneindig diepe, volle en onzichtbare vaten....Gelukkig ben ik niet, dat is mensenwerk, ongelukkig ben ik niet, dat is ook mensenwerk; ik ben alles, dat is Gods werk.

Niets is eenzaam in de wereld, alles komt zichzelf tegen. Het ware, tot aan het heilige, is als een lichtstroom, die ieder drinken moet, die de ogen opent; ik geloof dat zien en gezien worden in een hogere betekenis een en hetzelfde is.

Clemens Brentano

Wij moeten voor alle dingen geest zijn en alle dingen moeten voor ons geest in geest zijn. Wij moeten alle dingen kennen en ons met alle dingen vergoddelijken.

. . . Daarom smee ik God, dat Hij mij godgelijk maakt, want het onwezenlijke zijn is voorbij God en onderscheiden zijn; daar was ik zelf, daar wilde ik mijzelf en zag ik mijzelf die mens maken, en daarom ben ik van nature oorzaak van mijzelf, dat eeuwig is, en naar mijn wezen, dat tijdelijk is. En daarom ben ik geboren en kan naar het wezen van mijn geboorte, dat eeuwig is, nooit sterven. Door de wijze van mijn eeuwige geboorte ben ik eeuwig geweest en zal ik eeuwig blijven. Wat ik naar de tijd ben, zal sterven en zal teniet gaan, want het is des dagen; daarom zal het met de tijd vergaan. In mijn geboorte werden alle dingen geboren, en was ik oorzaak van mijzelf en alle dingen, en wilde ik, dan ware ik niet alle dingen, en ware ik niet, dan ware God niet. Het is niet nodig dit te begrijpen.

Meester Eckehart

De ziel is niet in de wereld — maar de wereld in de ziel.

Plotinos

Al mijn zielen slapen.

Uit de diepte verhief zich stralend de zon.

.....

Ik lig: een stille man in stilte.

Overrompeld door het span der luchtgeesten, Het begin van een nieuw, ruim leven.

Duizend jaar geleden heb ik rechtgehamerd.

De kroon die om jouw slapen schittert en schemert,

Vol duistere vragen is de wereld, Sla daarom op de harp.

Alfred Mombert

Iemand ging in een droom op weg en wist niet dat hij droomde. Toen kwam hij bij een hoge, massieve, ijzeren berg, die hem de weg versperde en zo metaalachtig glansde, dat hij zich daarin kon spiegelen. Hij spiegelde zich in de zwarte glans en zei geschokt: "Dat is een spiegel. Ik zie niets; ik zie mijzelf — niets." En een stem riep: "Heb je de wereld achter je gelaten?" "Ja," fluisterde de man, "die heeft afgedaan." "Kijk dan in mij; achter je eigen spiegelbeeld zul je de wereld ontwaren." De man staarde in het donkere schijnsel en zei toen langzaam: "Ik zie de wereld; ik zie niets." En hij verzonk in een somber gepeins over zichzelf en de wereld. Toen kwamen er zwarte slangen uit de berg; het waren ketenen; en met een vreselijk geweld slingerden zij zich om de man, van top tot teen. Daarbij rinkelden zij in zijn oor: omdat je nog steeds peinst — omdat je nog denkt — omdat je nog antwoord geeft.— — Nu verhief de man zich in de lucht — hoger en steeds sneller — de ketenen sleepten eindeloos achter hem aan en ten slotte loste de hele zwarte berg op in ketenen en vloog met hem mee, steeds hoger en hoger. En de man riep verheugd: "Ik vlieg geketend — ik vlieg — ik droom." Nu wist hij dat hij droomde en vloog geketend voort, zover hij vliegen kon.

* * *

De man die door de taalkritiek, zoals die door Mauthner gefundeerd is, geketend en bevrijd was, weet dat hij droomt, als hij probeert van de wereld een beeld te vormen. En weet niet iedereen, die ooit geprobeerd heeft in woorden verslag te doen van zijn dromen, dat het beste onder zijn handen wegs melt en wegvloeit, terwijl hij het tot taal wil samenballen?

Maar toch! wat zou die grote daad, die al het absolute gedood en elke waarheid vernietigd heeft, waard zijn — als dat nihilisme en die ironie niet de weg zou zijn naar het spel des levens, naar helderheid en niet langer geloven in een illusie? Illusie — een geloofd idee, een heilig doel — dat was tot nu toe de ban der volkeren, die alle culturen tot stand heeft gebracht. Nu die ban dus van ons

afgenomen is — nu wij geen religieuze wezens meer zijn — willen wij dan geen dromers zijn? Vliegers? Kunstenaars? Vrijen?

Welaan dan: jullie allen, die trachten kennis van jullie wezen en de wereld te verkrijgen, jullie, theoretici, die jullie begrippen spinnen en ook jullie, practici, die jezelf de wereld in willen knoeien of bouwen, jullie, kunstenaars, die jullie dromen bouwen, laat even alles terzijde en lees eerst dit boek, de taalkritiek; ik koester de hoop — want omdat de mens door niets, dat van de mens afkomstig is, gedood kan worden, groeit uit elke grote vertwijfeling aan het einde een nieuwe, grotere hoop —, dat jullie, theoretici, samen met de kunstenaars dan eerst zullen dromen en fantaseren; dat jullie, bouwmeesters, dan eerst echt onverschrokken en met een voorheen ongekende diepzinnigheid en dapperheid zullen afbreken en opbouwen. Waar niets meer vaststaat en geen basis meer is, juist daar zullen wij onze palen inrammen. Dat is volgens mij de manier van nieuwe mensen. Kants “Kritik der reinen Vernunft” staat voor mij niet alleen in een oorzakelijk verband met de romantiek, maar eveneens met de revolutionaire veranderingen van 1830 tot 1848; zo is in mijn ogen het grote werk over scepsis en de radicaalste ontkenning, dat Mauthner tot stand heeft gebracht, de wegbereider voor nieuwe mystiek en voor een nieuwe krachtige actie. Want als het woord gedood is, wat moet er dan nog blijven staan? En wat moet er dan vervolgens niet geprobeerd worden?

Het zou misschien een vruchtbare poging zijn om met een geschiedenisfilosofie te laten zien, dat de grote vernietigers altijd de grote fantasten en scheppers van nieuwe wereldbeschouwingen op de voet gevolgd zijn, zoals Plato op Socrates volgde, zoals de Duitse mystiek op het fundament van een grote scholastieke scepsis groeide, zoals Schelling, Hegel en Schopenhauer op Kant volgden. En wat ons bij Nietzsche zo wonderbaarlijk aantrekt, is immers niets anders dan dit, zich voor onze ogen afspelend, gevecht binnen een individu, tussen de scepticus en de stichtelijke bouwer. Ter wille van dit gevecht, dat heen en weer gaat tussen behoefte aan rust en de rusteloze eerlijkheid van de mens, is het steeds weer nodig geweest om de oude scepsis, die geen toereikende muur gebleken is tegen de overdreven menselijke voorstellingen, door een nieuwe te vervangen. Zo was het ook nodig om in plaats van Kants Kritiek van de Zuivere Rede, gewoon de kritiek van de Rede te stellen. Mauthner is daartoe overgegaan en zijn felste kritiek bestaat eruit dat hij, in plaats van Rede, taal zegt.

Kant was uitgegaan van het verachten van de ervaring, maar dat was een verachting die hij niet op grond van eigen onderzoek had verworven, maar traditioneel had ontleend aan de dogmatische filosofie. Volgens hem bestonden er buiten de oordelen, die geveld werden op grond van de verstandelijk vergaarde ervaringen, ook nog oordelen van de zuivere rede, de zogenaamde a priori-stellingen, die slechts algemene geldigheid en objectieve noodzaak moesten behelzen, oordelen, waarvan de bestanddelen, nog voor het begin van welke ervaring dan ook, in ons intellect aanwezig zouden zijn. Pas deze vormen en principes, die behoren bij de aard van onze kennis, die zich dus van tevoren, a priori, in ons bevinden, scheppen de wereld, zoals wij die waarnemen: de wereld is tastbaar en in een voortdurende beweging, verandering en werking, omdat wij de vormen en principes, die deze wereld scheppen in ons dragen: ruimte, tijd, grootte, gradueel verschil, causaliteit behoren evenmin tot de wereld, maar tot onszelf, de waarnemers, net als de schakeringen van onze specifieke zintuiglijke energieën. Op die manier is de wereld dus slechts onze eigen verschijning in de subjectieve vorm van de ruimte; precies op dezelfde manier is echter ons innerlijke wezen, ons Ik-gevoel, onze ziel, ook alleen maar onze verschijning in de vorm van de tijd. Dat is Kants onmiskenbare opvatting, al zien ook de huidige panpsychisten die kant van de zaak graag over het hoofd. Tijd is echter immers zelf weer een aprioristische vorm van menselijke subjectiviteit; deze ene tegenstrijdigheid is echter slechts een van de voorbeelden van de voortdurende tegenstrijdigheden, waarin Kant zich bewegen moest, omdat hij met starre begrippen vat wilde krijgen op het eeuwig stromende en niet-abstracte, dus ongrijpbare. Wat Kant leerde was dat er, zowel in de buitenwereld als in onze binnenwereld, alleen maar menselijke voorstellingen bestaan; over wat werkelijk voorbij de mens ligt weten we niets. De categorieën van het zuivere verstand, de ideeën van de zuivere rede,

gelden alleen voor onze ervaring — hoewel die vóór elke ervaring al in ons moeten zijn —, zij maken het ons niet mogelijk om onze ervaring te doorbreken; de typische kenmerken van onze ervaring zijn echter op de eerste plaats het onbekende en op de tweede plaats het slechts menselijke. Dat dit onbekende, dat achter de dingen zit, eerder iets geestelijks (noumenon) is dan iets tastbaars, heeft Kant meer dan eens opgemerkt; maar vervolgens heeft hij zich daar steeds weer tegen verzet en is weggevlucht achter het reddende scherm van de tijd, die echter ook niets anders is, dan iets wat bij de dingen zelf behoort. Dus ook van binnenuit geen kennis van de wereld! Dat was Kants vertwijfelde besef, dat hij niet alleen de rationalisten, maar ook de mystici en panpsychici toeriep en wat de scherpzinnigste kenner van Kant, Schopenhauer, niet wilde inzien, niet eens wilde zien. Volgens Kant is het Ik-gevoel slechts het subject van al onze meningen, maar niet iets waarvan wij net zo zeker zouden kunnen zijn als van iets werkelijks. Juist met deze gedachte leidt Kant echter, ook al in zijn manier van uitdrukken, naar Mauthner. Er bestaat, leert Mauthner, geen zuivere rede; er is geen andere mogelijkheid om kennis te verwerven, dan met behulp van de ervaring, dus de zintuigen; algemene begrippen zijn geen aangeboren vormen, die wachten op inhoud, maar slechts woorden, ontstane woorden, en ook onze woorden ontstaan en ontwikkelen zich, zijn opnieuw woorden. De zintuigen echter, waarop al onze kennis — ons beetje kennis — terug te voeren is, zijn slechts toevallige zintuigen, die helemaal niet bestemd zijn voor objectieve kennis van de wereld, maar die zich alleen maar hebben ontwikkeld op de manier waarop ons levensbelang dat eiste. En dat is allemaal — steeds weer prent Mauthner ons dat in — slecht verwoord, omdat het niet anders gedaan kon worden en moet allemaal slechts als negatie opgevat worden. Er zit niets achter onze woorden. Dat wordt ons verteld in woorden, waarin de grootste opwinding siddert over dit besef, dat immers geen kennis, maar het afzien van alle kennis is, dat daad en wandaad is. Kant heeft gezegd, dat de dingen daarbuiten slechts verschijnselen zijn in de subjectieve vorm van de ruimte, dat hun eigenschappen zijn zoals onze zintuigen geaard zijn en dat hun onderlinge verhoudingen volgen op grond van de subjectieve vorm van de tijd. Kant doet dus steeds nog een poging om dingen met behulp van dingen te verduidelijken — want ruimte, tijd en zintuigen zijn immers dingen — of anders gezegd: dingen door woorden, woorden door woorden te verduidelijken. Mauthner roept ons echter hevig spottend toe: die dingen daarbuiten zijn dingen, omdat jullie taal ze in de vorm van zelfstandige naamwoorden moet persen; hun eigenschappen zijn bijvoeglijke naamwoorden en hun onderlinge verhoudingen worden geregeld volgens de manier waarop jullie je indrukken op jezelf betrekken, namelijk in de vorm van werkwoorden. Jullie wereld is de grammatica van jullie taal. Wie zou dan echter nog willen geloven, nu dat eenmaal is uitgesproken, dat er buiten de mensentaal, waar zelfs talen met andere categorieën en mensen met andere wereldbeschouwingen bestaan, nog iets zelfstandigs bestaat!

Wereldbeschouwing! Dat is niets anders dan onze woordenschat; en onze woordenschat is ons geheugen; en omgekeerd. Dat “en omgekeerd,” treft men, op verschillende manieren uitgedrukt, vaak aan in het boek van Mauthner. Dat is niet verwonderlijk, omdat Mauthner begrepen heeft, dat al onze meningen slechts tautologieën zijn, maar dat deze gelijkstellingen echter ook voor onze woorden gelden, en dat er in feite — achter al die woorden plaatst Mauthner altijd een vraagteken en zijn pijnlijke lachje — geen gelijkheid, maar alleen gelijkenis bestaat. Wij zien dingen die op elkaar lijken: dat is het geheim van ons associëren en onze begripsvorming. En als wij iets ongelijksoortigs waarnemen, als ons geheugen dus ontspoord, verbreden wij een begrip of vormen wij, door een nieuwe metafoor of betekenisverandering, een nieuw begrip. En zo steeds verder. De wereld stroomt op ons toe; met de paar armzalige gaten van onze toevallige zintuigen nemen we op, wat we kunnen vatten, en plakken het aan onze oude woordvoorraad vast, omdat we niets anders hebben, waarmee we het vast kunnen houden. De wereld stroomt echter verder, en ook onze taal stroomt verder, alleen niet in dezelfde richting, maar volgens de toevalligheden van de taalgeschiedenis, waarvoor geen wetten op te stellen zijn.

Zo zit het dus: onze wereld is een voorstelling, die met zeer armzalige middelen, met onze paar

zintuigen, is vervaardigd. Die wereld, de natuur, in haar taalloosheid en onuitsprekelijkheid, is echter onmetelijk rijk in vergelijking met onze zogenaamde wereldbeschouwing, in vergelijking met waarover wij maar wat kletsen als kennis of taal van de natuur. Taal is echter slechts een beeld van dit beeld, omdat de hele taal door metaforen is ontstaan of zich door metaforen heeft ontwikkeld. Onze zintuigen delen ons alleen maar mee wat wij waarnemen en dus met het geheugen, dus met de taal kunnen begrijpen. Onze zenuwen weten van wat hen aangaat meer dan wij zenuwbezitters vermoeden, meer dan ons bovenbewustzijn weet en in woorden kan vatten. De wereld is zonder taal. "Taalloos wordt ook wie haar begrijpt." Homo non intelligendo fit omnia. De taal, het intellect, kan niet dienen om voor ons de wereld naderbij te brengen, om de wereld in onszelf te veranderen. Als taalloos stuk natuur verandert de mens zich echter in alles, omdat hij alles aanraakt. Hier begint de mystiek; en Mauthner houdt hier terecht op woorden te vormen. Als de mystiek wil spreken moet ze beseffen dat ze speels is, slechts fantasie, woordkunst, slechts beeld in beelden. Mauthner heeft echter geen tijd om te spelen; eerst moet met de ernst zo grondig afgerekend worden, dat we inzien dat onze wereldbeschouwingen, onze religies en onze wetenschappen verzinsels en spelletjes zijn. Ernst, strijd en masker moeten uit begrippen en woorden verwijderd worden. Achter Mauthners taalkritiek opent zich de deur naar nieuwe kunst en naar het spel van het leven, dat niet langer serieus wordt genomen en juist daarom gewijd zal zijn aan grote gevechten, grote en ongehoord verwerpelijke waagstukken en prachtige schoonheid.

* * *

Ik nodig thans uit tot dit spel, waarbij ik wil proberen om de wereld te ontdekken, die onmiskenbaar niet in de dingen daarbuiten zit, niet in de voorstellingen van onze zintuigen en niet in de woorden van onze taal, maar in de binnenste kern van ons meest verborgen wezen, in het individu, waarbij ik in de mijnschachten van mijn innerlijk zal afdalen om de paleolontische schatten van het universum in mijzelf op te graven. Als ik dus wil laten zien, dat het geestelijke in de mens een functie of verschijningsvorm is van het oneindige universum, als wij uit woorden, zoals individu, gemeenschap, mensheid, kunst en universum willen halen wat naar ons beste gevoel daarin als werkelijkheid zit, moet nogmaals gewezen worden op Berkeley, Kant en Schopenhauer, aan wie wij niet schuw of slim voorbij willen gaan. Geven wij toe, als ik van mijn subjectiviteit uitga, als ik mijn gevoel, dat mijn individualiteit een afzonderlijke eenheid is, voor een realiteit laat doorgaan, geef ik daarmee reddeloos alle andere realiteiten prijs. Dan worden ruimte en tijd mijn manier van voorstellen, dan zijn daarmee mijn hele lichamelijke, mijn hersenen en mijn zintuigen erbij betrokken en ben jij, lezer, pas echt ingesloten in een spookachtig hersenspindel, dat ik voor mijzelf als psyche heb gefabriceerd, dan is eveneens het hele verleden slechts een uiteenzetting van mijn eeuwig aanwezige bewustzijn, en wordt elke verduidelijking aangaande de ontwikkelingsgeschiedenis onmogelijk. Deze opvatting is nooit te weerleggen en geen enkele andere opvatting is bewijsbaar. Behalve dan het feit dat ook de veronderstelling, waarvan ik uitga, nooit te bewijzen is: mijn innerlijke gevoel dat ik een afzonderlijke eenheid ben kan namelijk onjuist zijn, en ik vind dat onjuist, omdat ik geen genoegen wil nemen met de verschrikkelijke vereenzaming. Ik moet echter weten wat ik daarmee doe: ik verlaat het unieke, dat mij van binnenuit zeker leek te zijn en drijf weg in het grote en wilde meer van postulaten en fantasieën. Ik zie af van de zekerheid van mijn Ik, zodat ik het leven aankan. Ik bouw voor mijzelf een nieuwe wereld, in het besef dat ik geen grond heb om op te bouwen, maar slechts een noodzaak. Een dergelijke dwang, die uitgeoefend wordt door het almachtige leven, heeft echter een bevrijdende, een juichen verwekkende kracht in zich: ik weet van nu af aan dat het mijn, een zelfgeschapen, wereld is, waarin ik kijk, waarin ik bezig ben. Om geen eenzaam weeënde en van godverlaten eenling te zijn, erken ik de wereld en geef daarmee mijn Ik prijs; maar alleen om mijzelf te ervaren als wereld, waarin ik ben opgegaan. Zoals een zelfmoordenaar zich in het water stort, stort ik mij loodrecht omlaag in de wereld, maar vindt daarin niet de dood, maar het leven. Het Ik doodt zich, zodat het wereld-Ik kan leven. En zo kan het in ieder geval niet de absolute, dat wil zeggen, de toch losgemaakte werkelijkheid zijn, die ik voor mijzelf schep, maar is het mijn eigen werkelijkheid, die in mij is geboren,

door mij is teweeggebracht, die in mij werkzaam is. In plaats van de abstractie, het dodende, ledigende en verlatende losscheuren, stellen wij de contractie, het samentrekken van al onze innerlijke krachten en de attractie, het naar binnen trekken van het universum in onze invloedssfeer. Dat zal goed doen, want de abstractie en het abstracte denken hebben hun eindpunt bereikt; Mauthner is de man met de moker, die dat in elkaar heeft geramd. Sinds Kant kan het abstracte denken nergens anders meer toe leiden, dan tot een poging tot doodslag op de levende wereld; nu richt het leven zich echter eindelijk op en doodt het dode begrip. Want ook het dode moet gedood worden. In plaats van een absolute opheldering van de wereld en de kwellende en vergeefse pogingen om er vat op te krijgen, komen er ideeën over de wereld, waarvan verschillende, elkaar aanvullend, naast elkaar kunnen blijven lopen; ideeën waarvan we weten dat het niet de wereld "op zich" is, maar de wereld voor ons: een benadering van gene zijde van ons Ik met behulp van ons Ik-gevoel; een naar buiten reiken naar het gebied van het bovenzinnelijke, met behulp van onze zintuigen; een poging de wereld te begrijpen met behulp van de hele rijkdom van ons leven, met onze hartstochten en met onze grootste stilte. Bij onze pogingen om de wereld te voelen en te begrijpen, zijn we ten slotte moe en bescheiden geworden; in plaats van haar in te lijven, hebben wij haar ontlijft en haar met veel complimenten het appartement binnengeleid van onze associaties en algemene begrippen. Aan de ingang van deze afzonderlijke ongestuvige vertrekken, die wij zorgvuldig gescheiden hebben van de gerieflijke ruimten van onze genotvolle beschouwingen en luisterrijk versierde levensdriften, zou de waarschuwende notitie: nr. 0, kunnen staan. We moeten nu een andere weg inslaan: we moeten de wereld door ons heen laten gaan, een toestand van bereidwilligheid scheppen, die in ons ontdekken, we moeten de wereld ervaren en ons door haar laten begrijpen en grijpen. Tot nu toe viel alles uiteen in een armzalig en pover actief Ik en een onbenaderbare, starre, levenloos passieve wereld. Wij moeten nu het medium van de wereld vormen, actief en passief tegelijk. Tot nu toe hebben wij er genoeg mee genomen om de wereld in de menselijke geest, of liever gezegd, in de geest van de hersenen te veranderen; wij moeten ons zelf nu veranderen in de wereldgeest.

* * *

Dat kunnen we. Een oude meester, de grote ketter en mysticus Eckehart, heeft terecht gezegd, dat wij, als wij in staat zijn om een klein bloempje helemaal, zoals het in wezen is, te begrijpen, daarmee de hele wereld hebben begrepen. Hij heeft er echter zelf op gewezen dat wij nooit een dergelijke kennis kunnen bereiken van buitenaf, met behulp van onze zintuigen, die bij ons buiten aan het lijf hangen. "God is te allen tijde bereid, maar wij zijn zeer onbereidwillig; God is binnen, maar wij zijn buiten; God is ons nabij, wij zijn hem verre; God is thuis, maar wij zijn in den vreemde." En hij wijst ons ook de weg, maar men moet wel de taal van zijn godsbeelden verstaan. Hij verhaalt ons over zuster Kathrei, de extatische non, hoe zij jubelend haar meester tegemoet huppelt: "Meester, verheug u met mij, ik ben God geworden!" Zij was alles vergeten wat ooit een naam droeg en was ver uit zichzelf en alle verschillende dingen weggehaald. En toen ze weer tot zichzelf kwam, stamelde ze eerst: "Wat ik gevonden heb, kan niemand in woorden uitdrukken." Toen ze echter eindelijk weer kon spreken, verkondigde ze: "Ik ben waar ik was, voordat ik iemand werd; daar is alleen God en God....U moet weten dat alles wat men in woorden vat en de mensen in beelden voorlegt, niets anders is dan een middel om hen tot God te verlokken. Weet dat in God niets dan God is; weet dat geen enkele ziel in God op kan gaan, voordat zij niet evenveel God wordt, als ze God was, voordat ze iemand werd....U moet weten dat iemand die genoeg neemt met wat men in woorden kan vatten: God is een woord, hemelrijk is een woord; wie niet verder wil komen met de krachten der ziel, met kennis en liefde, moet terecht een ongelovige genoemd moet worden...De ziel is naakt en van alle naamdragende dingen ontbloot....Weet dat, zolang de goede mens op aarde leeft, zijn ziel voortgaat in de eeuwigheid. Daarom hebben goede mensen het leven lief."

De weg die wij moeten gaan om tot gemeenschap met de wereld te komen, leidt niet naar buiten,

maar naar binnen. Wij moeten eindelijk weer beseffen dat wij niet alleen stukken van de wereld waarnemen, maar dat wij zelf een stuk wereld zijn. Wie de bloem helemaal kan begrijpen, heeft de wereld begrepen. Welnu, laten wij geheel in onszelf terugkeren, dan hebben wij het universum in levenden lijve gevonden.

* * *

Wij moeten goed beseffen dat voor ons, voor zover ons eigen innerlijke wezen voor ons een realiteit is, alle onderscheiden materie inderdaad een spookbeeld is, dat onze ogen, onze tastzin en de ruimtelijke voorstelling die onze hersenen vormen, het idee geven van een buitenwereld (figuurlijk gesproken; want die drie zijn immers ook materie!), dat er voor ons innerlijke gevoel alleen een gedifferentieerde psyche bestaat, maar dat wij die echter als eisend moeten opvatten, voor zover wij niet ons schrale, lachwekkende Ik als het enig wezenlijke willen zien. We moeten echter niet vergeten dat het aanvaarden van de wereld een postulaat van ons denken is, dat als dienaar van ons leven optreedt en dat de bezielde wereld een analoge conclusie van datzelfde denken is. Dat moeten we niet vergeten, zodat een onvermijdelijke geestesgesteldheid voor ons geen dogma of zogenaamde wetenschap wordt. Verder moeten we niet vergeten dat de "bezieling van de wereld" helemaal geen bewijs levert voor de wereldmoraal of voor een moraal, die uit een wereldprincipe afgeleid zou kunnen worden. Voor een ethisch dogma of een zogenaamde wetenschappelijke fundering van de moraal is onze wijsheid allesbehalve voldoende. En verder moeten we beseffen — we weten nu immers wat beseffen betekent: ter wille van een onvermijdelijke geestesgesteldheid iets bevredigends bij elkaar dromen —, dat verleden, heden en toekomst en tevens hier en daar, slechts een unieke eeuwige stroom vormen, die van het oneindige naar het oneindige stroomt. Voor deze wereld, die voor ons noodzakelijk en daarom waar is, bestaat dus geen oorzaak, die aan het ene eind aanwezig is geweest en geen werking, die aan het andere eind aanwezig is: zulke veronderstellingen bestaan slechts op het gebied van afzonderlijke lichamen, maar niet in onze deinende vloed van zielenkrachten. Het zou te ver voeren om hier te laten zien, dat men ook er in de zuivere mechanica van vaste lichamen langzamerhand achtergekomen is, dat er geen afzonderlijke lichamen, geen werking op afstand bestaat. Het beeld van vloeien en golfbeweging is ook algemeen bekend in het lichamelijke (het is vanzelfsprekend dat het daaraan is ontleend). De molecuulair- en ethertheorie valt daaronder, al kan men die als de hypothetische introductie van een hulpbegrip of uitvlucht opvatten. Er moet trouwens op gewezen worden dat niet ontkend kan worden, dat de wereld ook materialistisch verklaard kan worden, dat er zelfs oneindig veel benaderingspogingen en gelijkenissen, oneindig veel wereldbeschouwingen, of zoals Spinoza nog geloviger zegt, oneindig veel attributen van God bestaan. Alleen moet men dan alles materieel opvatten en geheel afzien van het psychische; want van een vermenging van beide gebieden kan geen sprake zijn, omdat men nooit het ontstaan van het psychische uit de materie begrijpelijk kan maken. Dat heeft Spinoza al geweten. Wij weten echter pas sinds Locke, Berkeley en Kant, dat omgekeerd in ieder geval de materie geheel door de psyche uitgedrukt kan worden, óf als voorspiegeling van mijn individuele ziel, wat hierboven afgewezen werd, óf figuurlijk, wat hier aangenomen wordt. Deze buitengewone voorsprong heeft de geestelijke opvatting van de wereld voor op de materialistische. Anderzijds hebben wij weer dringend behoefte aan onderzoek van het materiële, zodat de beeldspraak kan gedijen. Wat zou ons kletsen over de wereldziel namelijk armzalig zijn, als wij niet steeds nieuwe informatie van onze zintuigen zouden krijgen, die wij psychisch in een ander daglicht kunnen stellen. Het huwelijk tussen ons en de wereld is een ingewikkelde en moeizame verhouding; maar omdat wij, ter wille van allerlei verheugends, niet tot een scheiding kunnen besluiten, doen wij er goed aan om ons daar opgewekt en met een vrolijk gezicht in te schikken; de onverkwikkelijke periode van schelden en vloeken, die men pessimisme noemt, was niet al te verheffend.

Wij zeggen dus: wat werkt, is aanwezig; wat werkt, duwt en drukt; wat werkt, oefent macht uit; wat macht uitoefent, is waar het is, is levend. Volgens deze opvatting is het onvoorstelbaar dat iets, dat al

lang dood is, nog werkzaam, dat wil zeggen, actief zou zijn. Iedere oorzaak is iets levends, anders zou het geen oorzaak zijn. Er bestaan geen dode natuurwetten; er bestaat geen scheiding tussen oorzaak en gevolg: die moeten beiden aan elkaar grenzen; oorzaak-gevolg is een stromen van het ene naar het andere; en als het, misschien een fractie verrijkte andere, weer naar het ene terugstroomt en zo een eeuwig heen en weer stromen ontstaat, ontstaat daar dus uit wat men wisselwerking noemt; want zoiets bestaat, zelfs als de stijfkoppen daar niets van willen weten. De materie is star en stijf; geen wonder dat de materialisten dat ook zijn. Dat heen en weer van het eeuwig levende, waarin niets afgescheidends meer bestaat, omdat er geen plaats meer is voor dood en afgescheidenheid, is de macrokosmos, waarover Goethes Faust, toen hij daar een teken van ontwaarde, de jubelkreet verhief:

Ben ik een God? Het wordt mij zo helder!

Ik zie in deze zuivere trekken

Liggend voor mijn ziel, de werkende natuur

De werkende natuur — de natura naturans van Goethe's meester Spinoza, die dat van de middeleeuwse mystici en Realisten heeft overgenomen.

Steeds weer stuiten wij op de aanwijzing dat men God kan worden, dat men, in plaats van de wereld te aanvaarden, zelf de wereld kan worden of zijn. Het is misschien de diepzinnigste andere uitleg van de Christuslegende en misschien ook de diepste betekenis van wat Jezus zelf heeft geleerd, als Meester Eckehart de God, die tegelijkertijd mensenkind is, tot ons laat zeggen: "Ik ben voor jullie mens geweest; als jullie voor mij geen goden zijn, doen jullie mij onrecht aan." Laten we bekijken hoe wij goden moeten worden, hoe wij de wereld in onszelf kunnen vinden.

* * *

De middeleeuwse Realisten zijn al vermeld. Ze heetten Realisten omdat zij de algemene begrippen (universalia), de laatste en ijdelste abstracte begrippen en de soortnamen, tot werkelijkheden verklaarden. Omdat zij meestal vasthielden aan artefacten, aan voortbrengsels van mensenhanden en mensenhoofden, zoals kookpan, deugd, God en onsterfelijkheid, hadden hun tegenstanders, de Nominalisten, weinig moeite met hen, hoe moeizaam die oppervlakkige en scherpzinnige mensen ook in hun diepzinnige en bezeten tijd doordrongen: ze stelden dat deze begrippen geen realiteiten, maar alleen maar woorden waren.

De Nominalisten hebben een noodzakelijke zuiveringsactie volbracht; ze beroofden de hersenspinsels van hun kwaliteit en heiligheid. De laatste grote Nominalist was Max Stirner, die met een uiterst radicale grondigheid de taak op zich nam om het spook van de abstracties uit de breinen te bezemen. De essentie van zijn leer wordt bij benadering omvat door de woorden, die hij niet precies zo heeft uitgesproken: "Het godsbegrip moet vernietigd worden. De aartsvijand is echter niet God, maar het begrip God." Hij heeft ontdekt dat alle daadwerkelijke onderdrukking uiteindelijk wordt uitgeoefend door begrippen en ideeën, die geëerbiedigd en als heilig worden beschouwd. Met onverschrokken, krachtige en zekere hand heeft hij begrippen zoals God, heiligheid, moraal, staat, maatschappij en liefde uiteengerafeld en schaterlachend hun loosheid aangetoond. Abstracties waren volgens zijn schitterende beschrijving opgeblazen futiliteiten en verzamelnamen slechts de uitdrukking voor een optelling van individuen. De laatste Nominalist plaatste het afzonderlijke wezen, het individu, als realiteit op Gods leeggeraakte stoel, die van nu af aan door de Unieke Mens en zijn eigendom werd ingenomen. Dat was Stirners obsessie.

Op ons ligt nu de tegenovergestelde en daarom prachtige taak, om de nietigheid van het concrete,

van het afzonderlijke individu, aan te duiden en te laten zien welke diepzinnige waarheid de leer van de Realisten bevat. De omwegen die eeuwenlang gemaakt zijn, waren niet overbodig, maar nu is het tijd geworden voor het inzicht, dat er helemaal geen individu, maar alleen saamhorigheden en gemeenschappen bestaan. Het is niet waar dat verzamelnamen alleen maar totalen van individuen betekenen; het is veeleer omgekeerd, namelijk dat individuen slechts verschijningsvormen en doorgangspunten, elektrische vonken van iets groots en geheels zijn. Een andere vraag is echter of de overgeleverde soortnamen in hun gemakzuchtige sjabloonachtigheid ook maar enigszins een passende uitdrukking vormen voor de totalen, waarvan de individuen momentopnamen zijn. We moeten bedenken, dat er voor ons geen voorbije oorzaken en geen dode natuurwetten, geen transcendente principes meer bestaan. Wij kennen slechts een meer immanent leven, aanwezige machtsuitoefening. Als dus de vertegenwoordiger van de starre mens, de wetenschapsmens van tegenwoordig, tegen ons zegt: op grond van de erfelijkheid is het pasgeboren individu zoals het is gevormd, dan antwoorden wij hem: Waar is die erfelijkheid dan? In de hemel of in het voorbije? Zou de dode, stalen en onaantastbare wet van de erfelijkheid dus de vader, of zoiets als de peetoom, zijn van een afzonderlijk levend wezen? Nee, er bestaat noch een abstracte erfelijkheid, noch een concreet individu. Erfelijkheid is een beladen en obsoleet woord voor iets heel levends en tegenwoordigs. Individu is iets stars en absoluuts, een uitdrukking voor iets zeer beweeglijks en verbondens. Bij erfelijkheid gaat het om een zeer reële en steeds aanwezige kracht, die uitgeoefend wordt om de wereld der voorouders in nieuwe vormen en gedaanten verder te laten leven. Het individu is het opflitsen van de zielenstroom, die men naar gelang het mensengeslacht, kunst of universum noemt. Betreden wij de wereld van buitenaf, dan zien en voelen, ruiken, horen en proeven wij individuen. Keren we echter in onszelf in, dan kunnen wij er uiteindelijk in slagen om boven het autonome individuele gevoel uit te stijgen: wat we zijn, zijn onze voorouders in ons, die in ons werkzaam, actief en levend zijn, die met ons tegen de buitenwereld aanschuren en aanlopen, die vanuit ons en samen met ons in onze nakomelingen meelopen. Het is een enorme keten, die vanaf het oneindige komt en tot in het oneindige reikt, hoewel er ook afzonderlijke schakeltjes zijn, die afscheuren en omslachtige veranderingen ondergaan. Want ook onze daden, wat wij doen zolang we leven, zijn delen, die ons met het Al verbinden, ook ons lijk is een brug, waarover wij ons verder in de wereld begeven. Zoals Clemens Brentano zegt: "Het leven is niets anders dan de eeuwigheid, die wij ons toe-eigenen, doordat wij daar een stukje van opvangen met daarachter de dood die ons voorgehouden wordt." De uitspraak: "Al wat leeft, sterft," is een betrekkelijke, maar onbeduidende en nietszeggende waarheid; daar stellen wij de zin tegenover: "Al wat leeft, leeft voor alles en iedereen." Wij hebben gezien dat materie en lichamelijke slechts zeer ongeschikte en al bijna verouderde uitdrukkingen zijn, voor het oneindig gedifferentieerde stromen van de ziel, dat men wereld noemt. Omdat deze opvatting echter nog pas in een primitief beginstadium verkeert en wij daarvoor nog nauwelijks over woorden beschikken, rest ons niets anders dan die oude uitdrukkingen onder voorbehoud verder te gebruiken. Dat kan ook niet veel kwaad, omdat immers al onze uiteenzettingen slechts figuurlijke benaderingspogingen zijn, omdat ze steeds onder voorbehoud zijn gegeven, omdat wij meerdere parallelle, elkaar aanvullende wereldbeschouwingen paraat moeten hebben om onze wereld te scheppen. Wij moeten ons inzicht dus eens van die lichamelijke kant bekijken en duidelijk beseffen dat er voor ons niets onmiskenbaarder kan zijn dan de opvatting, volgens welke de afzonderlijke mens, het individu, in een onlosmakelijke, lichamelijke samenhang verkeert met de vroegere mensheid. Bij de geboorte scheurt de navelstreng, die het kind met de moeder verbindt, weliswaar in tweeën, maar de onzichtbare keten, waarmee het lichaam van de mens aan zijn voorouders vastzit, is duurzamer. Wat is erfelijkheid anders dan de ene keer een bijna griezelige, en dan weer vertrouwde en innig bekende macht, die de voorouderwereld zowel op mijn lichamelijke als op mijn geest uitoefent, een onontkoombare heerschappij? Wat is macht en heerschappij dan anders dan heden en gemeenschap? Als wij mensen een gladde huid zonder kroeshaar, een niet vooruitspringende kin en een rechte gang hebben, is dat een gevolg van erfelijkheid, dat wil zeggen heerschappij, die tegenwoordig nog steeds, na zeer langdurige tijdperken, wordt uitgeoefend door de eerste, uit het apenstadium voortgekomen mensen, of anders gezegd: omdat die eerste mensen in

ons werkzaam zijn, leven zij in zoverre nog steeds in ons en vinden wij hen in ons, doordat wij ons zelf ervaren. Men moet toch eindelijk inzien dat elke werking aanwezigheid vereist en dat er geen voorbije, maar alleen actieve oorzaken bestaan. Of als men wil afzien van het kwalijke woord oorzaak, kan men natuurlijk zeggen: de oorzaak is dood, leve de actieve werkzaamheid! En zo kan met de uitspraak van Schopenhauer, waarin hij zegt dat de hele werkelijkheid werkzaamheid is, gewoon omkeren en zeggen: elke werkzaamheid is werkelijk, de grote gemeenschappen en samenhangen zijn werkelijk, en wat werkelijk is — dat was al bekend in het Zwaabse dialect — is ook aanwezig en spontaan. Wij zijn momenten van de eeuwig levende vooroudergemeenschap. De eeuwig levende — en het kan alleen maar goed zijn om er bij deze gelegenheid op te wijzen dat de eeuwigheid ook een verloop in de tijd kent. Ik zou heel bang zijn dat wij, als wij proberen om de absolute tijdloosheid tot stand te brengen, het verloop van de tijd op te heffen en verleden, heden en toekomst als een soort blijvende gelijktijdigheid te verdedigen — de taal laat ons hier in de steek — dat wij dan voor onszelf gewoon het beeld vervaardigen van de oneindige ruimte. Wij kunnen de tijd ruimtelijk en de ruimte in tijd uitdrukken, de tijd door de ruimte of de ruimte door de tijd laten verslinden; maar beiden overwinnen, lukt ook met de sterkste concentratie en meditatie niet. Al het ruimtelijke in tijd uitdrukken, is misschien een van de belangrijkste opgaven van de toekomstige mens. Want onze hele taal is kwantitatieve, ruimtelijke taal, kwalitatieve visuele taal — boom, mens en zoogdier, al die begrippen en helemaal de feitelijkheden, zijn gebaseerd op visuele waarneming — en het zou goed zijn om een keer de hele wereld met behulp van het gehoor in het verloop van de tijd te vernemen en uit te spreken. Muziek is misschien slechts een primitief begin van deze nieuwe taal. Daarover later.

Die grote gemeenschappen van erfgenamen bestaan echt, want de voorouders zijn nu nog steeds werkzaam en moeten dus levend zijn. Onze menselijke en dierlijke voorouders — om eerst maar over hen te spreken — zijn al lang helemaal uitgestorven en spoorloos verdwenen; in de door en door omwoelde aarde heeft men slechts armzalige resten aangetroffen. In onszelf leven echter deze paleontologische relictten, deze gestorven en uitgestorven dieren, nog in levenden lijve verder. Er is alleen het tweede gezicht voor nodig om ze te ontwaren. Wij zijn het deel dat van hen is overgebleven, en onze kinderen zijn evengoed hun kinderen als onze kinderen. De individuele lichamen, die van den beginne op aarde hebben geleefd, zijn niet louter een som van afzonderlijke individuen, maar allemaal samen vormen zij een grote, volstrekt reële gemeenschap van lichamen, een organisme. Een organisme, dat steeds verandert en zich eeuwig in nieuwe individuele gedaanten manifesteert. Evenmin als ons bovenbewustzijn iets afweet van het machtige en werkelijke psychische leven van ons zogenaamde onbewuste, namelijk het voor het bovenbewustzijn onbekende drift-, reflex- en lichamelijke automatische leven, weten wij doorgaans iets af van het leven en de grote heerschappij van onze voorouders binnenin ons. En toch moet het voor ons onomstotelijk vaststaan, ook dat is namelijk een vereiste, want als wij dat niet erkennen worden voor ons leven en wereld spookachtig — alle materie, alles wat buiten waargenomen wordt is een spook — dat alles wat bestaat op zich bestaat, dat wil zeggen bewust bestaat. Est, ergo cogitat — zo luidt onze Cartesiaanse stelling. Daarom is de mensheid voor ons geen abstract, dood begrip; de mensheid is het werkelijke, het levende; de afzonderlijke mensen zijn daarmee haar bewustzijn, de opduikende veranderbare en weer ondergaande, dat wil zeggen opnieuw veranderende schaduwbeelden, waardoor de mensheid zichtbaar wordt. De mensheid, of beter gezegd, — dat zullen we nog zien — het universum is het Platoonse idee, het ens realissimum van de Scholastici. Zoals een boom, als hij in onvruchtbare grond staat, een tak in de vruchtbare bodem laat zakken, de oude boom dan afsterft en vergaat en de scheut gedijt en een nieuwe boom wordt, zo sterft ook de mens en sterft ook niet; in zijn kinderen, in zijn werken, leeft hij zelf verder, veranderd en met de krachten van andere mensen verenigd.

* * *

Men zou kunnen zeggen: laten we maar eerst dat lichamen buiten beschouwing laten en ons op het geestelijke richten. Ik zou dat echter meteen willen afwijzen: nee, nee, dat gaat niet. Iemand die

psychisch in zichzelf slechts het geestelijke ontdekt, gelooft dat het eigen lichamelijke slechts uiterlijk, zintuiglijk waarneembaar is; hij heeft zijn natuurlijke gevoel door schoolse dogma's laten bederven. Van binnenuit zijn lichaam en geest helemaal niet te scheiden; beiden zijn manifestaties van de ziel. Maar laten we eens op die kunstmatige afscheiding ingaan en het bezwaar serieus nemen. Men zegt dus: de macht van erfelijkheid en soortgeest in het individu worden hoogstens gevormd door zeden en zedelijkheid, kuddegeest en dergelijke; en voor de rest is het individu iets dat op zichzelf staat, iets dat bijzonder en scherp afgegrensd is. Maar het tegendeel is waar. Het kan nog twijfelachtig zijn, hoever zeden en traditie van voorafgaande geslachten al in het gebied van het overgeërfde zijn overgegaan; voor het grootste gedeelte werken ze echter van buitenaf op ons in, als een wezensvreemde erfelijke kracht, als milieu en toevallig contact met de autoriteit. Het individu is echter iets, dat door Gods genade en door geboorte is bepaald, het is de kracht van de erfelijkheid, die wij zelf zijn, het is het karakter, dat slechts van buitenaf genuanceerd en rechtgetrokken kan worden. Hoe steviger een individu op zichzelf staat, hoe dieper het zich in zichzelf terugtrekt, hoe meer het zich onttrekt aan de invloeden van de omgeving, des te meer ervaart het zich als samenvallend met de wereld van het verleden, met wat het van huis uit is. Wat de mens van huis uit is, wat zijn innigste en meest verborgen, zijn onaantastbaarste eigendom is, is de grote gemeenschap van de levenden in hem, zijn zijn afkomst en bloedbanden. Bloed is dikker dan water; de gemeenschap, zoals het individu die aantreft, is machtiger, edeler en eeuwen ouder dan de povere invloed van staat en maatschappij. Ons allerindividueelste is ons alleralgemeenste. Hoe dieper ik in mij zelf terugkeer, hoe meer ik deel krijg aan de wereld.

Beschik ik echter over organen, om die terugkeer naar mijn diepste innerlijk, om dit vinden van mijzelf te kunnen bewerkstelligen? Kan dit vinden iets anders zijn dan het innerlijke gevoel, en is dat innerlijke gevoel, dat ik van mijzelf heb, dat innerlijke zintuig, in tegenstelling tot de heldere en duidelijke indrukken die de zintuigen mij van buitenaf verschaffen, niet slechts een dof en onbestemd algemeen gevoel? Zou de gemeenschappelijkheid die ik verkondig, misschien slechts dit vormeloze, vervloeiende algemene gevoel zijn, waarmee niets te beginnen valt?

We moeten niet zo trots zijn op de helderheid van onze zintuiglijke indrukken en niet vergeten, dat we de gemeenschappelijke wereld, die ik bedoel, niet waarnemen, maar willen zijn en leven. De duidelijkheid en zekerheid van onze waarnemingen komt juist door de toestand van afzondering en begrenzing, van individualisering, waarin wij de stroom van de buitenwereld moeten verplaatsen, om die dan via omwegen te pakken te krijgen.

En evenzo, schijnt het, heeft de wereld ons moeten afzonderen en individuen van ons moeten maken, om in ons op te kunnen flitsen en te verschijnen, zij het dat wij in deze afzondering en in de diepste inkeer tot onszelf, de wereld lichamenlijk en psychisch in onszelf ontdekken en bespeuren. Omdat de wereld in stukken uiteen is gevallen en van zichzelf verschillend en gescheiden is, moeten wij vluchten in de mystieke afgescheidenheid, om met haar één te kunnen worden.

Als wij iets, dat wij zijn vergeten, weer in ons bovenbewustzijn boven willen laten komen, moeten wij ons bezinnen. Wij beschikken daarvoor over een psychisch instrument, dat wij geheugen noemen. Dat geheugen dient echter alleen maar voor het weinige en oppervlakkige, dat wij in ons individuele leven hebben verworven. Want dat zuiver "individuele" is het oppervlakkigste, nieuwste en vluchtigste, terwijl het in de echte betekenis het individuele, het diepste, oudste en onvergankelijke is: de dwangmatige driften, die uit het individu opborrelen. Meester Eckehart zegt dat God niet één is met de afzonderlijke mens, maar met de mensheid, en die mensheid, dat waardevolle aan de mens, is wat alle mensen gemeen hebben. Voor hem is het verhevene en uitverkorene, wat allen gemeen hebben, wat hij de natuur van alle mensen noemt. Men mag het alleen niet opvatten op de manier, dat men de toevallig en autoritair tot stand gekomen overeenkomsten aan de oppervlakte van de medemensenkudden, als moraal op een voetstuk plaatst. Niet dat eeuwig onverschillige, oppervlakkige en kleinburgerlijke is de door hem bedoelde natuur van alle mensen, maar het eeuwige

erfdeel, het goddelijke, de overeenstemming en gemeenschap, die tot stand komt, als iedereen zijn meest eigen en beste uniekheid ontdekt en uitwerkt. Want juist deze, in de diepte van de afgrond wortelende, individualiteit — is de gemeenschap, de mensheid en het goddelijke. En pas als afzonderlijke individuen zichzelf herschappen hebben tot een gemeenschap, zijn ze rijp voor nieuwe gemeenschappen van op één lijn liggende individuen, voor gemeenschappen van mensen, die de moed en noodzaak ervaren hebben, om zich van de oppervlakkige brij af te zonderen.

Deze, in zichzelf verzonken en van binnenuit herboren, individuen hebben echter dus geen herinnering aan de wereld der voorouders en de gemeenschap. Zij zijn zelf deze gemeenschap, zij nemen die niet als iets uiterlijks waar, zij hebben geen herinnering, omdat herinneren een tekortkoming is. Wij herinneren ons wat geweest is en zijn ons bewust van de anderen; zouden wij dat niet hebben, maar datgene dat meer dan denken, dat niet-denken is, en dat meer dan weten, dat niet-weten is, dan zou wat geweest is de levende tijd zijn, die de eeuwigheid is en dat andere, het ons eigene, dat het Al en het Ene is. Wat ons betreft zijn wij als volgt: wij kennen onszelf niet, wij zijn wij. Geen enkele taal zegt: ik ben van mij (daartegenover staat: se mourir, zichzelf [in de dood] verliezen), omdat wij nooit ons eigen object zijn. Maar buiten en voorbij het heden hebben wij objecten; dat ligt dus niet in de eerste plaats aan de taal, maar veel meer aan de zintuigen en de ruimtelijke herinnering. Zouden de dingen, buiten de kennis om, bij ons binnen zijn gekomen, dat zouden we ze niet als lijdend voorwerp hebben, maar dan zouden wij hen zijn — niet als onderwerp, maar als het onbenoemde. Namen gebruiken wij immers alleen maar in vergelijking met wat wij moeten benoemen. Wij zijn de mensheid met heel ons menselijke leven, wij zijn de dierenwereld met heel onze dierlijke bronst, die ouder en daarom individueler is dan het louter menselijke, waaraan nog het oppervlakkige kleeft. Menselijk is ons denken in begrippen en ons geheugen, algemener en tegelijkertijd individueler is ons hartstochtelijke schouwen en getuigen, ons gevoel en al die vormen van onderbewustzijn en lichamelijk-psychisch ervaren. En nog meer gemeenschap, nog algemener, nog goddelijker, nog individueler zijn wij, voor zover we meer zijn dan mens en dier, voor zover wij zelf het zogenaamd anorganische, het oneindige en het universum, ingelijfd hebben. Alleen het oneindige Al, de naturende natuur, de God der mystici, kan op de manier van Berkeley en Fichte Ik tegen zichzelf zeggen. Berkeley heeft het ook, in zijn beste momenten, toen zijn common sense en theologie hem zijn vrijheid gaven, niet anders bedoeld. Hij stamde niet alleen af van Locke, maar ook van mystici zoals Dionysius en Pico della Mirandola. Ik ben de oorzaak van mijzelf, omdat ik de wereld ben. Ik ben de wereld, omdat ik helemaal ik ben. De loop van de ontwikkelingsstroom komt voort uit de bron, die in de eeuwigheid is ontsprongen; die keten is nergens afgescheurd, alleen kan die stroom natuurlijk niet terugvloeien, en het oppervlakkige denken van onze menselijke hersenen kan niet teruggrijpen naar het fundament, waarop het ontstaan is, kan niet uiterlijk de bron waarnemen, niet als object zien, die in zijn diepste zelf, in het eeuwige heden stroomt, die het zelf als deel van het levende is. Tijd is datgene wat altijd naar voren vliegt; slechts door de omweg en arglist van de ruimte hebben wij een terugwaarts leven: herinneringsbeelden, geheugen. Hogere dieren zijn dieren die niet rechtlijnig en redeloos voorwaarts leven, vanuit het vergetene naar het nooit bestane, die niet eenmalig zijn maar veelvuldig; die met neus of oog de plekken en ruimten van het vroegere ervaren herkennen. Zo heeft dus de mens zijn *locos communes* en wordt daardoor bezeten; het zijn de plaatsen waar de begrippen van zijn herinneringen zetelen, waarmee hij zijn leven aan het lijntje houdt, aan de snoeren en banden van zijn morele principes en voornemens (alle voornemens ontstaan uit terugblikken) en in het breiwerk van zijn kennisprincipes en wetenschappen. De tijd en derhalve wereld en leven, is niet een stilstaan op één punt (een punt is een plek), van waaruit men terug en vooruit kijkt, — terug is de oorzaak, vooruit de werking, — naar een schietend geschoten zijn. Het is de ruimte die voor ons de tijd gespleten heeft, die ons verbannen heeft naar verleden en toekomst en daardoor naar het niets van het ongrijpbare en maar al te standvastige heden; de ruimte heeft ons bewustzijn en herinnering geschonken. Niet alleen het teruggaan, maar ook het vooruitgaan van de tijd is een vervalsing van de ruimte; leefde de tijd maar in ons, als wat ze is: zonder de bedrieglijke beelden van het door de ruimte ontstane bewustzijn, dat van ons een punt, een ding en

niets maakt, dan zouden wij geen eeuwigheid áchter ons en geen eeuwigheid vóór ons opmerken, maar alleen de eeuwigheid ín ons. Of nog beter: omdat “in ons” ook nog te zeer een, uit de vervalsing van de ruimte afkomstig, symbool is: dan zouden wij onszelf alleen maar als eeuwigheid ervaren, dan zouden wij de eeuwigen zijn, dan zou ik alleen maar wereld, alleen maar tijd zijn, dan zou ik iets zijn. Dan zou er geen wegstromen en voortgaan meer bestaan, geen achterlaten en creperen: dat zijn allemaal slechts woorden van de tegenstelling met het zogenaamde blijvende, met de ruimtelijke dingen: tijd en wereld zouden dan de eeuwige rust van het eeuwig nieuwe zijn. Rust zonder ruimte, bestendigheid zonder materie, blijven zonder blijven, ik en toch wereld. Ook dat zijn allemaal ruimtelijke woorden, omdat er geen andere zijn; men zal ze echter alleen maar een andere betekenis moeten geven. Het gaat er hier natuurlijk niet om, dat wij een ander soort dieren (want wij zijn dieren) of planten moeten worden, of blind en stom (zoals iemand werkelijk uit mijn woorden wilde opmaken, dat ik het gezichtsvermogen zou haten): maar dat wij mensen zijn, op de manier waarop dieren dieren zijn en zoals de roos roos is: dat wij onze hele kennis verteren en verbranden, zoals wij dat met vlees, groenten en lucht doen; dat we de ruimtelijke dingen van onze taalkennis inslikken en in de stofwisseling van onze geestelijke verandering stoppen. Daarvoor is het nodig dat wij alles wat wij waarnemen eindelijk hebben waargenomen, dat onze kennis eindelijk een echt zien is geworden, die wij par coeur hebben, en dat we zijn, wat we uiterlijk weten, dat we opeenhoppers zijn, die zich voeden met het verleden en het waargenomen universum. Het zien moet voor ons nu eenmaal niet het laatste en bereikte zijn, maar het eerste en een mogelijkheid om te schitteren. De wereld wil worden: als wij onze geest en daarmee ons bestaan anders opvatten, zijn we nog steeds geen dieren, die wij kennelijk wel van nature zijn. De wereld wordt ook in wat wij palm, kristal, tijger of microbe noemen; maar ze wil mens worden; ze wil alles worden. Hoe die andere wezens de wereld worden, weten wij niet anders dan op de manier waarop onze zintuigen dat zien; zij wil echter nou net — en juist daarom zijn wij menselijke en geen andere dieren — dat wij niet hier de zijnden en daar de wetenden zijn; maar dat we de wereld begrijpen, zoals wij de vrouw begrijpen, of liever: zoals wij, man en vrouw, elkaar als kind en als eeuwig nieuw-zijn begrijpen, dat wil zeggen, veranderen; dat ons begrijpen een worden, voortbrengen, ondergaan en groeien is, een rusten in het nieuwe; dat wij geen geest hebben, maar geest zijn; dat de wereld in ons geest is; niet dat wij dat zo opvatten, maar wij dat zo zijn. Juist in het diepste en prachtigste, ontwaren wij wat de menselijke geest kan voortbrengen, de stem der eeuwigheid: muziek is andermaal de wereld, heeft Schopenhauer zo prachtig gezegd. Deze oneindigheid vinden wij in onszelf, als wij oneindig, als wij helemaal onszelf worden en wij ons diepste fundament uit onszelf omhooghalen. En er bestaat nog een weg naar dat gevoel van oneindigheid — die heb ik net genoemd — en dat is de heerlijkste van allemaal, die kennen we ook allemaal, voor zover velen niet aangevreten zijn door de uiterste verdorvenheid en egoïstisch makende oppervlakkigheid van de toevallige gemeenschap: de liefde. Liefde is is zo’n hemels, zo’n universeel en wereldomspannend gevoel, een gevoel dat ons totaal verandert en naar de sterren omhoog heft, omdat het niets anders is dan de band, die de kinderjaren verbindt met de voorouders, ons en onze hevig verlangde kinderen met het universum. Er schuilt een diepe zin in het feit dat de benaming voor het gevoel van gemeenschap, dat ons met de mensheid verbindt — liefde, mensenliefde — hetzelfde is, als het gevoel van geslachtelijke liefde, dat ons aan de toekomstige geslachten koppelt. Wee de onzalige, bij wie niet zijn hele wezen siddert onder de liefde, voor wie de bevrediging bij het verwekken van de mens niet meer is dan een gevoel van huid en spanning! Het is het diepste en vurigste besef van de wereld, het beste dat ons ten deel valt, als de man zich bewust is van de vrouw, als de wereld in een nieuwe gedaante opflitst en die bliksemschicht door twee mensen heentrekt.

II. De Wereld als Tijd

Bij het tweede deel van de taalkritiek (Bijdragen tot een een Kritiek der Taal, tweede deel, 1912)

1.

De daden van de vernietigers van het denken onderscheiden zich van de projectielen van gewone kanonnières doordat er, als zij hun bommen in de gelederen van de vijanden en vakgeleerden geslingerd hebben, aanvankelijk geen kabaal ontstaat, maar een pijnlijk zwijgen. Mauthners taalkritiek was al in het eerste deel moordend, niet alleen voor het gangbare wetenschapsbedrijf, maar voor de wetenschap zelf of tenminste voor het geloof, dat hun kennis belangrijk is, dat het iets anders is dan een deels fantastische, deels fantasieloze symboliek. Maar bijna zonder uitzondering hebben, zowel de ambtelijke als werkelijke vertegenwoordigers van de geesteswetenschappen en algemene natuurwetenschappen, die dat het meeste aanging, daar geen enkel antwoord op, alsof ze niet verantwoordelijk waren; het was geen uitzondering als ze voor het verdraaien of kleineren een journalistieke handlanger of een liefhebberende allesweter aanvoerden. Mauthners boek is dus door zijn kenmerkende opzet door de geleerden erkend als een duurzaam werk, waarmee gewerkt moet worden; en meer is redelijkerwijs niet van hen te verlangen.

Degenen, die in dit tweede deel aan de beurt zijn, zijn de mannen van de taalwetenschap, maar die hullen zich in een veelbetekenend zwijgen; en men mag zich afvragen of zij, die zich hun leven lang en beroepsmatig bezighouden met de taal, bereid zijn om er blijvend een diep zwijgen toe te doen. Belangrijker is echter de volgende vraag, die zich bij iedereen tijdens het lezen misschien meer dan eens opdringt, want vooral dit deel is zo rijk en ondanks de zeer heldere uiteenzetting juist door die vloeiende overvloed aan moeilijke vrachten gedachten vooral bij het eerste lezen zo verwarrend, dat het niet eenvoudig is om elke zin van het boek als bijzin van de grondgedachte op te vatten: is de inhoud van dit tweede deel soms iets anders dan een kritiek van de taalwetenschap en niet een geheel ander thema dan de kritiek van de taal zelf? Gaat het dus in dit meer dan 700 pagina's bevattende deel, dat zich bij elk opnieuw doorlezen laat lezen als een steeds spannender meesterstuk, slechts om een grootse zijsprong, om een aanhangsel afkomstig van de werktafel van een verkwister? Dat is geen overbodig vraag, omdat zij zichzelf stelt, maar kan alleszins met nee beantwoord worden. Taalkritiek betekent immers niet alleen dat er kritiek op de taal wordt uitgeoefend, maar dat haar wezen en waarde uitgebreid onderzocht moeten worden. Als die kritisch zou zijn, zou taalkritiek dus hetzelfde zijn als taalwetenschap; omdat die dat niet of te weinig is, moet zijzelf eerst bekritiseerd en vervolgens uit de weg geruimd worden. Het tweede deel van Mauthner levert dus de correctie op zijn voorgangers en onlosmakelijk daarmee verbonden de uitwerking van zijn eigen gedachten.

Een degelijk stuk voorwerk is ongetwijfeld al geleverd door de beste huidige taalonderzoekers, veelal half, door de jonge grammatici en meer onbewust, door Hermann Paul, die meer is dan de aanvoerder van die richting, namelijk een zonderling met universele en op hervorming van de wetenschap gerichte neigingen, die in zijn *Principes van de Geschiedenis van de Taal en zijn methodeleer*, eindelijk is begonnen om taalwetenschap psychologisch te beoefenen; door Johannes Schmidt, Michel Breal (zoals wij van Mauthner te weten komen) en al eerder, uitgebreider en diepzinniger door Lazarus Geiger; nog eerder in prachtige aforismen door Vico en Hamann. Er hing wat in de lucht, in het bijzonder bij het ijverige, de kleine en kleinste taalwetten zoekende en vervolgens ook vindende, onderzoek van de jonge grammatici: en toch zullen juist zij diep geschrokken zijn over de catastrofe die nu uitbreekt, — of ze zullen er niets van begrijpen. De jonge grammatici hebben de taal opgevat als een zelfstandig geheel, dat zijn eigen natuurlijke ontwikkelingsverloop heeft en gezien moet worden buiten de overige activiteiten van het organisme, voor zover zij niet al bedacht hebben om de "taal" op te vatten als een abstractie voor een complex van activiteiten en niet als iets concreets, een psychische grootheid of iets dergelijks scheefgegroeids. Hun opgave was dus om het begrip taalwetten opnieuw te formuleren: of het eigenlijk wel wetten, natuurwetten waren, of de noodzaak, volgens welke woorden, lettergreepstructuren, klank, grammaticale vormen en betekenissen veranderden, gefundeerd lag in het besloten, op zichzelf staande geheel van de taal, of de taal

veranderde op grond van immanente krachten, of dat een verandering in een zeer bepaalde richting een tendens en eigenschap van de taal was, of, als er op dezelfde manier taalbewegingswetten waren als valwetten, er dan geen uitzonderingen toegestaan konden worden, dat de uitzonderingen veeleer slechts voorbeelden konden zijn voor een tot dan toe onopgemerkte wet. Er werd dus gestart met een tot dan toe ongehoord doorzoeken van het overgeleverde taalmateriaal en daarbij kwam men ertoe om eindelijk met zekerheid vast te stellen, dat de volkstaal slechts een secundair resultaat was van de dialecten of alleen maar een abstractie. Van daar, tot de conclusie dat “de” taal helemaal niet bestaat, maar alleen taalactiviteit van individuen, was slechts één stap; Hermann Paul heeft die bijna gezet, tot groot verdriet van de toekomstige dialectonderzoekers, ook onder de jonge grammatici. Hij is vervolgens verdergegaan en heeft begrepen dat er een onderscheid gemaakt kan worden tussen de psychische gebeurtenissen in de afzonderlijke mens en wat voortdurend fysiek, nooit psychisch, van mond tot oor als uiterlijke taal tussen de mensen heen en weer gaat. Hij was meer geïnteresseerd in de taal en haar veranderingen onderweg van mond tot oor, dan dat hij ook maar in de buurt is gekomen het idee, dat dus de innerlijke taal als gebeuren samenvalt met wat men het denken noemt. Hij heeft het terugvoeren van de taal tot de psychologie niet voldoende serieus genomen. Het leek hem afdoende om perspectieven te openen en vooral het arbeidsterrein van de filologie als belangrijk genoeg voor te stellen, ook nadat zij vrijwillig afstand had genomen, omdat de filologen veel teveel onverenigbaars naast elkaar beoefenden. Ik vrees dat het belangrijke werk van Paul niet verricht was, als hij niet aangespoord zou zijn door de steeds hernieuwde vraag: wat is filologie? Is filologie een wetenschap? Vanuit dat uitgangspunt kon men echter geen weg uit het gilde naar buiten vinden. En bij die afkeer van de linguïsten tegen de andere richting van de filologen, die wilden dat hun wetenschap hoofdzakelijk als cultuurgeschiedenis werd opgevat, moest hem juist het belangrijkste ontgaan: als de uiterlijke taal contact tussen mensen is, dan wordt die ongetwijfeld juist beslissend veranderd, door het onderlinge contact van mensen en volkeren: door de toevalligheden van de zogenaamde wereldgeschiedenis; dan kunnen er dus eigenlijk helemaal geen zuivere taalwetten bestaan en kunnen de veranderingen nu eens zus en dan weer zo worden verklaard, op duizenden verschillende manieren; dan berusten ze niet op de geheimzinnige krachten van de taal, zijn ze niet als een formule te groeperen, bestaat er geen taalwetenschap, maar slechts taalbeschouwing als een deel van de geschiedenis, wat geen wetenschap is. Elke verandering van de taal is van nature noodzakelijk, zoals alles in de natuur, maar die is niet op een wet vast te pinnen: wij stellen die noodzakelijkheid a priori, op grond van de menselijke ervaring, maar wij onderkennen die niet in het afzonderlijke geval. Om wetten mogelijk te maken, zegt Mauthner, wiens kritische gedachten ik hier natuurlijk alvast weergeef, zijn bovendien de taalkundige feiten, die ons bekend zijn, misschien niet te onbeduidend maar wel te overvloedig. “Ik zou graag stoutmoedig willen beweren,” zegt hij, “dat slechts gebrek aan feiten wetten toelaat, zoals dat ook wetten nodig heeft. De werkelijkheid is zowel in de taal als in de hele natuur wetteloos, ondanks dat zij noodzakelijk is.”

Mauthner brengt ons echter niet op deze deductieve manier tot het inzicht, dat er geen taalwetten, geen wetenschappelijk vast te leggen taalontwikkeling bestaat, zoals hij dus eigenlijk, zelfs bij prachtige invallen steeds waarschuwt voor deductieve pogingen, die een verblindend, verleidelijk spel vormen, maar niets bewijzen, hoewel men daarmee alles kan bewijzen. Hij weidt eerder, uitgebreid en verpletterend, uit over alle afzonderlijke gebieden van de taalwetenschap. Wat voor — moet slechts terloops opgemerkt worden — enorme arbeidsprestatie dat vergt, valt alleen iemand op, die zelf met steeds nieuwe verbazing het boek leest. Natuurlijk is die rijkdom van afzonderlijke bewijzen veel waardevoller dan die algemene regel, waardoor ze bekrachtigd worden.

Omdat de huidige taalonderzoekers, zoals al eerder gezegd, kritisch zijn, meestal niet ten opzichte van de taal zelf, maar ten opzichte van hun vakbroeders, konden ze natuurlijk niet bedenken om de tak af te zagen, waar hun eigen katheter op rust, of zelfs de wortels uitroeien, die zowel eerbiedwaardig oud als voedend zijn. Die wortels, die bij de Indogermanisten in ieder geval taalwortels worden genoemd, zijn volgens hun bewering de restanten van een oertaal, waarachter

zich niets anders meer bevindt. Ze beweren dan wel niet dat er vóór of gelijktijdig met de taal van de Ariërs geen andere is geweest, maar ze beschrijven die op een manier, alsof die taal autochtoon zou zijn ontstaan en alsof alle zogenaamde Indogermaanse talen rechtstreekse nazaten zouden zijn van deze verder niet naspeurbare oerouders. Ze onderzoeken met name helemaal niet of de overeenstemmingen en overeenkomsten in deze talen niet anders te verklaren zouden zijn dan door afstamming of verwantschap; ze bespreken zelfs ook niet wat het eigenlijk wel is: een verwantschap tussen talen. Mauthner heeft daarom tegen die wortels zelf eenvoudig spel, omdat een aantal goede onderzoekers die al sceptisch hebben benaderd. Hij toont aan dat ze producten zijn van deels Indische, deels Indogermaanse grammatici, maar dat ze niet tot een levende taal hebben behoord. Omdat men echter niet meer weet van het oervolk van de Ariërs, dan dat men moet veronderstellen, als men hen een taal toebedeelt, dat die nooit gesproken is, valt dus ook de basis voor de aanname van een “verwantschap” tussen de Indogermaanse talen weg. Talen sprak men, maar volkeren moest men bedenken, zelfs als men dat ontkende. Talen kunnen alleen maar met elkaar verwant zijn, als de volkeren die een en dezelfde afstamming hebben, want anders blijf van verwantschap niets anders over dan de niet verder verhelderde overeenkomst. Mauthner wijst er overtuigend op dat het raadzaam is om, in plaats van volksverhuizingen en taalveranderingen, gewoon over woordveranderingen te spreken: waar we weten dat volkeren zich onderling hebben vermengd, weten wij dat niet uit de taal, maar op een andere manier; misschien valt de opvallende overeenkomst tussen talen restloos te verklaren uit vermenging van volkeren en het overnemen van de taal. De eenheid van een volkstaal valt nog niet op te maken uit de zuiverheid van het ras. Als de taalwetenschap iets af weet van de geschiedenis van een taal, dankt zij dat aan een toevallige kennis van de geschiedenis van een volk; maar omgekeerd zijn uit taalkundige overeenkomsten geen conclusies geoorloofd over etnologische feiten. Maar wat het belangrijkste is: wat wij zowel van volkeren als van talen weten, gaat maar een paar duizend jaar terug, over verder terug staan ons niet de geringste bronnen ter beschikking, maar talen en de mensheid zijn ontelbare tienduizenden jaren oud; wat voor zin heeft dus de onuitvoerbare poging om iets geloofwaardigs vast te stellen over de oorsprong van de taal of zelfs de oertaal? Als dat echter niet mogelijk is, hoe valt dan de huidige toestand van de taal van dit moment te verklaren? Hoe kan het dan verder geoorloofd zijn om een rangorde en volgorde van stadia volgens hun morfologische structuur te construeren, als wij niet weten of bijvoorbeeld de toestand van de Chinese taal het evenbeeld is van datgene waar onze talen vandaan komen, of waar ze naartoe gaan, of, wat niet zonder meer afgewezen kan worden, zowel het ene als het andere? Wij worden er immers steeds weer op gewezen dat talen veel tijd bevatten, heel veel tijd; de restanten die wij nu voor ons hebben liggen, hoeven helemaal niet de hoogtepunten te zijn van een unieke, voortschrijdende ontwikkeling: het zijn veel eerder overblijfselen uit een hoeveelheid verschillende vermengingen en catastrofes. Bovendien is echter bij talen alleen al geen sprake van een voortschrijdende ontwikkeling, omdat ze allemaal even veel of even weinig belangrijk zijn voor de kennis, namelijk helemaal niet, hoe het met hun grammaticale categorieën of zelfs hun klankvoorraad ook gesteld moge zijn. Verbijsterend en vernietigend is echter vooral, en dan niet alleen voor taalgeleerden, een grandioze fantasie van Mauthner, die meer is dan maar wat gefantaseer, namelijk een voorbeeld over hoe het op de ene of andere manier ooit geweest moet zijn, en wat dus niet louter een wetenschappelijke hypothese is, maar een fragment van een sceptische wereldbeschouwing. Het is dodelijk voor al die van het Darwinisme, of zoals men het tegenwoordig liever noemt, van het Monisme uitgaande priesterlijke pogingen om in plaats van de oude God een loffelijk en verheugend, zich steeds voorwaarts ontwikkelende wereld te stellen. Die wereld heeft geen begin en einde en het woord doel wordt dan ook graag en bangelijk vermeden, maar desondanks gaat die regelrecht op een doel af, over de mens heen, die ook dit keer de kroon op het geheel is, — omdat anders de hele zaak voor ons zinloos zou zijn, — steeds verder naar hogere doelen. Mauthner neemt in aansluiting aan Adhémars “Revolutions de la mer” aan, dat volkeren en talen in een cyclus van ongeveer eenentwintigduizend jaar steeds weer vernietigd, door elkaar geschud en vermengd worden door periodieke ijstijden, dat er geen sprake is van een gestaag opwaarts, maar steeds slechts een eeuwige wederkeer, al is het ook geen op en af, geen vooruitgang,

maar een door elkaar. Omdat het hier om een hoogtepunt van zijn beschrijving gaat, laat ik hier Mauthners eigen woorden volgen:

“Geen enkele sage kan nog verhalen, hoe de volkeren ooit — in een ritme van eenentwintigduizend jaar — weggedrongen werden van hun weidegebieden en na duizenden jaren weer nieuwe weidegebieden vonden. Zoals de insecten van de Scandinavische kusten geen weet meer hebben van de bodemverheffing, zoals de vissen en mossels er geen weet meer van hebben, dat zij zich tijden geleden, toen diezelfde bodem nog diep in de zee verzonken lag, in diezelfde afgronden gevoed hebben met waterplanten, zo leven ook de mensen hier en daar en weten niets af van de ijstijd. Zij weten niet dat het ooit heet was aan de evenaar, zelfs te heet voor negers, dat de mensen, in het geval dat ze op dezelfde manier georganiseerd waren als de huidige, aanvankelijk niet rond de evenaar konden wonen en ook niet in de gematigde zone, maar alleen aan de polen. Ze weten niet dat er in een ritme van eenentwintigduizend jaar ontelbare koudeperioden voorbij moesten gaan, voordat de huidige indeling van de rassen tot stand kwam, die ons zo eeuwig lijkt en die toch in de komende eenentwintigduizend jaar voor zoveel andere indelingen plaats zal moeten maken. Ze weten niets over de vreselijke gevechten juist in Europa, die uitbraken toen de voorlaatste en laatste ijstijd, aanvankelijk langzaam, maar onstuitbaar een feit werden; hoe het ijs huizenhoog vanaf de Alpen, Karpaten en Scandinavië over het vroegere vruchtbare land heen schoof en hoe de vreselijkste vertwijfeling zich meester maakte van de mensen, nog afschrikwekkender dan de gevechten van de laatste mensen tijdens de legendarische zondvloed; welke rassen destijds in Europa huisden, aan Rijn en Elbe, in Rusland en Engeland, die zich met de honger van wilde dieren op elkaar moesten storten. Geen mensen, maar volkeren worden vernietigd. En de overwinnaars stierven vrijwel op dezelfde manier als de overwonnenen, totdat in het rustige ritme van eenentwintigduizend jaar de dalen zich weer langzaam en onstuitbaar openden en groen kleurden en overal vandaan stromen volkeren toesnelen — verdeeld over duizenden jaren —, om bezit te nemen van het ijsvrije land. Men moet zich die toestand maar eens levendig genoeg voor ogen stellen: gletsjers als ordebewaarders van de aarde; hoe ze grenzen openen en weer sluiten, ongedwongen automaten in het ritme van eenentwintigduizend jaar; hoe ze tegelijkertijd continenten vormen en scheiden, hoe de zee de ene keer wint en de andere keer het onderspit delft, hoe de Atlantische Oceaan zich breeduit tussen de oude wereld en Amerika legt, hoe hele continenten opduiken uit de ondoorgroondelijke watermassa's van de Zuidzee en de zuidelijke punten van Afrika en Amerika zich tot de polen uitstrekken, hoe daar bruine en rode, zwarte en gele volkeren gulzig als hongerige wolven om het voedende land strijden, om een stuk grond, dat geen zee en gletsjer is, om een plek, waar voor hen vermoedelijk een grashalm groeide, hoe daar de trage gletsjers met ijzige handende bruine en rode, zwarte, gele en witte volksstammen — of wat daar destijds van bestond — de weg wees en versperden, hoe die stammen zich bloedig met elkaar vermengden, moordden, liefhadden, elkaar begrepen en verkeerd begrepen, in het stille ritme van eenentwintigduizend jaar, op en neer, en weer eenentwintigduizend jaar, op en neer: wie dat onder ogen ziet, zal misschien niet langer met de oude aandacht de vraag onderzoeken: of de mensen allemaal van een enkel paar afstammen, of de Indo-europeanen vóór hun uiteengaan bij het Hindoekoesjgebergte gewoond hebben, welke weg ze op hun tocht namen en of de schedel van de mammoetmensen dolichocefaal of brachycefaal was?”

Nogmaals: men kan een dergelijke wereldbeschouwing, die alle waarschijnlijkheid van onze inzichten mee heeft en verder meer is dan een hemels vervloeiende wereldbeschouwing, namelijk een aardebeschouwing, niet scherp genoeg tegenover de tegenwoordig als paddenstoelen in het bos omhoogschietende openbaringen stellen, waarvan de geestelijke vaders zich schuw en door de weerzinwekkende mensenwereld gekrenkt in hun fijngevoeligheid, teruggetrokken hebben en in plaats daarvan in Gods wijde wereld alles lieflijk en aangenaam vinden, temeer omdat deze spinsels zich hullen in zeer achtenswaardige, maar moreel verkeerd geduide kennistheoretische hypothesen. Bij gelegenheid kan tegelijkertijd sprake zijn van een soortgelijke poging van onze tijd, namelijk het weer opfrissen van het optimisme. Ik bedoel het onlangs door de gebroeders Hart verkondigde

“Opheffing van de tegenstellingen.” Kennistheoretisch, vooral als kritiek op de causaliteit en helemaal op de concreetheid, zit daar zeker iets juist achter, vooral omdat ook Julius Hart, die deze ene gedachte als fundament voor iets positiefs beschouwt, er geen weet van heeft, dat tegenstellingen juist tot de vloek van de taal behoren en dat men zich niet alleen moet bevrijden van tegenstellingen, maar vooral van stellingen. Deze gedachte, namelijk dat tegenstellingen niet in de dingen zitten, maar in onze taal, treft men bij Mauthner heel duidelijk aan, eenvoudig verwoord en zonder het geloof dat er iets positiefs of verrukkelijks over de objectieve wereld wordt uitgesproken, als tegenstellingen als een subjectief element worden onthuld; hij zegt (II, 50): “Een tegenstrijdigheid is ondenkbaar in de wereld van de werkelijkheid. Die is alleen maar denkbaar en werkelijk in het spreken van de mensen....De werkelijkheden zijn niet tegen elkaar gekant, zijn elkaar niet vijandig, niet anti, maar staan alleen tegenover elkaar, spreken elkaar alleen maar tegen.” Zoals wij al hebben gezien, houdt dit inzicht Mauthner er niet vanaf om over de dingen, bijvoorbeeld over de ijstijdcatastrofen, op dezelfde manier te spreken, als dat wij ze zien; want ons zien behoort immers ook, zoals wij later zullen zien — of vertellen — tot onze taal. Hij ziet echter geenszins over het hoofd, dat wij deze natuurlijke gebeurtenissen noch met de maatstaf van onze moraal, noch met de maatstaf van onze grootheden mogen meten; zoals hij dus aan het slot van zijn verhaal over de ijstijden nadrukkelijk de woorden plaatst: “De afzonderlijke mens wentelt rond in zijn kleinheid vernietigende gevoel. Er zijn maar weinigen sterk en die niet rondwentelen en glimlachend weten, dat kleinheid en grootte slechts woorden zijn, verhoudingen, niets werkelijks.” Er moet nog opgemerkt worden dat die “opheffing van de tegenstellingen,” heel subjectief opgevat, namelijk als een persoonlijk voorstel, om zich boven de tegenstellingen van onze tijdgenoten te verheffen, een waardevolle cultuurfactor kan zijn. Alleen heeft dat met dat kennistheoretische inzicht geen enkel raakpunt; het is een pijnlijke blunder, die maar al te vaak wordt begaan, om in het morele en kennistheoretische dezelfde woorden te gebruiken, beide in elkaar te proppen, totdat het opzwellt en vervolgens te geloven dat men iets positiefs heeft opgebouwd. Het is helaas een vergissing van onze tijd, dat elke goed wil — elke Bruno Wille — toereikend is voor een nieuwe religie.

Men zou ze allemaal samen utopistische charlatans kunnen noemen, of hun belangstelling nou meer door de praktijk of door hun wereldbeschouwing in beweging gebracht wordt — al die mensen, die er op uit zijn om de wereld vanuit één punt te genezen. Ik heb de brochure van een Berlijnse filosofische schoenmaker gelezen, die alle ellende en ziekten van de mensen terugvoert op het feit dat men voor het verwijderen van bepaalde verteringsresten zijn toevlucht neemt tot een zittende bezigheid, in plaats van daarbij een, uit de gymnastiekles bekende, meer bos- en weideachtige houding in acht te nemen, die de mensheid heil en verlossing zou kunnen brengen. Bij de verdediging van zijn theorie ontbreekt het deze man geenszins aan verstand en gevoel, net zomin als die andere, die het hervormingsshuwelijk heeft uitgevonden, waarbij men zich noch aan een bovenzinnelijke, noch aan een onzinnelijke onthouding van de voorplanting moet overgeven, om daardoor te bereiken dat men nooit zal sterven. Ik zou nog een heel aantal net zo vrolijke verhalen kunnen vertellen, want men hoeft maar bij een radicale beweging te horen, om door de bezitters van ideeën fixen als een geestverwant te worden beschouwd. Met een dergelijk idee fixe, het Archimedische punt gevonden te hebben om de wereldraadsels uit de hengsels te lichten, is helaas ook de aangehaalde veranderingsfilosofie van Julius Hart behept, die hij ons in het boek “De nieuwe wereldkennis” voorschotelt als de absolute waarheid. Dat boek is de proef op de som van de taalkritiek, omdat het louter problemen van taalcritici op het oog heeft, daaraan voorbij loent en door het doden van oude woorden sprankelend nieuwe woorden baart, met kronen begiftigd en die als goddelijke waarheden aan alle volkeren wil verkondigen. Het zal daarom goed zijn, dat wij die nieuwe wereldbeschouwing grondiger bekijken; stel dat het de laatste is, die er aanspraak op maakt de waarheid te zijn — en de moraal van God te betrekken.

* * *

Het boek lijkt een vervolg op een eerder verschenen boek, dat “De Nieuwe God” heette; omdat het echter minder een vervolg is — plannen is hoe dan ook niets voor Hart — dan een variatie en opgevoerde opwinding over hetzelfde thema, hoeft hier geen verdere aandacht besteed te worden aan het voorgaande boek; alleen dat de lezer het hele boek door eraan twijfelt of de titel kritisch of bezielde bedoeld is: vaak klinken de betogen alsof door de aanname van de causaliteit in de huidige tijd een nieuwe, laatste en gevaarlijke God is ontstaan, die ook doodgeslagen zou moeten worden; vervolgens denkt men weer te merken dat de nieuwe God veel meer de mens is die, als hij net zoals Hart verkondigt, voelt en denkt, godgelijk en goddelijk wordt. “De nieuwe kennis van de wereld” laat er geen twijfel meer over bestaan, dat die tweede uitleg de bedoelde is; ik ben er alleen niet helemaal zeker over, of wij niet uit het derde deel zullen opmaken dat Julius Hart die nieuwe God is. Uit het onderhavige deel blijkt in ieder geval al dat hij zich met een allerverruktst enthousiasme als de stichter van een nieuwe religie beschouwt, die de mensheid belooft te brengen wat in alle eerdere religies hoogstens als duistere kiemen te vinden was. Zo wordt op pag. 40 verkondigt: “alle twijfel voor altijd te vernietigen, dat beschouw ik als mijn taak.” Wat betreft de theorie hebben we dus alles wat voor de laatste religie verlangd kan worden: een onfeilbare en zekere wijsheid. Op pag. 107 lezen wij echter zonder enige omhaal, dat de nieuwe religie zowel theoretisch als praktisch alles levert, wat een willekeurige, pochende gelovige kan wensen: “Deze kennis,” luidt het daar, “is de poort naar een nieuwe religie, naar de eerste ware en zuivere beschouwing van de wereld als eenheid, die alle tegenstellingen en tegenstrijdigheden oplost en vernietigt en alle vrees en zorgen voor het bestaan van onze schouders neemt.”

Die twee wonderlijke doctoren, die ik noemde, hebben ons praktische adviezen gegeven, door ons op de belangrijkste punten van onze levensfuncties te wijzen, de een naar achteren, de andere naar voren. Waarmee is echter Julius Hart ons behulpzaam? Wij staan voor het beslissende moment, waarop wij deze heilboodschap moeten ondervinden; ik zal de lezer nog een beetje in spanning houden en even laten wachten. Laten we eerst twee voorbeelden bekijken.

Een hoogleraar in de medicijnen schrijft een leerboek over de betekenis en het genezen van wondroos; hij bespreekt dus die kwaal, zonder die zelf te genezen.

Een vrome dorpssmid spreekt zegenbeden en onbegrijpelijke woorden uit over de wondroos van een oude boerin, die hem gelooft en vertrouwt; ook hij spreekt over de wondroos, maar geneest die daarmee.

Maar wat zou er gebeurd zijn, als de professor over de suggestieve kracht van de smid beschikt had, toen hij in zijn boek de wondroos besprak? Zou hij daardoor dan niet, doordat hij het begrip, het alomvattende begrip, het geheel, de eenheid in verscheidenheid van alle wondrozen besprak, alle wondrozen — hebben genezen? Deze suggestieve methode gebruikt Julius Hart in zijn boek der boeken: hij behandelt alle vragen als professor-smid en dus beantwoordt hij ze; hij bespreekt alle tegenstrijdigheden, dus lost hij ze op; hij bespreekt — slechts heel terloops en vaag, maar voldoende — alle ellende en nood — en ruimt ze uit de weg. Geen twijfel — dat is de kuur die ons tijdperk van suggestie belooft. Het lijkt me dat Hart met zijn monotone hymnische, bedwelmende en in slaap sussende stijl inderdaad ook zeer succesvol gebruik heeft gemaakt van de hypnose. De toverspreuk waarmee Julius Hart alle psychische en lichamelijke pijnen behandelt, luidt: verandering. In de waargenomen wereld bestaan noch absolute tegenstellingen, noch scheiding van oorzaak en gevolg, maar verandert veeleer een en hetzelfde voortdurend in nieuwe verschijnselen. Tegenstellingen bestaan slechts in ons denken. Als iets in de wereld pijnlijk en schrijnend op ons overkomt, is dat een vergissing, hoewel ons in een andere passage grondig op het hart gedrukt wordt, dat er helemaal geen vergissingen bestaan, dat eerder elke uitspraak gewoon even waar is als de andere. Even. Als een schaap opgevreten wordt door een leeuw, heeft het schaap evenmin als de mens het recht om dat dood te noemen en geen recht om zich daarover te beklagen: het leven van het schaap is veranderd in dat van de leeuw. De natuur, de grote kunstenaar, verricht nu eenmaal dergelijke

kunsten; het is heel schaapachtig om niet in te zien hoe prachtig die tovervoorstelling is. Men mag echter nu niet denken dat het schaap, omdat het in een leeuw is veranderd, wat haar betreft verdwenen is. Het leeft als geestelijke gedaante verder in de herinnering van al degenen, die het gekend hebben. Het denken en elke abstractie is een wereld op zich, en wij hebben geen reden om ons te beklagen, als het niet gedekt wordt door de waarneming: zoals stoffelijke dingen in elkaar veranderen, zoals in het denken het ene idee in het andere verandert, zo veranderen stoffelijke dingen ook in geest. "Precies zoals," zegt de precieze Julius Hart, "warmte omgezet wordt in beweging," verandert de stoffelijke vorm in een geestelijke. Wij hoeven er dus helemaal niet bedroefd over te zijn, dat ons denken geen vat kan krijgen op bepaalde zintuiglijke waarnemingen. Mist is bijvoorbeeld gewoon mist en iedereen kent dat; die hoeft niet gedacht te worden; het denken is een ander terrein. Omdat Julius Hart het echter in eerste instantie belangrijk vindt om een priester van begrippen te zijn, die met begrippen recepten schrijft en wonden sluit, vergeet hij dat berusten al heel snel weer. Daarom noemt hij op pag. 121 dat berusten, dat hij zelf eerst heeft onderwezen, namelijk dat wij wat wij voelen niet kunnen weten, een "reusachtige, fantastische, ongebreidelde en waanzinnige wereldbeschouwing." En nu maakt hij van de tegenstrijdigheid een principe. Nadat hij vroeger heel bescheiden en beslist kritisch verdienstelijk had bewezen, dat wat men dood noemt niet bestaat en dat dood een onbruikbaar woord is voor een gebeurtenis in het leven, merken we nu dat hij het in dit stadium doelmatiger vindt om blind elk woord, omdat het bestaat, als iets werkelijks te beschouwen, dat even belangrijk is als welke zintuiglijke waarneming dan ook, en leert hij dat zowel dood als leven bestaan, dat iets gelijktijdig dood en levend zou kunnen zijn. Daarbij bedenkt hij op geen enkele manier, dat dat "zijn" slechts een ander woord is voor "genoemd worden;" hij gelooft nu in woorden, omdat hij daarmee kan spelen. Op die manier gaat het het hele boek door: onbeduidende begrippen worden doodgeslagen en vervolgens onderhands weer tevoorschijn gehaald, en in plaats van kleine hervormingen van de manier van uitdrukken, hebben we nu opstanding en het leven! Nog een voorbeeld. We zien bijvoorbeeld op pag. 160: "Alle zijn is een bewogen zijn." Dat betekent niets anders dan: het woord "zijn" heeft voor onze inzichten geen betekenis meer; dat moeten we opgeven; zijn bestaat niet, alleen worden en beweging. Hart komt echter tot een heel andere conclusie. Hij is er verrukt over dat iets dus tegelijkertijd vast kan zijn en toch weg kan gaan; uit louter negaties, die hij met vurige woorden omkleedt, maakt hij een positief inzicht. Op die manier komt hij vervolgens tot van die volstrekt bijgelovige stellingen als de volgende: "Toch is het noch de geest die de materie, noch de materie die de geest in beweging brengt, maar de beweging is een derde....." Beweging, een woord, dat onze arme, hulpeloze taal uit moest vinden, om over opvattingen te kunnen praten, wordt als iets zelfstandigs gehypostaseerd, en Hart is zozeer gegrepen door dit echt kinderachtige zelfbedrog, dat hij daaraan toevoegt: "Daar staat dan de grote drie-eenheid voor ons, die voor het eerst door de Egyptische priester met een vaag vermoeden is aanschouwd."

Als men Hart — in verband met de taalkritiek, waarvan hij zo graag de resultaten benut, als die in zijn kraam te pas komen — echter zou willen zeggen, dat zijn en beweging slechts woorden zijn, dat het in de waargenomen werkelijkheid niet over twee bekende dingen gaat, die zich in een derde bevinden, maar gewoon om een onbekende, heeft hij dus alleen verklaard, dat bepaalde tot dan toe gangbare manieren van voorstellen onjuist zijn, en zou hij waarschijnlijk heel handig antwoorden: jullie hebben op het moment helemaal niets met de waargenomen wereld te maken. In alle ernst beweert hij op pag. 87, dat alle ideeën en begrippen slechts iets over ons denken zeggen; dat is niet zomaar heel spottend van hem, maar hij denkt juist dat de wereld van de begrippen even belangrijk en juist is als de waargenomen wereld en dat die helemaal niet in overeenstemming hoeft te zijn met onze zintuigen. In werkelijkheid zeggen begrippen, voor zover zij niet voortdurend aan het waargenomene herinneren, helemaal niets. Hart denkt echter (pag. 76) dat in de wereld van de begrippen "de dingen zelf niet kenbaar" zijn "en dat wij alleen iets weten over hun onderlinge verhoudingen, over saamhorigheden en over hun verschillen." Ik zou echt graag willen weten, of die -ingen, -heden en -len dus tot de wereld van de dingen of die van de begrippen moeten behoren. Voor hem zijn de

categorieën van onze logica en de schuiflaattjes van ons geheugen even belangrijk als de wereld van de werkelijkheid, hoewel ze slechts een teken voor iets en onafhankelijk daarvan een lege huls zijn. Met deze lege hulzen speelt hij echter, deze volstrekt fictieve waarden laat hij niet alleen maar voor iets louter theoretisch, maar zelfs voor iets praktisch waardevols doorgaan. Iemand die fictieve waarden voor praktisch belangrijk uitgeeft, noemt men overigens een grondlegger; ik ben bang dat met die grondleggersfilosofie mensen genoeg moeten nemen, die van de grondleggingen van Julius Hart iets heel anders hadden verwacht. Harts gedaanteverwisselingskunst blijkt misschien het duidelijkst uit de volgende procedure, die hij in het verloop van het boek steeds weer, met dezelfde of andere voorbeelden, uitvoert. Een moedercel (a) deelt zich in twee dochtercellen (b) en ©. Ze deelt zich in twee gelijke delen. Dat is een halvering, roept Hart triomfantelijk uit, maar de natuur spot met jullie wiskunde en logica, want het is tegelijkertijd een verdubbeling, (b) is hetzelfde als (a), en © is ook hetzelfde! Ik zou geneigd zijn om bescheiden tegen hem in te brengen, dat dat noch wat betreft volume, noch gewicht, noch fysisch noch chemisch noch hoe dan ook klopt. Maar hij zal ons vast antwoorden dat (b) en © toch groeien, dat ze gedeelten van de buitenwereld naar zich toe trekken, en dat ze zelfs groter worden dan de moedercel. Ik antwoord daarop dat ik helemaal niet van plan ben om hem in alles ongelijk te geven: meestal heeft hij met de kritiek, waarmee hij begint, helemaal gelijk, maar dan verstout hij zich om zijn eigen kritiek weer weg te goochelen en die hele leegte voor iets positiefs opbouwends te laten doorgaan. Onze taal heeft op de eerste plaats ongelijk door uit een samenhangende stroom slechts momentopnamen te lichten (maar ze kan niet anders), en op de tweede plaats wordt onvoldoende aandacht besteed aan het feit, dat bij deze afzonderlijke verschijnselen de hoofdzaak een vormend principe is, dat uit de meest heterogene voedingselementen steeds de kern van datzelfde organisme kan redden. Men mag dat erfelijkheid of eeuwigheid van het individu noemen of het overleven van de sterkste of wat dan ook, maar het is in ieder geval een belangrijke visie, die nauw samenhangt met de leer van de psychische en fysiologische betekenis van het zogenaamde onbewuste. Men heeft echter in geen geval het recht om eerst te verklaren dat verschillende namen voor een en hetzelfde een onbruikbaar hulpmiddel zijn en vervolgens meteen deze verschillende namen weer binnen te smokkelen en te beweren dat een halvering tegelijkertijd een verdubbeling is. Hart cijfert daar zelfs in alle ernst een verdrievoudiging uit en komt zo tot zijn drie-eenheid. Wij herinneren ons immers nog de moedercel, ook nadat die zich gedeeld heeft! (pag. 191.) “De moedercel, die als een tastbaar zintuiglijke vorm verdween, leeft nog steeds in ons als een geestelijke gedaante. En zo ontwaren wij oer- en dochtercellen naast elkaar — echter in verschillende opvattingen: de oercel zien we ideëel, de dochtercellen ook materieel.” Verklaart zichzelf voor gek en weet niet hoe! Het woordje “ook” is zeer verraderlijk, want waarom spreekt hij, uit een demagogische aanhankelijkheid van een oeroude diepzinnigheid, over een drie-eenheid, als zijn eigen berekening kennelijk toch vijf oplevert (a ideëel + b materieel + c materieel + b ideëel + c ideëel), en ik aarzel niet om al die uiteenzettingen tot goochelarij en hogere charlatanerie te verklaren. Wij zien dus de dochtercellen ook materieel! Bovendien echter ook ideëel, waaruit volgt dat ik niet gewoon eenmaal aanwezig ben, maar dat ik mijzelf nog ontelbare malen veranderd heb in de geestelijke gedaanten van al mijn kennissen. Of dat dus nog iets anders betekent, dan dat ik kennissen heb, mag Julius Hart beslissen.

Ik zou echter — hopelijk in de geest van Hart — willen voorstellen om van deze fameuze geestelijke gedaante gebruik te maken voor het oplossen van sociale vraagstukken. Als de werkeloze geen vlees en woning heeft, dan moet hij die maar bedenken. Want als, zoals wij niet hebben vergeten, het stoffelijke zich op precies dezelfde manier, waarop warmte in beweging verandert, in de geestelijke vorm verandert, dan moet het toch voor Julius Hart een kleinigheidje zijn om precies op dezelfde manier waarop omgekeerd door beweging warmte kan ontstaan, een ideële stuk gebraden vlees in een reëel stuk te veranderen.

Wij herinneren ons bijtijds dat ons voor ons werkelijke leven inderdaad heil en zegen is beloofd, en nu ontdekken wij zonder verbazing dat het ons precies in de zojuist vermoede vorm ten deel valt.

“Alle tegenstrijdigheden die ons te pas en te onpas door het leven begeleiden: spelenderwijs lossen wij die op.” Zo luidt het op pag. 88, en dus volgt uit die passage, dat daarmee niet louter theorieën, maar juist de tegenstellingen, waar “ons leven in staat, maatschappij en gezin overvol van is” bedoeld worden. De oplossing is de lezer hopelijk nu al bekend: als dood leven is, als heersen dienen en dienen heersen is, zullen we juist, zodra we van dat idee doordrongen zijn, noch de dood vrezen, noch in de toekomst meer willen heersen of dienen. Hier onderbreekt de lezer mij echter en verklaart dat dat helemaal niet de oplossing is van de tegenstellingen, zoals hij dat verwacht heeft en zoals die uit het tot dan toe aangetoonde voortvloeit. Hoezo, pas in de toekomst? Hoezo is het heil afhankelijk van de goede wil en voornemens in deze gebrekkige mensenwereld? De zaak is heel anders, en hij weet beter. In de wereld is al het opgevreten worden slechts een veranderen, alle sterven verder leven in andere vormen, en bovendien bestaat er volgens de leer van Hart geen vergissing; het is dus volstrekt onjuist dat men het heil pas kan verwachten van een nieuwe wereldbeschouwing, want de oude zijn, om het even welke, even juist. Als er dus tijdens een godsdienstoorlog honderdduizenden gedood worden, is alles perfect in orde; beide partijen hebben gelijk en bovendien is sterven slechts een verandering. En evenzo, als een kapitalist zijn arbeiders uitbuit, wordt gewoon mensenvlees in tafelgoederen (mensae epicopales) veranderd; de moraal heeft daarbij evenmin iets in te brengen, als wanneer de leeuw het schaap opvreet.

Ik moet bedroefd toegeven dat de lezer helemaal gelijk heeft en dat de leer van Hart hier een grote hiaat vertoont. Alleen door sofisterij, onachtzaamheid en een welgemeende goede wil is hij in staat om verbanden aan te brengen tussen zijn wereldbeschouwing en de moraal, tussen denken en handelen. Uit zijn leer komt in werkelijkheid voort dat de wereld, hoe die ook is en wat de mensen ook doen, in ieder geval een verheugende en verbazingwekkende kunstenaar is; dat alles heel goed is. Hij denkt echter dat daarin inbegrepen is, dat alles in de wereld goed wordt, als men maar in zijn leer gelooft en daarmee vervuld is. Wat hij in het verloop van zijn leven, om duizend en één redenen, geleerd heeft te zien als juist en belangrijk om te bestrijden, moet nu allemaal uitgevoerd worden, als men innerlijk net zo vervuld is van de leer van de verandering als de schrijver. Ook daarin schuilt een heuglijke waarheid, alleen is de essentie van de hele opvatting, het woord “verandering,” daarbij geheel bijkomstig. Zeggen wij in plaats daarvan een ander woord, dan zijn wij mogelijk vervuld van de leer:

Alles is (niet verandering, maar) worst.

Leven is worst.

Dood is worst.

Armoede is worst.

Rijkdom is worst,

dan volgt daaruit, dat als ons hele wezen vervuld is van dit inzicht, precies hetzelfde, wat Hart met zijn religie verbindt: wij zullen daar heel gelukkig mee zijn, wij zullen ons nergens meer door laten raken, we zullen het misschien ook niet de moeite waard vinden om anderen iets in de weg te leggen. Misschien — maar dan zouden we echter al helemaal in de worstigheid opgegaan moeten zijn. Mensen die doelen hebben, zullen echter niet helemaal door een opvatting vervuld kunnen raken; zij zullen het leven afmeten naar het leven en begrippen overlaten aan mensen, voor wie het een roeping of genoeg is om daarmee te spelen.

Zo blijft er van die hele opgeblazenheid niets anders over dan een schrijver, die een boek heeft geschreven, waarover, ondanks het feit dat de geest van de schrijver overvloedig en beweeglijk is, slechts enige bescheiden woordkritiek de moeite waard is. Volledigheidshalve zou ook nog onderzocht

moeten worden, hoe het komt dat een zo prachtig begaafd iemand, ons deze loze noot in een zo aanmatigend omhulsel heeft kunnen overhandigen. Ik denk dat dit als volgt verklaard kan worden: Julius Hart heeft om redenen, die zijn eigen zaak zijn en die ik ken noch zoek, de behoefte verloren aan concrete duidelijkheid. Het moet voor hem een weergaloze nonchalance geweest zijn, waardoor hij woorden op woorden heeft gestapeld, die elk verband met de werkelijkheid verloren hebben; voor hem is het mogelijk om een extatische vurigheid te ervaren, waar wij anderen doorzien, dat het alleen maar om loze en zinloze woordspelletjes gaat. Wat zitten die mensen toch op een dwaalspoor, die geloven dat de religiositeit die wij nodig hebben voor ons leven, in een woordengebouw huist! Met deze duidelijkheid en opdringerigheid zal op grond van een wereldbeschouwing de levenswijze en opbouw van de maatschappij nooit volwassen worden; altijd zullen wij daarbij genoeg moeten nemen met onbestemde, sidderende gevoelens, waarin onze naar zuiverheid strevende geest de brug slaat tussen een groots en fantastisch wereldbeeld en het aangenaam geleide leven, dat wij onszelf plechtig voornemen vanwege de hevigheid van ons verlangen. Er bestaat geen relatie, die wij zouden kunnen aanwijzen en voor ons dagelijkse leven zouden kunnen gebruiken, tussen het universum en het handelen van de mens, tussen God en moraal; er is alleen onze wil om een voorstelling te vormen van de wereld, zoals wij die kunnen begrijpen en liefhebben, en in overeenstemming daarmee ons leven en onze instellingen te vormen, zoiets als de sobere, grootse woorden van Goethe, die zo beven van een overweldigend gevoel en verwachtend huiveren en zover afstaan van aanmatiging en pronken met de geest:

“Hoe kan de mens zich anders tegenover het oneindige opstellen dan door al zijn geestelijke krachten, die vele kanten opgetrokken worden, in zijn binnenste, diep in zichzelf te verzamelen, door zich af te vragen: mag je jezelf eigenlijk wel voorstellen in het midden van die eeuwig levende ordening, als er niet eveneens iets is, dat zich, om een zuiver middelpunt cirkelend, prachtig bewegend onderscheidt?”

Het werk van Goethe, waar deze woorden in staan, heet: De Ontzeggers (Die Entsagenden); en ontzeggen is, in elke betekenis, bevrijding van het zeggen en afzien van het verlangen om op een eenvoudige manier het onmogelijke te bereiken, wat Hart en zijn soortgenoten nodig vinden. “Dan heb ik het onmogelijke verlangd,” maar als hij ons vertelt dat hij het onmogelijke wel bereikt heeft, is er geen reden meer voor liefde en veel reden voor een scherpe afwijzing.

* * *

We hebben gezien hoe Mauthner definitief afrekenet met de tot nu toe geldende opvatting dat taal een zelfstandig geestelijk product is met eigen, slechts daarbij behorende wetten. De wetten die zijn opgesteld, zijn op de eerste plaats onjuist en op de tweede plaats kunnen er helemaal geen wetten opgesteld worden: taal is helemaal geen product, maar gebeurtenissen en activiteiten in samenhang met ander gebeurtenissen en activiteiten; evenmin als een onderzoeker, die de geschiedenis zou willen schrijven van de menselijke spijsvertering en haar immanente wetten, afstand zou mogen nemen van het verhalen over de rundveeteelt, mogen taalonderzoekers de invloeden van de politieke en maatschappelijke geschiedenis buiten beschouwing laten. En omdat het gaat over geestelijke gebeurtenissen tussen mensen, moet vooral onderzocht worden, welke belangen — in de ruimste zin des woords — de mensen tot taal en verandering van talen hebben gebracht. De poging om het mechanisme van de taalbeweging en -verandering te begrijpen door middel van het eindeloos omdraaien van de armzalige fragmenten die wij hebben, mag men als mislukt beschouwen; in de plaats van mechanisch werkzame wetten kunnen alleen maar fantasieën en hypothesen, op grond van zorgvuldige, psychologische beschouwingen, komen.

Om voor zichzelf en voor ons gedachten te vormen over het ontstaan van de taal en over de factoren, die werkzaam kunnen zijn bij sprekende mensen, onderzoekt Mauthner dus eerst de dierentaal, vervolgens de kindertaal en tot slot de gewoonten en veranderingen in het spreken van volwassenen.

Het zijn opwindende wegen waarlangs Mauthner ons leidt en prachtig zijn de woedende woorden, die hij in vele passages gebruikt tegen Steinthal en anderen, die het dier verstand en taal toedichten en die bij het dier instinct noemen, wat bij de mens voor moraal doorgaat. Met grote en niet alleen verbale kracht toont hij aan, dat de mens het niet kan laten om ter wille van God aanmatigend te zijn. En in het hoofdstuk over de kindertaal straalt, door alle fijnzinnige waarnemingen, de liefdevolle goedheid van de mens heen, die natuurlijk, bij de misleidende uiteenzetting van de predikers over hun mening over het dier, helemaal niet zo duidelijk aan het licht kan komen. Met de diertaal valt niet veel aan te vangen bij de verheldering van de weg, die onze mensentaal heeft afgelegd: daarvoor is die deels te onvolmaakt, deels is onze kennis daarover te onvolmaakt, deels is die zelf onvolmaakt. De beide eerste beweringen moeten zo opgevat worden, dat dieren vrijwel alleen een soortgeheugen schijnen te hebben (wat men dus instinct noemt), maar afzonderlijk heel weinig nieuw verwerven, voor zover onze waarnemingen ons daarbij niet bedriegen. De derde zal echter menigeen niet meteen duidelijk zijn; Mauthner laat namelijk zien dat de hoger ontwikkelde dieren in ieder geval vaste, starre begrippen kennen, waartegen ze net als wij de nieuwe indrukken laten uitkristalliseren. "Newton benoemt de kracht met een enkel woord en legt zich daar rustig bij neer; de hond gromt daartegen, omdat hij niet over onze woorden beschikt." De verdere vraag dient zich dus aan, namelijk hoe de diertaal dan historisch valt te verklaren; en dan blijkt dat de kindertaal ons tamelijk zeker laat zien, hoe het voortalige stamelen geleidelijk een begripsmatige taal wordt. Mauthner bedoelt daar natuurlijk mee, dat hij dieren het vormen van begrippen toeschrijft, maar dat hij het verstand van dieren geenszins hoog inschat: ik denk dat hij bedoelt dat begrippen vormen een eigenaardig, voor de hand liggend en primitief gebeuren is, waaraan natuurlijk nog eenvoudiger, een of ander bejammeren of aanstaren van de omgeving vooraf moet zijn gegaan.

De net gebruikte uitdrukkingen brengen ons meteen op een gedachte over het ontstaan van de taal, die Mauthner kenbaar maakt, zonder daar een andere waarde aan toe te kennen, dan als een voorbeeld van hoe taal — al zou die niet zijn ontstaan, maar dan toch — onderweg kan zijn. Men kan bedenken dat taal ontstaan is uit reflexgeluiden van pijn (huilen), van vreugde (lachen) en van verbazing. Mauthner schuift echter deze vruchtbare gedachte voorlopig terzijde; het kan er niet van afhangen dat er naast andere reacties van het organisme op de indrukken van de omgeving, ook nog reflexgeluiden bestaan, en nog minder door het aantal van die geluiden tot een eenvoudige en elegante formule te reduceren, maar het gaat erom dat er getoond wordt hoe, uit deze natuurgeluiden of elders vandaan, taal ontstaat, hoe het dier ertoe komt om gearticuleerde geluiden als teken voor het mededelen van gebeurtenissen in de wereld van de werkelijkheid te gebruiken. Binnen- en buitenwereld kunnen daarbij ongetwijfeld nog niet van elkaar worden gescheiden; die primitieve mensen hebben zeker geen onderscheid gemaakt tussen hun schrikken en het wilde dier, dat dit schrikken heeft veroorzaakt. Maar de schreeuw, waardoor angst en verrassing afgedwongen worden, is nog geen taal; die ontstaat pas, als het nadoen van die schreeuw gebruikt en opgevat wordt als mededeling. Naast reflexgeluiden moet er ook nog imitatie optreden, om een taal te laten ontstaan; en er is geen reden om aan te nemen dat alleen de eigen reflexgeluiden geïmiteerd worden en niet ook andere geluiden van de omgevende natuur. Mauthner neemt dus klankimitatie aan als een factor, zonder welke men zich het ontstaan van taal niet kan voorstellen. Hij voegt er wel iets beslissends aan toe: uit getrouwe imitatie van ongearticuleerde reflexgeluiden en ongearticuleerde natuurgeluiden zou nooit zoiets als taal hebben kunnen voortkomen. De hele taal is gearticuleerd, ook die van de dieren en kinderen. De hele taal is niet het imiteren van iets, maar een teken vóór iets, dat ook in de gevallen van de zogenaamde klankimitatie slechts een verre overeenkomst vertoont met de zaak zelf, eigenlijk slechts een conventionele overeenkomst. De gedachte of liever waarneming — is nieuw en van een beslissend belang: de zogenaamde onomatopeeën zijn, zoals uit alle levende talen blijkt, helemaal geen echte imitaties, maar conventionele tekens, woorden. Het is iets heel anders of ik het kraaien na wil doen of kukeleku zeg. Iets heel anders of ik virtuoos de koekoek nadoe of dat ik hem benoem. Geen enkele klankimitatie in de taal is echt, ze zijn allemaal niet nogmaals de zaak, maar een overgedragen voorstelling van de zaak, in het materiaal van onze gearticuleerde taal. En

van veel van onze woorden valt aan te tonen dat de woorden, waarvan ze afstammen, waaruit ze veranderd zijn, helemaal geen onomatopoeïen waren, maar hele gewone woorden zonder enige klankovereenkomst.

Het gaat dus bij onomatopoeïen niet om klankimitaties, maar om symbolen voor klanken, om tekens, om beelden, om overdracht; laten we tot slot Mauthners eigen woord voor zijn belangrijke ontdekking gebruiken: metaforen. Hij heeft opgemerkt dat in de levende taal elke nieuwvorming, elke betekenisverandering metaforisch is, dat er altijd een overdracht moet plaats vinden van het aanwezige, om het nieuwe uit te drukken. Dat is de vloek en de essentie van taal: zij moet het nieuw waargenomene op een oude manier uitspreken, elke waarneming aan oude woorden vastplakken. Wij kunnen slechts in beelden spreken, slechts met behulp van het vanouds bekende kunnen wij ons via vergelijken het nieuw waargenomene herinneren, wij kunnen niet boven de zintuiglijke indrukken uitkomen; nog erger zelfs: taal is een rampzalig, steeds weer tekortschietend middel, om die zelfs maar vast te houden, om die ook maar te reproduceren. De hele taal is eigenlijk het overdragen in iets oneigenlijks, is niets anders dan "associatie;" een zwakke en vage overeenkomst moet volstaan om het onuitsprekelijke op een of andere manier in het geheugen in te lijven. Mauthners verschrikkelijke aanklacht is echter dat taal slechts herinnering is, dat zij nooit iets nieuws kan zeggen, dat zij nauwelijks het oude vast kan houden.

Als echter de hele, ons bekende, taalvorming een metafoor is, als ook de ogenschijnlijk zo echte klankimitatie slechts metaforisch is, dan ligt de gedachte zeer voor de hand en is het een onontkoombare hypothese, dat taal in de oertijd op dezelfde manier is ontstaan, als zij tegenwoordig nog steeds groeit: door metaforen, en wel als metaforische klankimitatie. Het is niet zo dat klanken zo bedrieglijk mogelijk zijn geïmiteerd, maar men heeft door middel van klanken aan het bekende herinnerd, een beeld van het bekende gegeven. Er bestaat, zegt Mauthner, een geheimzinnige overeenstemming, een mogelijkheid tot een onderlinge overdracht tussen de dingen van de wereld van de werkelijkheid; men kan niet alleen door bewegingen aan andere bewegingen herinneren, zodat de klank o, niet op de eerste plaats door zijn klank, maar door het ver openen van de mond een grote ruimte symboliseert, de klank i navenant een kleine, maar wij kunnen ook door tonen aan kleuren worden herinnerd, wij kunnen het ene beeld vormen door middel van een andere zintuiglijke energie. De metafoor, het beeld, is op een of andere manier een benadering van de wereld; Mauthner ontdekt die dwang in de niet ontsluitende wereld; en op die manier kon door merkwaardig geheimzinnige klanken herinnerd worden aan bliksem, donder, dood, moord, honger, vorst en liefde. "In die omgeving moet de wordende taal zich hebben bewogen, niet in de legendarische taalwortels." Als taal dus is ontstaan door dezelfde drijfveer en dezelfde mogelijkheid, waardoor zij tegenwoordig nog steeds groeit, dan kan zij wel als kunstmatig middel steeds volmaakter worden door een toenemende rijkdom en verfijning van beelden, maar kan ons ook tegenwoordig niets over de werkelijkheid verduidelijken: ze herinnert ons slechts aan de indrukken van onze zintuigen.

Ook het ontstaan van het schrift, zo werkt Mauthner zijn gedachte verder uit, kan daaraan niets beslissends veranderen. Overigens kan de invloed ervan niet hoog genoeg aangeslagen worden. Pas door het schrift kan de herinnering als zodanig volkomen weergegeven worden; niet alleen door het gemeenschappelijke van de taal heeft het schrift ook de veranderingen in de taal beslissend beïnvloed, die op de dialecten doorwerken, maar ook door de invloed, dat een nooit geschreven taal in het alfabet van een taal met andere klanken uitgedrukt werd; wie weet, vraagt Mauthner zich af, of de beroemde eerste Duitse klankverschuiving wel een andere reden had dan dat de andere taal met het ongeschikte Latijnse alfabet geschreven moest worden, of komt het niet doordat het schrift eerst ten onrechte voorafging aan de taalontwikkeling en die vervolgens zo heeft beïnvloed, dat het schrift gelijk kreeg? Het is eerst een overbluffende en vervolgens een aantrekkelijke factor; of het schrift echter in die tijden van onwetendheid die macht kon hebben, vind ik twijfelachtig. Belangrijker is de aanwijzing dat onze manier van denken vooral onder druk veranderd is; het hele denken is immers

taal; maar we zijn al begonnen om niet langer talig te denken, maar door middel van boeken. Bij het werk van technici en wiskundigen is taal een overbodig en schadelijk invoegsel geworden: wat ze in formules, letters en tekens uitdrukken, kunnen ze slechts moeizaam in woorden zeggen.

Al die belangrijke verbeteringen van onze herinneringen veranderen helaas niets aan het beslissende feit, dat het bij dat alles nergens anders om gaat dan om het geheugen.

En dan stelt Mauthner, aan het slot van dit deel, nogmaals de vraag: hoe is het geheugen ontstaan en geworden wat het is? Wat valt er te zeggen over de geschiedenis van het verstand (niet het verstand, maar een of andere zogenaamde activiteit van het verstand)? Waardoor onderscheidt de mens zich dus van het dier? Of liever: hoe is uit een dier datgene voortgekomen, wat men zonedig mens noemt?

Deze vragen worden door een nieuwe vervangen, die in eerste instantie een bekende vorm heeft: hoe is vorming van begrippen mogelijk uit de ervaring, omdat men immers voor ervaren al begrippen nodig heeft? En zo komt Mauthner, die zich geroepen voelt om het werk van Kant voort te zetten en te corrigeren, er ook hier nogmaals toe om zich met behulp van hem te verduidelijken. De waarnemingsvormen van het zuivere verstand, die zich a priori, vóór elke ervaring, binnen in ons moeten bevinden en — desondanks of dankzij — overeenkomen met de wereld van de werkelijkheid: tijd, ruimte en causaliteit, zijn slechts in zoverre a priori, dat ze bij ons aangeboren, dus geërfd zijn; in zoverre zijn ze dus in ieder geval al vóór de ervaring in ons. Het gaat bij tijd, ruimte en causaliteit om een geërfde aanleg tot oriëntering; nog stoutmoediger uitgedrukt: om geërfde metaforen. De zogenaamde oorspronkelijke, verstandelijke vooronderstellingen van al onze ervaringen zijn vroege beelden, met behulp waarvan wij onze werkelijkheid in het geheugen — beter gezegd, als herinnering— voorbereiden. Tijd, ruimte en causaliteit zijn slechts zeer abstracte intellectuele begrippen, die men van al onze voorstellingen af kan trekken, omdat ze tot al onze herinneringsbeelden behoren. Evenals wij onze toevallige zintuigen door overerving gemeenschappelijk hebben, hebben wij ons geheugen en dus ook de “vormen” daarvan geërfd en gemeenschappelijk. Het verstand is niet een orgaan, waardoor het oriënteren in de werkelijkheid pas mogelijk wordt, maar omgekeerd: deze oriënteringen laten iets in ons achter — en wij krijgen dat al door overerving — dat men verstand of geheugen kan noemen. Wat is dat geheugen dan uiteindelijk? Wat maakt het mogelijk dat wij niet alleen maar indrukken hebben, maar dat er iets achterblijft, alsof iets dat geeft een indruk op iets dat ontvangt heeft gemaakt, iets hards op iets zachts en toch weer iets soortgelijks op iets soortgelijks? Het was al bijzonder genoeg dat hij die vraag ons zo beangstigend nabij heeft gebracht.

Mauthner verklaart dat hij geen antwoord heeft. “Wij zullen het niet weten, totdat iemand de vraag naar het geheugen beter gesteld zal hebben.” En toch geeft hij ons nog een idee mee voor onderweg, dat misschien ooit een vruchtbare metafoor kan worden, dat vanzelfsprekend slechts een vermoeden en geen samenvatting is: hij verwijst naar de wet van traagheid en behoud van energie; ook in het psychische leven kan een gevoel misschien helemaal verloren gaan; wat ons dan rest zijn dan echter herinneringen.

Met dat ‘misschien’ besluit het deel; en als iets verheugends voor onderweg krijgen wij nog twee gruwelijke, spottende vragen mee.

Hoe kan men het geheugen erven als immers erven niets anders is dan geheugen? Is het een verduidelijking om hetzelfde slechts met verschillende woorden te benoemen? Hoe kan men een geschiedenis van het verstand willen schrijven, als dat niets anders zou kunnen zijn dan een herinnering van de herinnering? Dat betekent een onmogelijkheid of een tautologie. Mauthner wil niet dat wij vergeten dat taalkritiek ook maar een werking van de taal is. Wij zullen hem nu antwoorden, door hem dankbaar aan de uitspraak te herinneren, die hij in dit boek trots en berustend heeft gedaan: “Ik heb gezegd, wat de taal mij liet zeggen.” Maar nu verder. Mauthner heeft ons verteld, dat

ruimte, tijd en causaliteit, dat wil natuurlijk zeggen: niet alleen die uitgemolken begrippen, maar juist op de manier, dat wat ons verstand in aansluiting aan onze zintuigen eigenlijk ruimtelijk, in de tijd en veroorzaakt waarneemt, slechts metaforen zijn. Verder heeft hij ons in een eerdere passage verteld, dat niet alleen deze, maar ook al de eerste metaforen een geheimzinnige overeenstemming moeten hebben met de wereld van de werkelijkheid. "Ergens valt de metafoor samen met de werkelijkheid." Zou dat er niet op neerkomen, dat ook de werkelijkheid niets anders is dan gewoon een metafoor? Dat onze vijf zintuigen, onze toevallige zintuigen, ook slechts een taal spreken? Is misschien taal juist zo onvruchtbaar omdat ze te zinnig is, en niet omgekeerd, omdat ze dus te onzinnig zou zijn? Zou zij zich misschien te slaafs aan de zogenaamde werkelijkheid, aan de metaforen van onze zintuigen moeten houden, alleen maar napraten, wat die ons al met zeer vergelijkbare vergeefse middelen voorgepraat hebben? Zijn de zintuigen niet zo onlosmakelijk verbonden met de taal, met wat Schopenhauer verstand heeft genoemd, dat zonder medewerking van de taal niet de geringste zintuiglijke indruk tot stand komt? Dat ook elke waarneming of gevoel ook alleen maar een associatie is, een metafoor, iets dat herinnerd wordt? Zou de poging om de wereld in nieuwe metaforen uit te drukken, niet vreselijk en mogelijk zijn?

Mauthner wijst de weg naar die vragen; ik zou met het volgende een soort antwoord in zijn geest willen geven:

2.

Men leert meer wijsheid
met horen dan met zien
Horen bréngt meer,
maar zien wijst meer naar buiten

Meester Eckehart

Er is geen verschil tussen
het subject, dat kent en het
object, dat gekend wordt.

Universiteit van Parijs, anno 1276

Misschien heb ik tot nu toe de grondgedachte van het boek voldoende begrijpelijk weergegeven; wat mij echter nog lijkt te ontbreken is het blootleggen van het basisgevoel, van waaruit Mauthner te werk is gegaan; en wat uiteindelijk op hetzelfde neerkomt: er moet nog aangegeven worden met welk doel Mauthner ons dit wapen in handen heeft gegeven. In het kort: het doel is God. Ik denk dat mijn vermoeden juist is, als ik zeg: wat Mauthner bij deze opgave jaren lang heeft gesterkt en begeleid, was het gevoel, dat het tot dan toe noch Kant noch iemand anders gelukt was om met de onjuiste hypothese "God" in het reine te komen. Om die daad te stellen moest men de taal aanvechten, sterker nog, men moest toegeven dat al onze kennis slechts taal is, — om het eens en voor altijd te stellen: of jullie het God noemen of morele wereldorde, doelmatigheid of diepere betekenis van de

wereld, onderzoek naar de waarheid of naar kenbaarheid van de wereld, — het is steeds hetzelfde: het geloof de wereld uit te kunnen spreken, is het geloof in God. Wat jullie telkens maar weer over de wereld zeggen, zijn woorden. Dat wil zeggen: het is niet waar. Waarheid betekende tot nu toe altijd: zo is het; als dat woord in het vervolg gebruikt zal worden, moet het betekenen: het is anders. Het woord werkelijkheid mogen we rustig blijven gebruiken voor onze wereld der verschijnselen, voor datgene wat ons beïnvloed en waar wij weer invloed op uitoefenen; waarheid is echter een volstrekt negatief woord, de negatie bij uitstek, en daarom inderdaad thema en doel van de hele wetenschap, waarvan de resultaten altijd slechts negatief van aard zijn. Daarom is het ook geen tegenstrijdigheid, dat Mauthners gevecht tegen de taal met woorden gevoerd wordt: want het is juist de taak van de begripsmatige taal om zich bezig te houden met wat niet bestaat en wat tot dan toe geloofd is, te negeren. Alles is anders, dat is de formule van heel onze waarheid. Op dat vermoeden is het ongetwijfeld terug te voeren dat men achter de dood de oplossing van de grote raadsels heeft gezocht; ik zou willen zeggen dat men de onjuiste conclusie heeft getrokken om uit het gevoel dat waarheid – anderszijn is, te concluderen dat er alleen maar een grote verandering met ons zou hoeven plaats te vinden, om alles te kunnen weten. Een dergelijke verandering is echter ook weer iets positiefs, slechts een toestand; dat anders-zijn geeft alleen uitdrukking aan de negatie en zou door “nooit” vervangen kunnen worden. In deze opvatting valt “waarheid” natuurlijk ook samen met het “ding op zich.” Wat zit er achter onze werkelijkheid? Iets anders! Hoe is de wereld op zich? Anders!

Deze waarheid, dat men de wereld juist niet kan onderscheiden, omdat men haar moet onderscheiden en ruimtelijk, in de tijd en concreet moet waarnemen en met woorden moet bewijzen, is al vroeg en steeds weer uitgesproken, vaak wonderbaarlijk scherpzinnig en duidelijk; met name in de kringen, waarin men met het innigste verlangen snakte naar het positieve van rust en daarom onverschrokken en eerlijk was. De geschiedenis van de wereldbeschouwingen, van zowel de filosofieën als de religies, zou namelijk in twee kampen verdeeld kunnen worden: een de ene kant de mensen die zich snel neerlegden bij iets positiefs: priesters en grondleggers van filosofische systemen als beter en de predikers en filosofieprofessoren, als minder goed; aan de andere kant de mensen die hartstochtelijk naar rust verlangden, maar nergens rust bij konden vinden: de ketters, sektariërs en mystici. Er loopt een lijn, die zeker niet begint bij de neo-platonici, maar daar voor het eerst met zekerheid vast te stellen is, die vervolgens in Dionysius Areopagita in de vijfde eeuw haar eerste hoogtepunt bereikt, in Johannes Scotus Eriugena in de negende eeuw haar tweede, die dan langdurig indruk maakt op de scholastici, realisten en panpsychistische sekten van de middeleeuwen, totdat ze in Meester Eckehart haar derde en hoogste punt bereikt. Van daar loopt de lijn traag en verborgen, maar ongebroken verder via Pico della Mirandola, Molinos en Jakob Boehme tot Angelus Silesius, die, zoals de voortreffelijke Gottfried Arnold (1666 – 1714) dat zo wondermooi zegt, “uit de belangrijkste, mystieke theologie het summum van de geheime godgeleerdheid voordraagt in nerveuze en krachtige epigrammen,” die zich echter tot Eckehart verhouden als de jezuïetenstijl tot de gotiek; een duidelijk herkenbare tak steekt dan naar Engeland over, naar de grote Berkeley, die echter als een echte Engelsman in staat was om de meest geniale negatie te verenigen met het meest krachteloze positivisme; volgens mij loopt de lijn door tot in de tegenwoordige tijd en treedt dan in Johannes Wedde en vooral in Alfred Mombert aan het daglicht. Zij delen allemaal het inzicht dat ze — om met Berkeley te spreken — zintuigen en woorden als erroneous principles aanduiden; ze maken dus, zoals Johannes Wedde dat uitdrukt, “front tegen elke bestaande religieuze gemeenschap (en elk wetenschappelijke systeem), want ze eisen dat bepaalde begrippen en begripsverbanden als intellectueel juist worden erkend. Het is echter onmogelijk dat iemand iets juist begrijpt.” Zij zijn verder ook eensgezind in het beschouwen van onze zintuiglijke wereld als iets beeldends, en doen hartstochtelijk moeite om een wereld “zonder beelden of tekens” — zoals Mombert dat zegt — tot stand te brengen. En ten derde zijn ze er eensgezind in, dat ze — meer in tegenstelling tot het gangbare, materialistische pantheïsme dan tot Spinoza — spiritualistische pantheïsten zijn; omdat de wereld (of God) niet van buitenaf begrepen kan worden, moet ze van binnenuit geschapen worden: door het zich afkeren van ruimte en tijd, door mystieke, niet of nauwelijks uitsprekbare meditatie

moeten buiten de dingen en binnen het ik-gevoel ophouden te bestaan, de wereld en het ik ineenvloeiën.

De grootste van al die ketterse, mystieke sceptici was onze Meester Eckehart, die met grootse middelen ondernam, waarvan bij Spinoza slechts sporen te vinden zijn en wat vijfhonderd jaar later Schelling, de leerling van Kant en spruit van Boehme, niet lukte: het met elkaar in overeenstemming brengen van pantheïsme en kritische kennistheorie. Hij wist en heeft dat vaak uitgesproken, dat men God, de zin van de wereld, niet kon kennen, maar dat wij weten wat het niét is. Het was ook zijn diepzinnige en blijvende overtuiging, het Niets, waarmee hij, evenals Dionysius en Scotus, God identificeerde; hij verklaarde dat tot een onbekend positief iets, waarvan de attributen slechts al onze verschijningen zijn, waaronder ons Ik. Hij gelooft dat hij dat onbekende uit zichzelf tevoorschijn kan roepen, daarin mystiek kan verzinken en daarover vervolgens in beelden en gelijkenissen kan spreken. Hij was er zeker van dat wat wij in onszelf als een geestelijk ervaren meemaken, dichter bij het ware wezen van de wereld stond, dan de uiterlijk waargenomen wereld. Hoewel het al afgerekend had met de ruimte, vond die innerlijke ervaring toch plaats in de vorm van de tijd; en daarom beschouwde hij de tijd als de ergste vijand van God. Men moest tijdloos worden, zodat buitenwereld en Ik met elkaar konden samensmelten. De passages, waarin hij verhaalt over deze diepste innerlijke ervaringen, behoren tot de aangrijpendste, van wat de woordkunst ooit heeft opgeleverd. Zelden heeft iemand zo mooi en waarachtig om het onuitsprekelijke heen gedraaid als meester Eckehart. Maar daar gaat het hier niet om, maar wel over de vraag of het mogelijk is, een dergelijke bovennatuurlijke toestand, waarbij wereld en persoonlijkheid tegelijkertijd opgeheven en met elkaar verenigd zijn, in jezelf te ontdekken. Omdat wijzelf heel zeker niet alleen maar een uiterlijke en innerlijke verschijning zijn, maar ook als waarheid tot de wereld behoren, tot de wereld, die anders is, valt die mogelijkheid, — wat ik aarzelend moet zeggen — niet zonder meer af te wijzen. Dat, waarover de mystici ons verslag uitbrengen, slechts een beeld is van woorden en een negatie van onjuiste veronderstellingen, is geen bewijs tegen het feit, dat zij iets beleefd hebben, dat op een ander manier niet te vertellen valt. Ook het besef, dat bijvoorbeeld Meester Eckeharts verrukking over zijn diepzinnige momenten en extases, op de psychologisch onderzoekende lezer overkomt als zijn eigen verbazing over zijn eigen genialiteit, waar hij in zijn nuchtere momenten niet toegekomen was, is nog steeds niet doorslaggevend. En ook de tegenwerping, dat wij niets kunnen voelen of ons van iets bewust kunnen zijn, wat geen tijd vergt, bewijst niets, omdat het juist bij deze ervaringen evenmin gaat om iets dat gevoeld wordt of psychisch is, als om iets materieels: ervaring is natuurlijk ook een afschuwelijk onjuist woord voor iets tijdloos' en daarom ook levenloos.' Daarbij is een ervaring nooit zo krachtig en waarachtig beschreven als iets enorms, verblindends, meeslepends en gelukkig stemmends, als mystici dat over deze bedwelmdre droomtoestand hebben gedaan. Ik geef dat geheimzinnige dus het voordeel van de twijfel; er moet alleen aan toegevoegd worden, dat de verklaring van die toestand als een warrige beschrijving van een geniale vervoering — anderen zouden zeggen: een ziekelijke toestand — evengoed mogelijk is. En vooral omdat dit contact tussen wereld en individu helemaal rechtstreeks moet zijn, kan het als zodanig noch tot het geheugen van het individu, noch tot enigerlei kennis behoren. Zou ik bovendien voldoende mysticus zijn, dan zou ik zeggen dat het wel tot het wereldbewustzijn behoort, maar een armzalig normaal iemand mag zich dergelijke beelden niet veroorloven. Als er dus iets dergelijks bestaat, dan heeft dat zijn eigen domein en hebben wij daar, zolang wij het zelf niet mee hebben gemaakt, helemaal niets mee te maken. Het is dan hetzelfde als met de dood, waarvan Epicurus al heeft gezegd, dat die ons niet aangaat, en met onze toestand vóór de geboorte of eigenlijk vóór de verwekking. Het gaat natuurlijk met onze eerste kinderjaren ook precies zo; en toch zal nauwelijks iemand willen ontkennen, dat zij tot zijn ervaring behoren. Wij zijn echter nu eenmaal meer dan geheugen en bewustzijn; of datzelfde, niet negatief, maar metaforisch uitgedrukt: onze bewustzijnstoestanden laten niet allemaal blijvende sporen achter in dat deel van het bewustzijn, dat men geheugen noemt. Lichamelijk is er namelijk bij ons nauwelijks iets over van wat wij als kind waren: zelfs de tanden niet.

Ik heb gezegd dat wetenschap het weten is van wat niet bestaat. Dat kon met de voorbeelden van Mauthner verder verduidelijkt worden; ik herinner aan de wet van traagheid of behoud van energie; uitspraken daarover wijzen immers alleen maar gebruikelijke dwalingen van de hand. Vervolgens heb ik op de tweede plaats gesproken over het niet-weten in de peilloos positieve betekenis van de mystiek: voor iemand, die daar deel aan heeft, moet dat de enige soort religie zijn, die voor hem nog mogelijk is. Naast die wetenschap en die religie komt nog een derde element van onze wereldbeschouwing: kunst. Daaronder versta ik hier de symbolische of metaforische interpretatie van de metaforen van onze zintuigen en de metaforen van ons innerlijk bewustzijn. Die moet in de plaats komen van wat de wetenschap tot nu toe als iets positiefs tot stand dacht te brengen. Wij kunnen niet langer de absolute waarheid zoeken, sinds we begrepen hebben dat de wereld niet te veroveren valt met woorden en abstracties. Wij worden echter wel gedwongen, zo sterk dat wij daar niet van af kunnen zien, om de veelvuldige beelden, die de zintuigen ons leveren, tot een samenhangend wereldbeeld te vormen, aan de symbolische betekenis waarvan wij zouden kunnen geloven. In die hoogste betekenis is dat dus kunst: een onontkoombaar symbool van de wereld. Overal waar wij steeds in de feiten van de wetenschap iets onvermijdelijk positiefs aantreffen, bij Copernicus of Laplace, bij Helmholtz of bij Hertz, kunnen wij weten dat het óf verborgen ontkenningen zijn óf dwingende symbolen, die ooit een keer afgelost zullen worden door juistere metaforen. In de wetenschap vindt men dus, overal verstrooid, de brokstukken van de symboliek, die ooit in plaats van het zogenaamd positieve deel van onze abstracte kennis zal komen. Voor het echter zover is, voordat het mogelijk lijkt te zijn, om uit de resultaten van wetenschappelijk onderzoek een wereldbeeld te vormen, lijkt er eerst een grootse onderneming nodig te zijn: het afzien van een oeroude metafoor en het vervangen door een andere. Ruimte moet in tijd veranderd worden.

Zelfs Mauthner brengt ergens, waar hij het over de oude tegenstelling tussen lichaam en ziel heeft, ter sprake dat hij het probleem niet ziet, dat zou liggen in het denkbeeld, dat fijne bewegingen van de buitenwereld, eerst in zenuwbewegingen veranderen en vervolgens in wat wij gevoel noemen. Die passage staat dus echter op zichzelf, en daar staan veelzeggend andere tegenover, waarin het luidt, dat als het met behulp van de taal uitgedrukt zou kunnen worden, hij zou kunnen zeggen, dat de klank van de klok voor de klok zelf geen beweging is, maar zoiets als gevoel. Ik geef toe, dat enkel en alleen deze — echter niet geheel onuitsprekelijke — voorstelling zin geeft; de gedachte, dat daarbuiten iets stoffelijks is, dat onafhankelijk van mijn waarneming zo materieel aanwezig is, en dat dit ding of deze beweging van stofdeeltjes “tot stand brengt,” wat mij van binnenuit zo bekend is als psychisch, die gedachte is voor mij volstrekt absurd. Spinoza heeft dat al gezegd, zij het ook dat het meeste niet door de matgeslepen bril van de spinozisten heengegaan is: de wereld kan fysisch volkomen toereikend verklaard worden en het is dus helemaal niet nodig om eerst het psychische te behandelen: van activiteiten in de buitenwereld gaat het naar het zintuigorgaan, vandaar naar de geleidingsbanen van de zenuwen, vandaar naar de hersenen, misschien van het ene gedeelte naar het andere, waar het misschien ook chemische veranderingen ondergaat of op een ander manier behandeld wordt, op manieren die wij niet kennen, en vanaf de hersenen gaat het dan weer via andere zenuwbanen als actie naar de buitenwereld; allemaal zuiver materieel. Zo kan de wereld verklaard worden; maar het fysische kan alleen door iets fysisch verklaard worden: en wat er binnen in ons, als het ons allerbekendste, gebeurt, is volgens deze metafoor van de wereld, niet gewoon een werking of iets dat daar als nevenverschijnsel mee gepaard gaat, maar het is helemaal niet aanwezig. Wij moesten, omdat wij de metafoor “ding” of “materie” geaccepteerd hadden, noodzakelijkerwijs in plaats van onze zo vertrouwde innerlijke gebeurtenissen, de metaforen “zenuwen,” “hersenen” enzovoort stellen. Zo zit het en iemand kan, als hij daar zin in heeft, in plaats van inwendige, psychische gebeurtenissen, spreken over hersenactiviteiten; het lijkt mij echter onzin om te denken, dat hersenactiviteiten de oorzaak van de psychische ervaringen zijn. Zoals Spinoza heeft begrepen: het fysische kan alleen door het fysische, het psychische alleen door het psychische verklaard worden; vermengt men die beide gebieden, dan maakt men zich schuldig aan de gruwelijkste vermenging van metaforen of uitvluchten. Een wereldbeeld dat als vooronderstelling het idee heeft,

dat onze innerlijke gebeurtenissen niet aanwezig zijn, lijkt mij voor ons mensen alleen maar een onmogelijkheid. Let wel: bij dit consequente materialisme kan niet verondersteld worden dat het, bij wat wij innerlijk voelen, om een illusie gaat: helemaal niet! Ook een "illusie" is immers zo'n ingewikkelde psychische aangelegenheid; men moet juist beweren dat die gebeurtenissen helemaal niet aanwezig zijn; als iemand bijvoorbeeld zijn arm omhoog heft, gebeurt alleen wat ervan te zien is en nog een paar gelijksoortige lichamelijke activiteiten binnen in het lichaam; maar het is niet zo dat hij zelf iets van die actie merkt. Mij lijkt dat een dergelijk ontkennen voor ons niet mogelijk is. De werkelijkheid van ons inwendige is onlosmakelijk met ons verbonden. Er rest ons echter nog een andere manier: alles psychisch verklaren. En dat lijkt mij inderdaad noodzakelijk: wat wij als iets uiterlijks waarnemen, moet voor ons iets psychisch betekenen. Wij moeten leren om de concrete wereld als een metafoor van onze zintuigen te beschouwen, die wij pas kunnen rijmen met de metafoor van ons Ik-gevoel, als wij een metafoor van de tweede graad aannemen: deze concrete buitenwereld is voor ons nog alleen maar een symbool, een teken voor iets, dat gelijksoortig is met ons psychische leven. Mauthner oppert om de tijd als de vierde dimensie van de werkelijkheid aan te duiden. Daarachter zit uiteindelijk niets anders dan de aanduiding dat tijd slechts zoiets als een eigenschap van de ruimte is. Als het daardoor mogelijk is om ook onze innerlijke tijdinhoud, ons psychische zuiver als ruimte weer te geven, dan moet dat consequente materialisme ons zeer welkom zijn; wij kunnen dat gebruiken, al is het maar, zodat het zichzelf ad absurdum leidt. Ik geloof echter niet, dat Mauthner dat wil proberen; het lijken mij slechts restanten te zijn van het vrijwel volledig overwonnen tijdperk van de materialistische metafoor. De poging, die hij herhaaldelijk onderneemt, om het geheugen als een soort objectief, zonder bewustzijn functionerend, mechanisch apparaat te beschouwen, behoort ook tot die pogingen. Deze poging ter verduidelijking, met behulp van het objectieve geheugen, zou voor ons een volstrekt zinloze en betekenisloze woordenreeks kunnen zijn, als wij niet ons subjectieve geheugen zouden hebben, dat wij zo goed kennen, zonder het ook maar enigszins te kunnen verklaren. Het psychische valt alleen maar door het fysische te "verklaren," als men het psychische als bekend veronderstelt, als iets dat geen verdere verklaring behoeft. Dan doet de fysische verklaring prachtig dienst: als veelzeggende symbolen voor het psychische, dat geobjectiveerd en veruiterlijkt moet worden, om kenbaar te zijn. Met de uitspraak dat tijd de vierde dimensie van de ruimte is, kan ik dus voor het bedwingen en vormen van de wereld niets beginnen. Ik beschrijf het omgekeerd: de ruimte, met alles wat zich daarin bevindt, is een eigenschap van de tijd. Niet met deze verouderde metafoor — eigenschap! — uitgedrukt, maar voorlopig negatief, luidt het: ruimte bestaat niet; wat voor ons blijvend ruimtelijk lijkt, is een verandering in de tijd; wat voor ons in de ruimte lijkt te bewegen, zijn de wisselende kwaliteiten van gebeurtenissen in de tijd.

De tegenwerping dat onze taal nu eenmaal van huis uit materialistisch is, raakt ons in dit stadium helemaal niet en kan ons er niet vanaf houden om verder te gaan. Het zegt niets anders, dan dat de abstracte begrippen, waarmee volksgeloof en wetenschap werken, zich niet van het karakter van het zintuiglijke kunnen ontdoen, zodat bijvoorbeeld atoom, ether en dergelijke woorden, niets anders zijn dan onvoorstelbare producten van ruimtelijke voorstellingen, die ons echter nooit kunnen bevrijden van zintuiglijke indrukken. Zolang men woorden woordelijk en zintuigen zintuiglijk opvat en zolang men uit het zintuiglijke en zijn woordenschat een positieve waarheid wil scheppen, is het een juist en belangrijk bezwaar, dat taal ons geen spat verder kan brengen. Hier echter, in dit stadium van kunstmatige kennis en bewuste metafoor, is onze hele taal slechts een symbool voor het niet verder uitspreekbare, het niet-materiële. Die dienst heeft de taal altijd al als woordkunst verricht. Laten we een voorbeeld uit Goethe nemen, dat zich bij het toevallig openslaan van een van zijn boeken aanbiedt:

Zoals de rotsige afgrond mij drukkend

In deze afgrond aan de voeten rust,
Zoals duizend beekjes stralend stromen
Tot de huiverende val van de schuimende vloed
Zoals de stam, met eigen krachtige drang
Zich in de lucht verheft
Zo is ook de almachtige liefde,
Die alles vormt en alles koestert.
(uit Faust)

Wat deze begrippen ons doorgeven, is noch een abstractie, noch een uiterlijke waarneming: de woorden en zinnenbeelden zijn slechts metaforen voor iets innerlijks, dat Goethe ons weet mee te delen. Ik bedoel dus: op dezelfde manier waarop wij in staat zijn om met behulp van beeldende uitdrukkingvormen ons innerlijk weer te geven, kunnen wij ook, om een samenhangend wereldbeeld te vormen, dat wij nodig hebben, de wereld beschrijven als iets psychisch, door gebruik te maken van woorden, die echter slechts iets uiterlijks betekenen; maar wat zintuiglijk uitgedrukt en zintuiglijk waargenomen wordt, moet ons alleen maar aan het psychische herinneren. De taak voor iemand die een samenhangend wereldbeeld wil vormen, is dus: het materiële als iets psychisch weer te geven. Dat wil zeggen: op een geloofwaardige manier laten zien, dat de materie, wat in de buitenwereld wordt waargenomen, slechts een metaforische beschrijving, een zintuiglijk beeld of een symbool van psychische gebeurtenissen is. Als het mogelijk is, moet tussen de buitenwereld en ons Ik-gevoel een overeenkomst, een vergelijkingspunt aanwezig zijn. Dat is het geval; en de mechanica heeft ons dit tertium comperationis voldoende dichtbij gebracht: ik bedoel het getal. Het getal is de weg van ruimte naar tijd, van de dingen naar het stromen van het psychische, van mimiek naar muziek, van wereldbeschouwing naar het luisteren naar de wereld, de weg naar een nieuwe metafoor.

Berkeley heeft al beseft, dat alles wat we zien, slechts de taal van iets psychisch is en dus slechts een ontoereikend beeld van het werkelijke in een vreemd materiaal geeft; zijn christelijke taalgebruik heeft bij hem zijn beste kennis verknoeid, maar desondanks heeft hij duidelijk genoeg over visual language gesproken. En Lazarus Geiger heeft opnieuw ontdekt, dat alle begrippen die onze wereldbeschouwing helpen vormen, terug te voeren zij tot het zien. Ik voeg daaraan toe: ook tot de ruimte; want de hypothese van de ruimte is, zoals ik wil laten zien, alleen op het oog terug te voeren en niet, zoals men meestal aanneemt, op een combinatie van zien en voelen. Niet de drie dimensies zijn het karakteristieke voor de hypothese van de ruimte, maar de veronderstelling van iets uiterlijks, concreets en blijvends, dat niet bij ons behoort, dat niet bij en niet van ons is. Zonder afstand, zonder verwijdering, zonder scheiding door iets dat ogenschijnlijk onopgevuld is, zou men nooit hebben bedacht, om zoiets als een ruimte aan te nemen. Onze taal is substantief en objectief, omdat alleen al ons oog zo aangelegd is: de afstand tussen ons en het waargenomene, dat ons niet aanraakt, dat niet ons leven, maar het ons vreemde is, heeft de kloof gecreëerd, die tussen wereld en Ik gaapt. Met "oog" bedoel ik hier het hele complex van het gezichtsvermogen, met spieren, oogzenuw en hersenactiviteit. Ik weet dat afstand en ding in het uitwendige oog nog niet aanwezig zijn. Stel je eens voor dat er nooit visuele beelden waren geweest, nooit licht, kleur of waargenomen vormen, en dat je dan, terwijl je ogen gesloten zijn, met je vingertoppen langs het dichtstbijzijnde voorwerp glijdt, deze stoel of die tafel; ik beweer dat wat ik dan voel, nooit een hard voorwerp daar buiten is — ik ken geen buiten en heb niet de minste reden om het aan te nemen —, maar slechts een in de tijd voortgaande

verandering van mijzelf. Mijn vingertoppen ondergaan op die manier een merkwaardige verandering; dat voel ik; omdat wij die tast-taal niet ontwikkeld hebben, zal ik gebruik maken van onze uitdrukkingen en zeggen: mijn vingertoppen worden hard; en vervolgens zijn ze gebogen en glad (vorm en oppervlakte van de stoel) en dan weer is het als eerst (de stoel is opgehouden) en nu zijn de vingers scherp (de zijkant van het bureau) en vervolgens worden ze nat en koud (ik ben in de inktpot terecht gekomen). Vanzelfsprekend zouden die schakeringen, die graduele en kwalitatieve verschillen nog veel fijner en gespecificeerder uitgedrukt worden, als de mensen het tot nu toe van belang hadden gevonden om daar aandacht aan te schenken. Ik heb echter in ieder geval niet de minste reden om bij het voelen een buiten te bedenken, omdat ik immers alleen maar voel wat bij mij, aan mij, tot mij behoort. Ik voel alleen dat er zich in de tijd voortdurende veranderingen met mij afspelen. Dus alles wat ik voel, zijn tijdelijke kwaliteitsverschillen, maar ik merk geen spoor van ruimte. Terwijl het voor mij dus onmogelijk is, zoals ik al heb laten zien, af te zien van tijd en Ik-gevoel, kan ik vanuit mijn tastzin heel goed een mening geven, die voor de verklaring van het fysische door het psychische nodig is: ruimte bestaat niet. En precies hetzelfde zit het met de temperatuurzin, met de pijnzin en de overige variëteiten van de tastzin, precies hetzelfde zit het ook met het gehoor, reuk, smaak en alles wat we lichamelijk opmerken: overal zijn het lokale gebeurtenissen, als ik het vanuit het zien verklaar; zijn het tijdgebonden veranderingen, als ik van het waarnemen afzie. Als we geen ogen zouden hebben, zou het onderscheid tussen de wereld en mij nooit ontstaan zijn; dan zou niemand op het dwaze idee gekomen zijn om tegen dit lichaam wel Ik te zeggen, maar niet tegen dat boek, deze tafel of die vrouw. En als, toen het oog ontstond, telegrafie en draadloze telefonie al een vertrouwde zaak was geweest, had men uit de afstand vast niet geconcludeerd tot een andersoortigheid van het waargenomen, maar had men gezegd: wat ben ik gegroeid! Wat spreidt zich dan opeens een taal voor mij uit, voor heel nieuwe, bijzonder heldere gevoelens, die ik tot nu toe in het donker nauwelijks heb vermoed! Nee: men zou helemaal niets hebben gezegd, men zou gekeken hebben en zou dat als de nieuwe taal hebben ervaren. Er was dan niets gescheidens, niets Ik-vreemds geweest: men zou immers elektriciteit of licht als iets eigens hebben ervaren. Nu gaapt er echter een leegte, en daar heel ver achter bevindt zich een ding. Dat Niets is de ruimte.

De grote denkers hebben gezegd, dat ruimte en tijd onze eigen manieren van waarnemen zijn. En wij hebben daar geen aandacht aan geschonken en niets mee kunnen beginnen. Het wordt iets anders, als men die uitspraken uit elkaar haalt. Tijd is niet alleen maar de vorm van ons waarnemen, maar ook de vorm van ons Ik-gevoel, dus is ze voor ons, voor het wereldbeeld, dat wij vanuit onszelf moeten vormen, iets werkelijks. Tijd is juist reëel omdat het subjectief is. Ruimte is echter een manier van waarnemen; onze subjectiviteit heeft die niet nodig voor het verklaren van het eigene, maar alleen als betekenis voor het nog altijd vreemd geblevene. De ruimte is onwerkelijk, niet dat wat het lijkt, hoewel zij subjectief is, lijkt zij objectief. De ontdekking dat er niets ruimtelijks, niets concreets bestaat, is iets dat bij ons ooit in vlees en bloed moet overgaan, zoals de ontdekkingen van Copernicus. Wij moeten ons het vreemde eigen maken, ruimte in tijd veranderen, de uitbreiding van het ding moet voor ons een beeld zijn voor de intensiteit van ons Ik-gevoel. Ik ben niet alleen deze hersenen, niet alleen dit organisme, ik ben ook het door mij waargenomene. Dat is niet ter wille van gelukzaligheid of extase — want de wereld wordt echt niet mooier en niet edeler, als ik haar ben (dat voor de panpsychistische predikers) —, maar ter wille van het symbool van de waarheid, dat mij nog de enige mogelijkheid lijkt.

Natuurlijk gaat het mij hier niet om dergelijke, bij het volksgeloof behorende, begrippen als ziel, ik en dergelijke; die moeten slechts onder voorbehoud gebruikt worden; zolang onze aandacht nog steeds zo armzalig weinig gericht is op de oneindig gevarieerde kwaliteiten en intensiteiten van de tijd, zolang zullen wij die nieuwe taal nog niet hebben. Zoals wij een ding met eigenschappen, een veelheid om iets blijvends heen, naar de buitenwereld hebben verplaatst, lijkt ook ons Ik-leven een veelheid van individualiteiten, die zich groeperen rond de, ondanks de eeuwige beweeglijkheid, vast lijkend kern van Ik en über-Ik, van geheugen en über-geheugen (gewoonlijk noemt men dat het

bewuste en onderbewuste of zelfs onbewuste). Voor deze veelheid van personen in één, heeft Kant een stoutmoedig en mystiek beeld bedacht; hij zegt: “Een elastische kogel, die recht op eenzelfde kogel botst, draagt daarop haar hele beweging en dus haar hele toestand over (als men alleen naar de plaats in de ruimte kijkt). Neem vervolgens, naar analogie met dergelijke lichamen, substanties waarvan de ene bij de andere ideeën toedient, samen met het bewustzijn daarvan. Zo kan men daarvan een hele reeks bedenken, waarvan de eerste zijn toestand, samen met het bewustzijn van die toestand, overdraagt aan de tweede; die draagt vervolgens zijn toestand, samen met die van de vorige substantie, over aan de derde, die evenzo de toestand van alle vorige, samen met zijn eigen en hun bewustzijn overdraagt aan de volgende. De laatste substantie zou zich dan bewust zijn van alle toestanden van de vóór hem veranderde substanties, als zijn eigen toestand, omdat die samen met het bewustzijn aan hem overgedragen zijn, en ondanks dat zou hij toch niet precies dezelfde persoon in al die toestanden geweest zijn.”

Die passage is een poging om het principe van de erfelijkheid toe te passen op de verhouding tussen de afzonderlijke, gedifferentieerde individuen, binnen één individu. Het nodigt echter ook uit om de eenheid van datgene, dat Ik tegen een stuk wereld zegt, nog verder uit te breiden: als het Ik een enorm aantal individuen (cellen) binnen één machtssysteem verenigt, zie ik niet in waarom alleen de stukken wereld bij mij moeten behoren, die ik met mond en longen in mij op heb genomen, en niet evengoed de andere, die mij verder op een of andere manier raken. Als we dus in het eerste hoofdstuk (Het individu als wereld) gezien hebben, dat tegenwoordig de hele oerwereld in ons leeft, dan weten we nu, dat ook elke omgeving in ons in-gelijfd, in-gegeest en in-gegod is. Iemand die deze oneindigheid, vanuit het nooit begonnen begin van de tijd tot aan het nooit komende einde van de tijd, over de hele breedte van de ruimte heen, die ook weer tijd is, met een enkele blik omvat: die weet niet meer of hij zich een star, ruimtelijk moment heeft voorgesteld, de eeuwigheid der tijden, of een opflitsend en weer uitdovend gevoel. Die weet echter ook hoe vermetel zinloos het is om aan te sluiten aan die bezieling en een geheel te maken van de wereld, aan dit “monisme,” morele, stichtende en bezielende. Want iemand die op die manier voor een moment bereikt, waarop hij merkt dat het universum zich over hem heen uitstrekt, moet die niet vragen, omdat hij mens is, dat wil zeggen een vrager: waarom dat alles? Hij zou kunnen dromen dat de wereld helemaal niet van begin tot einde gaat, dat dus niet de causa kiest, maar het telos; dat niet het begin in het oneindige doorwerkt, maar dat het einde zichzelf uit het oneindige voortbrengt; maar dan moet hij opnieuw vragen: wat voor einde dan? Met welk doel? Zolang de bedoeling van het geheel niet volkomen duidelijk is — en dat zal nooit gebeuren — zolang hebben wij die dromen nodig, ik denk ook mooie, maar geenszins nuttige. Ons nut, onze moraal, is op veel nauwere gebieden thuis — want noch de deugdzame kleine burgerman, noch de Übermensch zijn het doel van het universum.

Op die manier wordt de wereld opgevat als een oneindig gecompliceerde kruising van machtssystemen. Er is geen enkele aanleiding om deze gecompliceerdheid te schuwen; alle wereldbeschouwingen lijken voor ons zo armzalig, omdat ze met behulp van abstracties, die naarmate ze vager waren, steeds deugdzamer werden, probeerden om de wereld in een eenvoudige, zomogelijk morele formule onder te brengen. De wereld is niet eenvoudig; en wij hebben geen reden om bang te zijn voor het microscopische detail. Evenzeer als de natuurwetenschap en mechanica in details zijn getreden, moet de symbolische uitleg van deze materiele symbolen, die die wetenschappen ons hebben verschaft, dat doen. De geesteswetenschappen hebben lang genoeg rondgehangen rond een paar armzalige fraai klinkende oppervlakkigheden.

In de natuurwetenschap heeft men al duizenden jaren moeite gedaan om alle gebeurtenissen, fysiologische en chemische, licht, kleur, warmte en elektriciteit terug te brengen tot de mechanica. Dat wil zeggen: tot het bewegen van minuscule stofdeeltjes, die eigenlijk helemaal niet meer te onderscheiden waren en waar zelfs niets stoffelijks meer aan zat. Men wilde alles terugbrengen tot de beweging van een eenheid, waarvan eigenlijk de enige eigenschap beweging was. Waarom men dat

wilde en waarom men niet, wat men zonder twijfel evengoed had kunnen proberen, bijvoorbeeld elke beweging wilde uitdrukken met behulp van warmtegraden of als maat van alle dingen helemaal een bepaalde andere zintuigenergie had aangenomen, wilde men nooit duidelijkheid verkrijgen. En toch lijkt mij de verborgen reden volkomen duidelijk: men wilde het kwalitatieve de wereld uit krijgen en vervangen door het kwantitatieve; secundaire eigenschappen moesten door primaire vervangen worden. Kant dreef al de spot met mechanici, die altijd empirisch willen blijven en die toch bij het begin van hun onderzoek de "metafysische veronderstelling" maken, dat in de ruimte het werkelijke zich alleen naar gelang de uitgebreide grootte zou kunnen onderscheiden. Het streven van de mechanici is om de wereld zielloos, kleurloos, geurloos en klankloos te maken; smakeloos wordt zij bij die methode ook. Er moesten louter zuivere ruimtelijke verhoudingen overblijven, die die hele chaos zintuiglijk verklaarden. Zo zijn zij ertoe gekomen om de wereld in getalsverhoudingen uit te drukken, waarvan de naam geen rol meer speelt. Ze hebben van de wereld een getal gemaakt, en waar ze nog niet zover zijn, zijn ze toch op de goede weg. Het getal is echter niet alleen de maat van de ruimte, maar ook van de tijd, niet alleen van de abstract waargenomen bewegingen, maar ook van de intensiteit van al onze zintuiglijke energieën, niet alleen van het materiële buiten, maar ook van het psychische binnen. De opgave van degenen, die vorm willen geven aan het wereldbeeld, lijkt mij, dat ze met behulp van de resultaten van de mechanistische wetenschap kloppende getalsverhoudingen moeten vinden voor het intensieve en het systeem van het psychische stromen. In plaats van concreetheid en causaliteit moeten intensiteit, stromen, psyche komen en in plaats van de ruimte tijd. Ruimtelijke kwantiteiten zijn slechts figuurlijke verhoudingsgetallen voor de oneindig gedifferentieerde kwaliteiten van de tijd. Het zijn moet veranderd worden in worden, zoals Nietzsche dat in 'Willen zur Macht' zegt; de gedachten daaruit hebben vaak raakpunten met deze uitwerkingen, die echter al opgeschreven waren vóór de publicatie van dat naslagwerk en uiteindelijk ook op iets heel anders uitkomen, omdat Nietzsche namelijk, zoals straks nog vermeld zal worden, in dat boek een systematische moralist zou zijn geweest, als hij het voltooid zou hebben.

Zo krijgt het inzicht van Schopenhauer, dat de muziek andermaal de wereld is, een nieuwe betekenis: ze is een poging van de kunstenaar, de verinnerlijking van de wereld, om met behulp van kwalitatief klinkende getalsverhoudingen een beeld van de wereld als psyche te schetsen, een taal te scheppen voor het terrein van de intensiteiten. Het oog, het ruimtezintuig, heeft ons de abstracties van het extensieve geleverd, totdat wij merkten dat wij ons innerlijk niet in ruimtelijke formules konden uitdrukken; misschien kan het gehoor, het tijdszintuig, de droom- en klankbeelden leveren, die wij nodig hebben om de symbolen, die wij als buitenwereld waarnemen, in een verloop in de tijd te veranderen. Als wij op die manier ruimte en materie slechts als een symbool voor intensieve gebeurtenissen in de tijd opvatten, als een zinsbegoocheling, die wij een andere betekenis moeten geven, vullen we misschien de afgrond op, die tot nu toe ons innerlijke bestaan en onze buitenwereld van elkaar heeft gescheiden. Wij houden dan op om ons innerlijke leven als raadsel en de ruimtelijke wereld als iets spookachtigs te beschouwen: beiden gaan dan op in een oneindig veelvoudige, psychische tijdstroom, waarvan wij de geheimzinnige, warrige kronkels met behulp van de metaforen van onze zintuigen nog verder moeten onderzoeken. De waarheid voorbij het ons eigene, interesseert ons niet, omdat wij weten, dat wij daar niets over weten; het vreemde echter, dat wij tot nu toe als buitenwereld hebben laten liggen, moeten we veranderen in iets eigens. Misschien komen we op die manier, door verscherping en verfijning van al onze intensiteiten, ook tot nieuwe betekenissen, tot nieuwe beelden, waar wij nu nog geen enkel vermoeden van hebben.

Als wij een beeld willen hebben van het leven, dat de wereld in de mens vindt, dus voor zijn hele bestaan, zijn waarnemen van de uiterlijke dingen en zijn meewerken en tegenwerken, zijn voelen, zijn piekeren en dromen, zijn woede en liefde, zijn denken en besluiten, alles wat innerlijk aanwezig is, dan zou bijvoorbeeld het volgende gezegd kunnen worden. Ons hele bestaan bestaat uit momentpunten, geen ruimtepunten of atomen, maar gevoelspunten, waarvan het ene meteen plaats maakt voor het andere, en zo steeds verder. Het is echter niet zo, dat elk punt meteen verdwijnt en

dat er vervolgens een verschijnt, dat ook meteen weer verdwijnt enzovoort: dat is geen beeld dat te bedenken valt; het zou zelfs helemaal niets zijn, als het zo zou zijn. Elk gevoelspunt heeft eerder zijn eigen natuurlijke verderklinken en wegebben en is werkelijk, omdat het die zwakke en vervluchtigende duur heeft, die men herinnering of zelfbewustzijn (conscientia sui) zou kunnen noemen, als die woorden niet meestal anders bedoeld zouden zijn. Men hoeft zich slechts voor de geest te halen, hoe men stilletjes bij zichzelf iets geestelijks of een gebeurtenis bedenkt; het is zoals wanneer de wind in vlagen in het gezicht waait, dat men de lucht tegenhoudt: dat is een overall verspreide lucht, waarin men staat; het is het geheel van het eerdere leven, dat langzaam afzwakkende, oneindig ijle, dat toch als een stilstaand geheel en atmosfeer is, en daar zijn bewegingen en trillingen van het moment, die er nog zijn, als er al een nieuwe vlagg aankomt; en als de derde eraan komt, is de tweede nog heel duidelijk aanwezig en de eerste al aan het vervliegen, en als de vierde komt, is de derde nog duidelijk aanwezig en de tweede aan het verdwijnen en is de eerste een nog een heel ver verwijderd, onzegbaar teer vervluchtigend wolkje; en daar is dan al de vijfde, de vierde is ook nog actief, de derde zal wegsmelten, de tweede is een zuchtje, en de eerste is verdwenen in het alomane van het leven, waartegen de vlagen aanwaaien. We moeten nu bedenken dat die vlagen door orgelpijpen heengaan; we horen de tonen die zo ontstaan en wegsterven, die nog aanwezig zijn, als de tweede luid naderbijsnelt, en zo samen een concert vormen, waarin een eeuwig snel komen van nieuwe en een langzaam gaan van oude tonen plaatsvindt. Maar dat concert is nog veel, veel afwisselender: want elke toon, die de oude de kracht ontnemt en in het duister wegschuift, blaast tegelijkertijd nog veel oudere tonen, die al lang begraven en bedolven leken, een nieuw, zij het ook slechts schimmig en geleend leven in: al die gevoelspunten zijn eeuwig levend en eeuwig wederkerend, en eeuwig luiden ze, als verre klokken, die vergeten zijn en nu gedwee en gevoelig in de wind hangen, ons nieuwe leven binnen. De wind waait van woede, maar de klokken der liefde en gelukzaligheid, van innigheid en verzonken zijn, luiden echter zilverachtig trillend door het gebulder heen; en tegelijkertijd ontwaken alle oude razernijen en rukken aan hun touwen; en de wind waait van hunkering en de verlatenheid uit de eerste kinderjaren komt boven en luidt; en alle harten, die ooit in de eigen borst waren gehangen, gaan trillen en luiden; en alle bedachtzame gedachten ontwaken en roepen daar tussendoor. Wat een enorme, eindeloze, wereldwijde symfonie! En toch een, die slechts heel zelden fortissimo wordt; men moet wel een ziekelijke of geniaal opgevoerde ondervinding hebben, zodat het hele leven vanuit de graven en afgronden wild door elkaar schreeuwt; in de alledaagse sleur betekent ons duidelijk waarneembare ervaren echter een aanzienlijke rust, als wij dus nooit weten, of het volgende moment niet het diepste, meeste begraven en onvermoede omhoogbrengt.

Ik heb echter tot nu toe gesproken, alsof de mens niets anders zou zijn dan een eenzaam, nadenkend en meevoelend wezen, waarin het spookt van de ideeënassociaties en herinneringen. Maar als ik al een wereld ben, die uit werelden en nog meer werelden en bijwerelden bestaat, en waar iedere binnenwereld steeds nieuwe werelden oproept, die aan mij willen voorbijgaan, dan zijn er dus daarbuiten nog werelden van werelden, die zich door middel van mijn organen en mijn zintuigen met mij verbinden, verbroederen, samengaan, mij nieuw maken, mij veranderen, zichzelf veranderen, nieuwe werelden halen en scheppen, en oude willen ontbieden. En even groot en in het verst steeds verder gaand als het oneindig grote, zo groot en in het fijnste steeds fijner wordend is, wat de mensenkinderen het oneindig kleine noemen. Ook de gevoelspunten, die voor mijn innerlijke gevoel het laatste en uiterste betekenen, zijn niet een gegeven grootheid, die zich met andere soortgelijke grootheden tot het Ik aansluit; zij zijn op zich weer een hele wereld, die uit eeuwigheden samengesteld is. Wij moeten begrijpen dat de deelbaarheid van het Ik tot in het oneindige doorgaat; dat wij alleen bij lichamen over atomen, maar bij de innerlijke wereld over gevoelspunten spreken, omdat de aandacht verlamt en het waarnemen niet meer mee kan komen, en omdat wij voor ons spreken en herhalen van het eenmalige, anders gezegd, voor onze kennis van de wereld eigenlijk beweging, richting en kruising moeten vervangen door ruimte, dingen en punten. Omdat wij hier nu niet over de wereld als geest willen spreken, met de eenvoudige en kinderlijk onjuiste uitdrukkingen

— alles wat eenvoudig is, is onjuist en de uitspraak: simplex sigillum veri (eenvoud is het kenmerk van het ware) is natuurlijk overweldigend eenvoudig —, omdat wij nog steeds van die kleurloze en onbepaalde uitdrukkingen als voortbeweging, verdergaan, stromen en dergelijke gebruiken, omdat wij zo mogelijk een beeld willen schetsen van het oneindig gecompliceerde, moeten we de ruimtelijke taal en symbolen te hulp roepen en dan spreken over gevoelspunten, alsof wij de golven van de oceaan mensennamen willen geven, om erover te kunnen vertellen. Wie voor een ogenblik kan aanvoelen, wat ‘de oneindigheid van de werelden’ betekent, wat voor oneindigheid der oneindheden dat is, en wie daarbij bespeurt, hoe zeldzaam stil het er daarbij gewoonlijk aan toe gaat, overkomt het misschien als een begrijpen van waarom alles voor elkaar toch zo merkwaardig vreemd moet blijven, waarom tussen de oneindige werelden deze oneindige, onmetelijke en nooit te overbruggen afstanden bestaan, waardoor er niet één Ik van de wereld bestaat, maar zo enorm en gruwelijk veel Ikken. Om maar niet te spreken over het de-hele-wereld-verklaar-bekken van het Monisme, waarin tegenwoordig alle ondiepe watertjes uitmonden: misschien komt zelfs het grote symbool van het Monotheïsme, zoals dat door Plato en Meester Eckehart vorm gegeven is, de gruwel en afgrond van de wereld niet zo nabij, als de laatste vormgeving van het polytheïsme; ik zou ook kunnen zeggen: de oorspronkelijke, want bijna alles, wat men elementair en primitief noemt, is geen begin, maar een laatste vormgeving en een bekroning, waarvan de herkomst meestal onbekend is geworden. Dat de wereld, die immers niet iets bestaands is — het bestaande is slechts de kleurige weerschijn, die het leven achter zich laat —, maar wordend is, haar worden niet in een doel en niet op een weg vindt, maar in vele vormen, die ondanks liefde en haat en al het verbindende, voor elkaar in een marmeren starheid afgesloten zijn: dat lijkt mij uitgesproken te worden door het grootse wereldbeeld van het polytheïsme, dat echter zeer vervreemd is van onze volstrekt sentimentele en getemde tijd. Alles is met elkaar vergroeid en verweven, en zo ben ik werkelijk de hele wereld, en in de hele wereld is helemaal niets aanwezig dat onopgevuld en leeg is, maar ik ben altijd alleen maar ik en ben nooit jij. Jij — : dat ben jij, medemens, dat is het kristal, de palm en de sterrenhemel. Of ik jou met jou aanspreek of met u: het is altijd het, het vreemde, dat juist vreemd is, omdat ik het slechts als mijzelf en het aan mij gelijke in mij op kan nemen.

Begrijpt men nu, na deze povere beelden, die ik hier kon geven, waarom er muziek is, de beste mensentaal? Waarom zij ons eigen wezen en daardoor het binnenste van de wereld het ingrijpendst ontsluit? Er zal nog wel iemand komen, die de omgekeerde negende symfonie zal schrijven, waarin eerst gesproken en begrepen wordt, tot vervolgens boven het gezang uit de instrumenten in hun prachtige, boven het hele begrijpen uit, taallose taal daar tussendoor huilen, juichen en roepen: Vrienden, niet deze klanken! En dan worden woorden en beelden overstelpt en overstegen door klanken, melodieën en harmonieën en de over alles heen de duidelijke dramatiek van het gevecht en berusten van tonen en werelden in de muziek.

III. De Taal als Instrument

Bij het derde deel van de taalkritiek (Taal en Grammatica / Taal en Logica. Bijdragen aan een Kritiek der Taal, Derde deel, 1913)

Natura infinita est, sed qui symbola animadverterit. omnia intelliget, licet non omnino. De natuur is oneindig. Maar wie aandacht schenkt aan de betekenis Begrijpt alles, maar niet helemaal

Thomas Campanella, geciteerd door Goethe in "Over Morfologie."

In Fritz Mauthners roman "Hypatia" komt een oude Alexandrijnse jood voor die, als hij keizer Julianus

de Afvallige ziet werken, handenwringend uitroept: "hij wil alles zelf doen!" Mauthner heeft de monarch, die toch zo ijverig bezig is met de verdere ontwikkeling van de religie, afgeschilderd als een soort dilettant op de keizerstroon, en die uitspraak heeft bij hem dus een spottende ondertoon. Voor mij slaat het echter, met de toon van een verwonderd respect, op Mauthner zelf, omdat ik voor de taak sta om naar aanleiding van het laatste deel van het werk nog eenmaal een poging te wagen om de betekenis van de taalkritiek samen te vatten. Dat kan alleen maar slagen, als men het boek vanuit verschillende standpunten meerdere malen in zijn geheel bekijkt. In zijn geheel, zeg ik, hoewel Mauthner het nog niet als afgesloten ziet; hij verzekert ons dat al in het voorwoord bij het eerste deel, hoewel hij – dat kan men rustig stellen – meer voor zijn eigen gedachten heeft gedaan dan ooit een denker voor de zijne. Maar: "hij wil alles zelf doen."

Mauthner had de keuze, en in zijn stilste en stoutmoedigste dromen snakke hij daarnaar, om de daad, waar het hem om ging, niet met het woord maar met de vuist uit te voeren; de taal te vermoorden, de geest te doden, het onnoembare te bevrijden uit de hechtenis van het denken. Hij had de keuze: hij kon die hartstocht, dat vermoeden, dat nieuwe, dat in hem worstelde om vorm gegeven te worden, dichtelijk vormgeven, metaforisch parafraseren; hij heeft het niet gedaan. Hij kon verder op tweehonderd of vijfhonderd pagina's zijn gedachten onderbrengen in een mooi, onderverdeeld geheel. Ook dat vond hij niet voldoende. Wat hij in werkelijkheid heeft gedaan, noem ik: het grondvesten van een nieuwe discipline. Ik hoorde af en toe al spreken over het systeem van Mauthner. Dat is in de gebruikelijke betekenis helemaal verkeerd, zoals de lezer — ik bedoel de lezer van Mauthner — zonder meer duidelijk zal zijn, omdat hij vermeldt, dat men in plaats van "systeem" in ieder geval ook "denksysteem" of "woordensysteem" kan zeggen. Een systeem ontstaat, als iemand vindt dat de wereld een uitdrukking van een gedachte, meestal een morele, is; voor welke fraaie gedachte de schrijver vervolgens systematisch zijn behoefte doet. Mauthner heeft geen systeem vervaardigd. De moeizame ervaring, die voorafgegaan moet zijn aan het ontstaan van het boek, kon daar ook niet toe leiden. Als bij iemand alle voedsel, dat hij via zijn mond inneemt, als vergif en gal zou smaken en hij langzamerhand pijnlijk zou verhongeren, zou de arts, die hem een systematicus wilde noemen, nog gekker zijn dan de zieke. Op dezelfde manier moet het bij Mauthner gegaan zijn met de woorden, begrippen en wetenschappen. Hij moet voor zijn ogen hebben gezien en in zichzelf gemerkt hebben, dat alle woorden wegsmolten, alle vaste bruggen ineens stortten, steen en cement vervluchtigden en alle spijkers loskwamen. Tijdens deze vernietiging besloot hij echter, dat hier werk aan de winkel was. Niet herbouwen, maar met behulp van het verschrikkelijk toegenomen materiaal nieuwe vragen stellen. Voor hem waren niet alleen de woorden kapotgegaan, maar daarmee ook wat wij onze wereld noemen en onze kennis van haar. Niets van alles wat de wetenschap in rekken heeft gezet, kan nu op de oude plek blijven staan. Het gaat om een nieuwe ordening van onze geestelijke schatten, niet ter wille van een nieuw voortbestaan, maar vanwege een nieuw ter discussie stellen. Op die manier kan men begrijpen waarom Mauthner zijn boek niet eenvoudig en ijdel "Kritiek der Taal" heeft genoemd, maar zelfbewust en hoogmoedig "Bijdrage tot de Kritiek der Taal." In het boek breekt steeds weer het gevoel van de schrijver door, dat de kracht van één man niet opgewassen is tegen die reusachtige opgave; maar steeds overvalt de lezer de bewondering voor hoe enorm veel Mauthner zelf heeft gedaan, en voor het feit dat hij voor ons in ieder geval de toegangen heeft geopend tot alle vragen en terreinen, die de taalkritiek moet belichten. Wat kleingeestig zijn ze echter, die kleine liederen, die vittend in deze bijdragen het een of ander missen, dat toevallig in bekrompenheid van hun studeerkamer verzeild is geraakt! Langzamerhand beginnen tegenwoordig zelfs vakgeleerden zich met het boek bezig te houden en daar met respect over te spreken. Daarmee is het niet afgedaan, is eigenlijk nog niets gedaan. Het gaat er nu om te werken; hoe, dat zegt Mauthner ons zelf in een passage in het derde deel, waar hij het over de Neovitalisten heeft. "Als deze critici," luidt het daar, "kennistheoretici zouden geweest zijn, dan hadden zij van hun onderzoek eerst een kritiek op de technische uitdrukkingen van hun vak moeten maken. En als wij van de beste kopstukken van alle wetenschappen ooit een kritiek op de terminologie van hun specialisme in handen hadden gekregen, dan was daardoor geleidelijk een weg gebaad voor een taalkritiek, die

zich dan op omvangrijke vooronderzoeken had kunnen beroepen. Een enkeling kan deze herziening van alle afzonderlijke wetenschappen onmogelijk tot stand brengen." Mauthner zou zich vergissen, als hij zou denken, dat een dergelijke herziening van alle afzonderlijke wetenschappen mogelijk zou zijn geweest voor zijn gezamenlijke nieuwe visie. Tegenwoordig echter, nu geen enkele technische uitdrukking, geen enkele naam voor zogenaamde dingen, eigenschappen, bezigheden, verhoudingen, totalen, of rangschikkingen anders gezien kan worden dan rondwankelend op ganzenpoten, nu wij ons een hele nieuwe manier van spreken en beschrijven aan moeten wennen, altijd met een ondertoon van ironie, van *à peu près*, van het provisorische en het metaforische, zijn op alle terreinen specialistische bemoeienissen met het herwaarderen dringend nodig. Het zou niet terecht zijn, denk ik, om spottend op te merken, dat juist op het gebied van Nietzsches "Umwertung aller Werte," namelijk de ethiek, nu niets meer te doen valt. Helemaal juist; evenmin als in de andere normatieve wetenschappen, die met wetenschap niets te maken hebben, de esthetiek en jurisprudentie; toch is dat niet tegen Nietzsche gericht, die zich voor de ethiek meer interesseerde in de zin van geschiedenis van morele visies, morele gevoelens en instincten, maar voor de rest iemand was, die zich dringend bekommerde om het menselijke handelen; om dat handelen bekommert Mauthner zich echter niet, als hij aan het slot van zijn boek nog iets zegt over de praktische waarde van de taalkritiek. Het is echter wel juist — waar onlangs ook Coßmann heeft gewezen —, dat theoretisch gezien, Nietzsches moraalkritiek en zijn aanzetten tot een kenniskritiek, slechts verrukkelijke schermutselingen op de buitenwanden van de taalkritiek betekenen, en verder dat zijn plezier in woorden en zijn neiging om alle vragen te beoordelen naar de morele toestand van de vragensteller, hem blijvend belemmerd hebben om de aanvechtbaarheid van de taal te onderkennen. En tot slot is hij helemaal geen systematicus geworden; de "Wille zur Macht" is een systeem: waar hij van vond dat het een kenteken van de *Übermensch* was, moest als werkzaam principe in de hele natuur aangewezen worden; de mens was dus opnieuw de kroon op de schepping. Overigens behoort dat aansporen, zoals Nietzsche dat beoefent, voor zover dat met woorden gebeurt, natuurlijk ook tot het materiaal van de taalcriticus; dus ook hier ligt nog genoeg werk. Verder noem ik van de gebieden, die de kritiek van de terminologie in het bijzonder nodig hebben: de geneeskunde, de psychologie (Wat is een ziekte? Wat is het leven? Individu? Orgaan? Functie? Geheugen? Wat is onbewust en automatisch?), de algemene natuurwetenschap (causaliteit, neoteleologie, erfelijkheid), fysica en chemie (atoom, zwaartekracht en aantrekkingskracht) en het Darwinisme. Ik geef alleen maar steekproeven. De theologie, voor zover die niet tot de geschiedenis van de volkeren of psychologie behoort, hoeft niet deel te nemen aan deze herziening: daar heeft professor Delizsch zich ook al over ontfemd. Daarbij moet ik wel vermelden, dat Mauthner ook voor het spijkerschrift aanwijzingen geeft, waarvan het juist nu de moeite waard zou zijn om daar aandacht aan te besteden. Twee gebieden heeft Mauthner echter afgehandeld: de *grammatica* (voor zover niet, waar de jonge grammatici zo van houden, onder die naam taalgeschiedenis beoefend wordt) en de *logica*. Tot de beste en slechtste lezers van het boek, vallen de mensen die verkondigen dat waartegen Mauthner zo hartstochtelijk streed, eigenlijk door niemand werd beweerd. Dat is in zoverre juist dat de dingen op de manier waarop de taalcriticus ze bestrijdt, helemaal niet gesteld kunnen worden. Als men iets zo vanzelfsprekend vindt, dat iemand helemaal niet op de gedachte komt, om het in twijfel te trekken, ontbreekt natuurlijk elke scherpe formulering. Als Mauthner dus als voorbeeld toont, dat er in de wereld van de werkelijkheid noch zelfstandig naamwoorden, noch bijvoeglijke naamwoorden bestaan, dan is een verstandig en oppervlakkig iemand zeer geneigd om zich daartegen te verzetten met de tegenwerping: dat heeft vast nog nooit iemand beweerd. Natuurlijk niet; men heeft er genoeg mee genomen om de dingen met hun eigenschap als iets werkelijks te beschouwen, en waar men onder invloed van Locke, Berkeley, Kant of Helmholtz, zover ging hun onwerkelijkheid of ideëel zijn staande te houden, heeft men over categorieën van het verstand of specifieke zintuiglijke energieën gesproken, alsof onwerkelijke werkelijkheden zoals dergelijke entiteiten, niet concrete dingen zoals het ding op zich, niet echt zelfstandige naamwoorden waren, woorden *κατ'εοξην*. Een gelijksoortig bezwaar, waarover ik gehoord heb, zou in de terminologie van Mauthner ongeveer als volgt geformuleerd kunnen worden: in het intellect zit niets, wat niet in de zintuigen zit; taal is geen middel

tot kennis; gekend wordt alleen wat op dat moment wordt waargenomen. Dat is juist en onbetwist; maar taal als herinnering is echter wel een prachtig middel om kennis te verzamelen. En dan nog altijd dat oude liedje over het praktische belang van de taal: zonder taal geen huis, geen spoorweg, geen telegraaf, geen chemische industrie enzovoort. De hond springt taalloos over de greppel; met zijn taal vaart de mens in vijf dagen over de oceaan. Dat zijn bezwaren die al ter sprake zijn komen; en misschien roert Mauthner het probleem wel aan, dat men met de woorden van Poe het probleem van het juist zijn, kloppen en overeenstemmen, van de consistentie zou kunnen noemen, hoe vaak hij dat ook aanstipt, maar met een te zachte en voorzichtige hand. Poe polemiseert in zijn verhaal "Heureka" zeer vermakelijk en scherpzinnig tegen deductie en inductie en stelt dat het enige kenteken voor de waarheid is, dat die klopt. Dat dit raadsel, dat met zoveel van onze kennis lijkt te kloppen, bruikbaar is, toegepast kan worden; dat wij met onze toevallige zintuigen — met zou bijna kunnen zeggen: met onze valse zintuigen —, met onze onwerkelijke begripscategorieën en met de hele ordening van ons menselijke denken zoveel op de natuur winnen, is het sterkste argument van de zich over de vooruitgang verheugende, met de techniek opscheppende, ontwikkelde Europeanen, tegen Mauthners grote scepsis. Maar misschien ligt het in de lijn van Mauthner om Lessings antwoord aan Jacobi, dat beroemd zou zijn, sinds Mauthner ons dat heeft uitgelegd, ook hier toe te passen. De uitspraak is: "Voor de mensen." Zou het dan niet prachtig zijn, als alles, wat de mens zeer menselijk uit de natuur haalt, voor de mens ook bruikbaar is? Ik bedoel, als wij ons erover verbazen dat wij kunnen rekenen, uitvinden, ontdekken, bouwen en ontleden, dan moeten wij het even ongelofelijk vinden dat wij eten, dat wij verteren, dat we leven. Mauthner ontkent dus niet dat het denken van de mens, zijn geheugen en zijn taal menselijk is en ervoor gezorgd heeft dat wij met behulp van dat bijzondere orgaan anders leven dan de andere dieren. Hij ontkent alleen, ontkent dat met een grote tragiek, dat het ons alleen boven het slechts-menselijke doet uitstijgen, dat het ons slechts naar de "natuur", naar de "macrokosmos" leidt. Faust moet ons nog een voorbeeld geven: waar Faust niet alleen in het begin, maar pas juist aan het einde van zijn leven, ondanks zijn pact met de duivel, ondanks al zijn techniek, ondanks dat hij bij zijn moeder was, in de wanhopige jammerklacht uitbreekt, dat wij niets kunnen weten, en dat geen enkele vleugel ons van de grond verheft. Slechts in deze stemming, slechts als men zoiets groots zou kunnen willen, kan men enigszins in de buurt van Mauthners gedachten komen. Alleen in die stemming heeft men oog voor het gruwelijke tragikomische van de antropomorfe godsvoorstelling van het oude Oosten. Vanzelfsprekend is onze wereld, waarin wij met geketende zintuigen, organen en gedachten zitten, slechts door menselijke wezens tot stand gebracht. Het is heel menselijk van de oude heren; heel...

Het bezwaar tegen Mauthner, waarvan ik in deze overwegingen uitga, is dus de eeuwige Wagner in gesprek met Faust; Wagner heeft immers tot de natuurwetenschappelijke faculteit behoort. Wij hebben het prachtig ver gebracht; wij eten met vorken en telegraferen draadloos.

De taal is dus — om met de figuurlijke manier van uitdrukken van de fysiologie te spreken — een hersenfunctie, die alleen maar jonger, maar niet slechter is dan de andere functies van het centrale zenuwstelsel. Wij hebben begrippen, getallen- en natuurwetten, wij bouwen met behulp daarvan de Eiffeltoren, zoals wij met andere centra lopen, eten en ons voortplanten. Alleen: men heeft ons meer beloofd. Wij moesten de wereld begrijpen. Dat betekent dus, als het al iets betekent: wereld worden, ophouden met louter een menselijk dier te zijn. Men heeft ons verhaald over ons goddelijke verstand. Dat is nu afgelopen. De taal, dat wil zeggen het verstand, is een dierlijk orgaan. Dat is verreweg het beste dat daarover te zeggen valt. Men zal wel merken, dat ik het hier vrijwel niet meer heb over wat doorgaans taal wordt genoemd, maar over de kunstmatige taal van de mechanica en chemie, vooral over getallen, met de nieuwe creaties van de wiskunde, dus over de heel recente taalverschijnselen. In een van de prachtigste hoofdstukken van het boek wordt aangetoond, dat ook het getal zich slechts in ons hoofd bevindt, maar niet in de werkelijkheid, niet in de wereld van de zintuigen, dat echter desondanks het differentiaalrekenen, de verbluffendste, prachtigste benadering van de informatie van onze zintuigen, dus van de natuur, tot stand brengt. De lofzang op de taal als

werktuig, die men Mauthner zou willen toeroepen, heeft hij dus zelf al aangegeven, en precies op de plaats, waar die thuishoort. Taalkritiek is echter niet alleen maar omwenteling, maar, zoals elke vruchtbare kritiek: hervorming en verdere ontwikkeling. In dit verband wordt ook het grote vermoeden uitgesproken: wat tegenwoordig Darwinisme genoemd wordt, de beschrijving van de opeengestapelde kleine veranderingen in de natuur, zal ooit met behulp van de differentiaalrekening geformuleerd worden. Het gaat niet om een algebra van de logica of grammatica — die wil niets anders dan dode tierelantijnen in een modern jasje steken —, maar om zoiets als het veranderen van het taalapparaat naar een rekenapparaat. Een populariserende natuuronderzoeker, Professor Dodel-Port, heeft ooit in zijn programma de vraag ingebracht: Mozes of Darwin? In ons verband zou gezegd kunnen worden, dat er nog oneindig veel Mozes in Darwin zit, oneindig veel al lang gestorven werken met begrippen, waar wij, als wij dat bespreken, een vieze smaak van in de mond krijgen. Niet Mozes of Darwin, maar Darwin zonder Mozes, Darwin niet op de vermolmde krukken van de begrippen, maar op de nieuwe krukken van het getal. Op krukken hoe dan ook. Wat onder deze krukken verstaan moet worden, wordt nog duidelijker, als men bedenkt — waar Mauthner op wijst; dat is hierboven al een keer vermeld —, dat het tegenwoordig voor de chemici al onmogelijk is, om hun methoden en resultaten, in plaats van in formules, uit te drukken in de woorden van de omgangstaal. De taal kan zich veel feitelijkheden niet meer herinneren; dat deed zij altijd aarzelend en vloeiend; nu gaat het helemaal niet meer.

Onze zintuigen hadden al de enorme gecompliceerdheid en gevarieerdheid van de natuur nogal onnozel vereenvoudigd, gespecificeerd, in vijf of zeven schuifladen opgesloten; de begrippen gaan daarmee verder, om ter wille van onze herinneringen alle waarnemingen om onze belangen, alle werkzame krachten om ons bedoelingen heen te winden; uit honderdduizend afzonderlijke verschijnselen ontstaat een boom; uit honderden bewegingen een werkwoord. Het getal heeft de taak om dat eenvoudige en uitgeloopte weer ingewikkeld te maken, zodat wij nog enigmatische herinnerd worden aan de indrukken van onze toch al verfijnde en verbeterde zintuigen. Het getal reinigt de taal van de meest grove vermenselijkingen; het getal is echter zozeer onttrokken aan de beeldspraak van onze zintuigen, zozeer een wereld op zich, ze herinnert, hoewel wij haar alleen aan het bekende hebben kunnen ontlenen, zozeer aan het onbekende, is zozeer een metaforische metafoor, dat zij ons niet alleen boven onze belangen en doeleinden, maar zelfs boven onze zintuigen kan doen uitstijgen. Voor onze zintuigen is het licht iets onvergelijkbaar veel reëlers, dan de indirect verkregen elektriciteit; de rekenende fysicus komt vrij ver boven deze tegenstrijdigheid uit; hij is betrekkelijk vrij van taalbeelden, dus ook van symbolen en leeft in werkelijkheden, die hij zich nauwelijks meer kan herinneren. Ik denk dat Mauthner hetzelfde bedoelde, als hij zegt, dat andere woorden een slecht beeld geven van herinneringen aan de werkelijkheid, maar dat telwoorden volstrekt een onwerkelijk en uitsluitend en alleen goed beeld van zichzelf geven. Het is namelijk vanzelfsprekend dat de wereld van de getallen ons alleen maar in een verfijndere schijn inspint. Zij verschaft ons geen wereld met andere betekenissen, of zelfs maar een onzinnige wereld. Zij vervlecht slechts de overeenkomsten, die wij de natuur hebben ontfutseld door middel van zintuigen, instrumenten en goedgekozen woorden, tot een nieuw, een geheel vormend, spinsel, dat onze mensenwereld, waarin wij ons handelend, nemend en lijdend bevinden, beter lijkt te bekleden, te bedekken. Zij is een symbool, dat beter klopt, dan de ondeugdelijke wereld der dingen van onze zintuigen en het verscheurde, grauwe spinsel van onze begrippen. In hoeverre wij deze wereld van getallen niet dieper in ons kunnen vasthaken, door uit onze Ik-wereld en onze buitenwereld een nieuw geheel voort te brengen, heb ik in het vorige hoofdstuk willen aantonen. Wij zijn erop aangewezen om uit gevoel en waarneming een kunstmatige wereld te scheppen, omdat voor ons de wereld van de natuur anders eeuwig ontoegankelijk blijft.

Wat ik hiervoor Mozes noemde — en natuurlijk evengoed Plato of Kant had kunnen noemen —, was tot nu toe in mijn beschrijving slechts een zeer hyperbolische uitdrukking voor begrippen en woorden. Die zijn echter nog steeds voor de taal als instrument het hoogste bruikbare. Wat zou de taal

verhoudingsgewijs draaglijk zijn, als zij slechts terminologie zou zijn; als de aanstellerige huichelarij van de grammatica en de leugen van de logica niet zouden bestaan! Theologie, wetenschap en wereldbeschouwing wordt de taal pas door de stelling of de mening, door de onderverdeling, de verhoudingen en de opbouw. De manier waarop Mauthner de loosheid, onzekerheid, nietigheid en zinloosheid van de naamvals vormen, werkwoordsvormen, tijden, zinsbouw, meningen en conclusies tot in details nagaat: dat moet voor hem en ook voor de goede lezers bijna een verademing zijn geweest. Moet men echter anders veel moeite doen om hem te volgen, om hem te begrijpen, hier bevindt hij zich op een bodem, die hij eerst al stevig vast heeft gestampt, en volgens Mauthners uiteenzettingen valt eenvoudig te constateren dat woorden en begrippen herinneringen, dus pogingen tot benadering van de wereld van de werkelijkheid zijn; op dezelfde manier zijn taalvormen, zoals de vormen van de logica, die geen enkel verband met enige werkelijkheid, geen enkel instrumenteel karakter hebben, alleen belangrijk voor de woordkunst, met de bedoeling dat er tussen de klanken, die iets betekenen ook klanken zitten, die niets betekenen, waar doorheen wij gevoelsmatig en ritmisch het onzegbare kunnen vermoeden. Voor zover natuurlijk weer een prachtig instrument: geen enkele andere kunst kan zo zonder vermenging van de manieren van weergave, slechts zuiver door haar enige uitdrukkingsmiddel, taal, symbool en muziek tegelijkertijd tot één symbool vormen. Het zou echter opnieuw een grote vergissing zijn om de vanzelfsprekendheid, waarover ik het heb, dat de taalvormen met niets werkelijks overeenkomen, te duiden, alsof men dat ook altijd al geweten heeft. Helemaal niet; hoe ver dat inzicht verwijderd bleef van een zo ijverige leerling van Kant, wat Schiller immers was, blijkt uit een van hem brief aan Korner — die ik bij Hebbel aantrof —, die hier verder van belang is. Schiller wil uiteenzetten hoe moeilijk het is om door middel van taal, die slechts over algemene begrippen beschikt, maar geen individuen kan afbeelden, toch de indruk van het zinnelijke lichamelijke te wekken. In dat verband zegt hij: “Dus abstracte tekens voor manieren en soorten, nooit voor individuen; en hun onderlinge verhoudingen worden bepaald door regels, waarvan het systeem door de grammatica wordt gevormd....Zowel woorden als hun buigings- en koppelingswetten zijn heel algemene dingen, die niet als teken dienen voor een individu, maar voor een oneindig aantal individuen....Het weer te geven object moet dus, voordat het bij de verbeeldingskracht aankomt en in een voorstelling veranderd wordt, een zeer grote omweg nemen door het abstracte gebied heen van de begrippen, waarop het veel van zijn levendigheid (zinnelijke kracht) verliest. De dichter heeft bovendien geen ander middel ter beschikking om het bijzondere weer te geven, dan de kunstmatige samenstelling van het algemene (de kandelaar die zo net voor mij stond en omvalt, is een dergelijk individueel geval, dat uitgedrukt wordt door het verbinden van louter algemene tekens). Taal maakt alles ondergeschikt aan het verstand, en de dichter moet alles ondergeschikt maken (weergeven) aan de verbeeldingskracht; dichtkunst wil beelden, taal verschaft alleen maar begrippen. Taal berooft dus het ter beschrijving aan haar toevertrouwde onderwerp, van zijn zinnelijkheid en individualiteit en legt het een eigenschap van haar zelf (algemeenheid) op, die het vreemd is; en zo wordt het niet ongedwongen of helemaal niet weergegeven, maar alleen beschreven.” Men ziet dat Schiller de belemmeringen, die zijn kunst door de taal in de weg worden gelegd, prachtig en duidelijk heeft begrepen; hij heeft ze zelfs eenzijdig benadrukt, want deze algemeenheid en versluierende onzekerheid van de taal, is als kunstmiddel voor haar ook weer een groot voordeel. Dat wist men echter nog niet in de pre-romantische tijd, die slechts uit was op het plastische, maar niet op muziek. Omdat taal echter iets werkelijks geeft aan het verstand, dat zij dan wel niet kan weergeven, maar wel beschrijven kan, dat de algemene begrippen aanduidingen zijn voor werkelijke gehelen, dat de grammatica het systeem is, waardoor de verhoudingen tussen die gehelen aangeduid worden: aan dat alles twijfelt Schiller geen moment. Sceptisch en bedachtzaam treedt hij de taal tegemoet, als het zijn vak, de poëzie betreft; bovendien vertrouwt hij haar als een gelovige. Slechts terloops dient opgemerkt te worden, dat het verschil tussen individuen en soorten slechts heel betrekkelijk is; in het derde deel van Mauthner treft men een zeer sceptische houding aan tegenover de realiteit van het individuele en veel belangrijks over het overwinnen van het Nominalisme, door de heropleving van het middeleeuwse “Realisme,” de leer van de werkelijkheid van het algemene — dat dan echter geenszins meer valt uit te drukken door middel van zelfstandige,

algemene begrippen, dat dus ook de ban van de causaliteit moest hebben verbroken — ; voor het overige verwijs ik naar het eerste hoofdstuk van deze verhandeling. De klacht van Schiller, dat de dichter “geketend door de taal” het werkelijke zou moeten bedwingen, is echter door een dichter uit onze tijd opnieuw ter hand genomen: door Hugo von Hofmannsthal. Zijn manifest, dat ongetwijfeld niet zonder kennis van de taalkritiek van Mauthner zal zijn geschreven, brengt mij ertoe om in te gaan op de raakpunten tussen Mauthners werk en de recente lyrische kunst — de enige poëzie die ik op dit moment in Duitsland aantref. Mauthner zegt wel meerdere malen dat het Naturalisme een verheugende bevestiging van zijn taalkritiek is; ik vind dat zeer twijfelachtig, omdat ik het Naturalisme geen kunstzinnige, maar alleen een maatschappelijke betekenis toeken, die het ten gevolge van zwakte en broosheid, waarmee het zich bij ons vertoonde, echter ook al weer vrijwel verdwenen is. Ik vind daarentegen — misschien tot ontzetting van Mauthner — een diepere samenhang tussen taalkritiek en de dichters Stefan George, Hugo von Hofmannsthal, Richard Dehmel en Alfred Mombert. Men wil nu eenmaal altijd graag samenbrengen, wat men op dezelfde manier liefheeft; maar ik zou toch willen laten zien, waarom zaken die ogenschijnlijk zover uit elkaar liggen in mijn ogen overeenkomsten vertonen.

In het prozagedicht, dat ik eerder noemde — het heet “Een Brief” — vertelt Hugo von Hofmannsthal over zichzelf: “Destijds kwam het hele bestaan mij, in een soort aanhoudende dronkenschap, voor als een grote eenheid: de geestelijke en lichamelijke wereld leken mij strijdig met elkaar; en in de hele natuur voelde ik mijzelf....Het ene was als het andere; niets deed voor het andere onder, noch in een droomachtige, bovenaardse natuur, noch in lichamelijke kracht; en zo ging het verder over de hele breedte van het leven, over rechter- en linker hand; overal zat ik middenin, zag ik nergens iets dat maar schijn was: met andere woorden, ik had een vermoeden dat alles op elkaar leek en dat elk schepsel de sleutel voor de andere vormde.” In het verdere verloop vertelt de jonge dichter, hoe dat diepe gevoel hem wel blijft, maar steeds meer bezit van hem neemt en hoe het hem steeds meer onmogelijk wordt om het in woorden uit te drukken; hoe het steeds meer wegzinkt in zwijgen en sprakeloosheid: “.....de abstracte woorden, waar de tong zich toch volgens haar aard van moet bedienen, om een of ander mening aan het licht te brengen, viel in mijn mond als mufte zwammen uiteen. Mijn geest dwong mij om alle dingenin een akelige nabijheid te zien: zoals ik ooit met een vergrootglas een stukje huid van mijn pink had gezien, dat op een vlakke met groeven en gaten leek; zo was het voor mij nu ook met de mensen en hun handelingen. Het lukte mij niet meer om hen met de vereenvoudigende blik van de gewoonte te begrijpen. Alles viel in stukken uiteen en die stukken weer in andere stukken; en niets viel meer in een begrip te vatten. De afzonderlijke woorden dreven om mij heen; ze stonden tot ogen, die mij aanstaarden en die ik op mijn beurt aan moest staren: het zijn wervelingen, waarbij het mij duizelt als ik daarin neerkijk, die onophoudelijk ronddraaien en waar doorheen men in de leegte terechtkomt.”

Niet alleen dat manifest, maar ook de kunstuitoefening van Hofmannsthal en van degenen, die ik samen met hem vermeldde, geven de afkeer weer van wat men toe nu toe poëzie noemde en wat retoriek was. Schiller, die in de brief aan Korner de plastische vormgeving van de wereld in woorden, als de grote taak van de dichter aanduidde, heeft het niet verder dan retoriek gebracht, en zijn jongere tijdgenoten, de Romantici, lachten al zo om het “Lied van de Klok,” toen het net verschenen was, dat de tafel ervan doorzakte. In de retoriek is het de muziek, de welluidendheid, het instrument dat ons woorden en begrippen bijbrengt; in de nieuwe dichtkunst, die sinds Goethe, Novalis en Brentano tot ontwikkeling komt, zijn daarentegen woorden en begrippen het instrument, dat ons naar de muziek leidt, — naar het ritme, het onzegbare, dat bij ons binnenslingert en ons mee laat slingeren. En terwijl het bij Schiller slechts een opflitsend inzicht was, dat weinig invloed op zijn dichten had, dat met de zintuigen waarneembare de wereld niet zegbaar is, verschaffen de dichters ons tegenwoordig niet alleen het ritme van hun leven en hun gevoelens, maar eveneens de beelden van de zintuiglijke wereld: als het onzegbare. Dit in elkaar slingeren van de onzegbaarheden, die vanuit tegenovergestelde uiteinden toestromen — het ritme vanuit de tijd en het symbool vanuit de

ruimte, — dit oplossen van al het werkelijke in elementen van de droom: dat vind ik in de gedichten van degenen, die ik genoemd heb, en dat lijkt mij juist de stemming te zijn, waarin men uitsluitend kan terugkeren van taalkritiek naar woordkunst. Mauthner heeft ons laten zien, dat de begripsmatige wetenschap onze hunkering om de wereld en ons eigene, anders dan slechts-menselijk op te vatten, nooit tevreden kan stellen; de kunst kan dat echter wel in de momenten, waarop wij in haar leven. Wij veroveren en scheppen werelden en verliezen onszelf.

Het is dus volgens mij het praktische belang van de taalkritiek, dat zij ons weliswaar geen religieuze wereldbeschouwing verschaft, maar in plaats daarvan de grootse stemming, waarin wij haar willen missen. Of het Eckehart mystiek is, die zich uit de schoot van de scepsis losworstelt, of het "hemels stille, hemels blijmoedige afzien van de zelfverloochening," dat Mauthner ons als laatste einde biedt, of het Dionysische pessimisme, waartoe Nietzsche kwam: iemand die dat binnenin zich voelt, heeft van Mauthners taalkritiek het beste van zichzelf gekregen: rust uit vertwijfeling. Iets anders bestaat voor ons niet meer, voor zover wij kennistheoretische hartstocht bezitten en de trots er niet, tegen onze zin in, in te berusten. Deze kennistheoretische hartstocht en deze dappere trots, — als die vanuit Mauthners boek op onze generatie overgebracht zouden kunnen worden, op een geslacht, waarin de restaurateurs van dode hersenspinsels weer eens de boventoon voeren, waarin men uit een armzalige ethiek, krachteloze politiek en wat volksgeluk besluit om voor het volk de religie in stand te houden en volstrekt vergeet te vragen, wat de kennis daarover zegt, die net zo sterk kan zijn in het ontkennen, als ze in het opbouwen machteloos is: dat zou voor onze tijdgenoten de belangrijke en praktische betekenis moeten zijn van dit boek.

[filosofie](#), [religie](#)

From:

<https://www.anarchisme.nl/> - **Anarchisme.nl**

Permanent link:

https://www.anarchisme.nl/namespace/scepsis_en_mystiek

Last update: **16/10/19 10:14**