rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

UVH
UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK
BIBLIOTHEEK
Van Asch van Wijckskade 28
3512 VS Utrecht
Tel: (030) 239 01 99

G. VAN SUCHTELEN
M. FRESCO
P. SPIGT
L. KOLAKOWSKI
P. KRUG

SPINOZA
1632-1677

MRT. 1977 nr. 1
24e JAARGANG

DE UITLEENTERMIJN LOOPT AF OP:

GORTER OVER SPINOZA

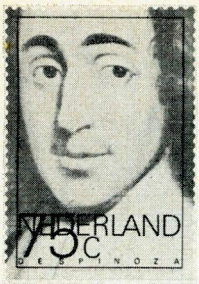
In diepe stilte, in het fijne weder
dat om de aarde hangt, voel ik mij stil,
en eindelijk dan toch, gezonder worden.
Mijn geest ziet helder, en binnen mijn oog
ontstaat een nieuw en helder brandend licht.
Eindelijk kent mijn geest dan toch zich zelven
en God, en binnen hem zie ik opstaan
alle wezens, en 't is dit zoet begrip
dat mijn geest en mijn lichaam beter maakt.

Hoe heeft één man en door de tijden heen
mij dit geluk gegeven! — 't is alsof
hij uit de nevelen van het verleden
nog leefde, en mij als een levend man
aanwezig zijn diepe gedachten bracht.

Geschreven omstreeks 1893, terwijl Herman Gorter — in een crisis — de Ethica vertaalde, uitg. 1895

INHOUD

R. Tielman: De actualiteit van Spinoza / 1
G. van Suchtelen: Chronologie van Spinoza / 2
M. F. Fresco: Over de wijsbegeerte van Spinoza / 5
P. Spigt: Spinoza en het moderne humanisme / 16
L. Kolakowski: De twee gezichtspunten van Spinoza / 28
P. Krug: Spinoza in Rusland / 38



De actualiteit van Spinoza

Dit nummer van Rekenschap is gewijd aan Spinoza (1632-1677). De herdenking van zijn 300ste sterfdag op 21 februari 1977 vindt over de hele wereld plaats, en maakt duidelijk dat zijn denken nog steeds een actuele betekenis heeft. Zo zien bijvoorbeeld structuralisme en marxisme in deze veelzijdige wijsgeer een voorloper. Houdt de aandacht van humanistische zijde voor Spinoza in dat hedendaagse humanisten Spinoza zouden willen ,,opeisen'' omdat zijn denken identiek zou zijn aan dat van ons? Integendeel: het humanisme kenmerkt zich door een geringe neiging ,,kerkvaders'' te cultiveren. Maar wel is het van belang te wijzen op punten van overeenkomst, en op de betekenis die Spinoza ook voor het hedendaagse humanisme heeft.

Als het gaat om de verbreiding van zijn denken is het opmerkelijk hoe betrekkelijk weinig men in Nederland doordrongen is van de betekenis van deze Nederlandse filosoof. Dit weerspiegelde zich zelfs in een achteraf amusant debat over de vraag of Spinoza wel een Nederlandse postzegel ,,waard'' was. Op 22 juni 1976 vroegen de Tweede Kamer-leden Roethof en Hartmeijer (beiden PvdA) of het in het voornemen lag van Staatssecretaris Van Hulten (Verkeer en Waterstaat) een Spinoza-herdenkingszegel uit te geven. Op 23 juli 1976 antwoordde Van Hulten geen Spinoza-zegel te willen uitgeven omdat ,,de herdenking van zijn overlijden niet in brede kring de aandacht zal trekken''. Als men dan bedenkt dat op de honderste sterfdag van de orthodox-protestantse en conservatieve politicus Groen van Prinsterer op 19 mei 1975 wèl een herdenkingszegel was uitgegeven terwijl deze man alleen in protestants Nederland herdacht werd, kan men zich terecht afvragen wie in Nederland bepaalt wat een ,,brede kring'' is als een wereldwijd herdachte Spinoza géén herdenkingszegel waard zou zijn. Nadat ook in de Eerste Kamer hierover vragen gesteld waren en er ook overigens publiciteit aan deze zaak gegeven was, kwam op 15 december 1976 de mededeling van Staatssecretaris Van Hulten dat hij zijn mening herzien had: ,,Recente informatie over de wijze waarop in 1977 de 300ste sterfdag van Spinoza zal worden herdacht heeft mij er alsnog van overtuigd dat de uitgifte van een bijzondere postzegel een zinvolle ondersteuning van deze manifestatie kan betekenen.''

Hopelijk heeft deze amusante kwestie er toe geleid dat er daardoor nog meer aandacht op de actualiteit van Spinoza zal worden gevestigd — zijn denken is deze grotere aandacht dubbel en dwars waard.

R. Tielman

Spinoza

Chronologie

1593 *De eerste Marranen komen als Portugese kooplieden in Amsterdam en keren terug tot hun joodse geloof en tradities.*

1597 *Manuel R. Vega verkrijgt, als eerste Portugese vluchteling voor de Inquisitie, burgerrecht te Amsterdam; snelle groei van de sephardische gemeenschap aldaar. Kort hierna wordt in Amsterdam de eerste synagoge gesticht.*

1598 *Michaël de Spinoza (Despinosa, d'Espinosa) in Portugal geboren; omstr. 1600 bevinden zich al familieleden van Spinoza in Amsterdam.*

1602 *Oprichting Verenigde Oost-Indische Compagnieën; begin van de verovering van de koloniën op Portugezen en Spanjaarden (1619 stichting van Batavia, nu Jakarta).*

1618-'19 *Dordtse Synode; Calvijn's predestinatieleer bevestigd.*

1620 *Michaël de Spinoza trouwt met Rachel.*

1625 *Hugo de Groot's* Recht van Oorlog en Vrede *verschijnt.*

1627 *De koopman Isaac Espinosa, waarschijnlijk Baruch's grootvader, overlijdt in Rotterdam. Michaël's eerste vrouw, Rachel, sterft; haar kinderen zijn Isaac en Rebecca. Korte tijd later hertrouwt Michaël met Hanna Debora d'Espinoza, vermoedelijk uit een andere tak van de familie. Er wordt een dochter Mirjam geboren.*

1632 *24 november, geboorte van* Baruch *(thuis Bento genoemd)* de Spinoza *in de Amsterdamse wijk Vloedenburg (later tot Vlooienburg verbasterd); geboorte van Antonie van Leeuwenhoek. Johannes Vermeer geboren.*

1633 *Het gezin De Spinoza betrekt een huis aan de Houtgracht (in 1840 afgebroken, nu Waterlooplein). Galilei's wereldbeeld door de Inquisitie veroordeeld.*

1635 *Geboorte van Baruch's broer Gabriël.*

1637 *Michaël de Spinoza laat Isaac en Baruch voor onderricht bij het genootschap Ets Haim (Boom des levens) inschrijven. Baruch volgt vermoedelijk slechts de lagere klassen. Descartes'* Vertoog over de methode *verschijnt. Vondel schrijft zijn* Gijsbrecht van Aemstel.

1638 *Hanna Debora de Spinoza, Baruch's moeder, overlijdt.*

1640 *De vrijgeest Uriël da Costa, eerder door de Portugees-Israëlitische gemeente uitgeworpen, beneemt zich te Amsterdam het leven. Rembrandt schildert de Nachtwacht.*

1641 *Michaël trouwt voor de derde maal met Ester d'Espinoza, mogelijk een zuster van zijn tweede vrouw.*

1644 *Descartes'* Principia philosophiae *verschijnt.*

1645 *Baruch op de ,,jesjiwa'' van rabbijn Morteira, een joodse vereniging, die zich bezig hield met de studie van het Oude Testament, de Talmoed en de wijsgerig-godsdienstige Hebreeuwse letterkunde.*

1648 *Einde tachtigjarige vrijheidsoorlog met erkening van de souvereiniteit der Verenigde Provinciën bij de Vrede van Munster.*

1649 *24 september: Dood van Baruch's halfbroer Isaac; Baruch treedt in zijn vader's handelszaak (vermoedelijk import van zuidvruchten), en onderhoudt via de beurs betrekkingen met libertijnse kooplieden.*

1650 *Dood van Descartes. Tijdelijke afschaffing van het (orangistische) stadhouderschap. Amsterdam bezit 's werelds grootste oorlogs- en vrachtvloot en rijkste bank.*

1653 *Johan de Witt raadpensionaris.*

1654 *28 maart: Overlijden van vader Michaël; vestiging firma Bento y Gabriël de Spinoza. Baruch ontmoet dr. F. van den Enden bij wie hij o.m. uitstekend Latijn heeft geleerd en vermoedelijk is ingeleid in het Cartesianisme, en de libertijnenkring van de boekverkoper Jan Rieuwertsz. Eerste geschillen met synagogebestuur.*

1655 *Baruch's leermeester rabbijn Menasse ben Israël reist naar Londen om Cromwell te bewegen immigratie van Joden toe te laten.*

1656 *Baruch op 27 juli voor eeuwig uit de Portugees-Israëlitische gemeente gebannen; Baruch leert lenzen slijpen voor optische instrumenten. Hij vestigt zich in Ouderkerk, adres is niet bekend. Failliet van Rembrandt's kunsthandel; Vondel insolvent verklaard.*

1657-'60 *Spinoza formuleert de grondslag van zijn denkstelsel in de* Korte Verhandeling; *het handschrift gaat rond onder geestverwanten.*

1660 *Spinoza vertrekt uit de omgeving van Amsterdam naar het Collegianten-centrum Rijnsburg, waar hij op kamers woont bij de chirurgijn Herman Homan.*

1661 *Het* Vertoog over de zuivering van het verstand *ontstaat; begin van de briefwisseling met H. Oldenburg en via deze met R. Boyle (salpeterdebat).*

1663 *Spinoza's samenvatting van Descartes'* Principia *verschijnt. Vertrek naar Voorburg waar hij gaat wonen in het huis van Daniël Tydeman in de Kerkstraat. Huygens woonde in Voorburg en ook G. de Saint-Glain, die later de* Godgeleerd-Staatkundige Verhandeling *in het Frans zou vertalen (1678). Van april tot juni is Spinoza in Amsterdam in verband met de uitgave van zijn „Beginselen van Descartes".*

1665 *Tweede Engelse Oorlog. Spinoza houdt zich met de staatsleer bezig.*

1667 *Dood van Spinoza's vriend Simon de Vries. Spinoza zou een jaarlijkse uitkering uit de erfenis van 300 gulden aanvaard hebben.*

1668 *Mr. Adriaan Koerbagh, de scherpzinnigste denker uit Spinoza's kring, wegens vrijgeesterij tot langdurige dwangarbeid veroordeeld (hij sterft in 1669).*

1669 *Spinoza verhuist naar het regeringscentrum Den Haag en trekt in bij de weduwe van de advocaat Willem van der Werve aan de Stille Veerkade. Later verhuisde hij naar goedkopere kamers op de Paviljoensgracht bij de Lutherse „Camerverwer" (huisschilder) Hendrik van der Spyck. Huygens publiceert* De Motu et vi centrifuga.

1670 *Anonieme uitgave van de* Godgeleerd-Staatkundige Verhandeling, *pleidooi voor een* redelijke, verdraagzame *samenleving in een democratische republiek.*

1672 *Invasie van Franse legers; gebroeders De Witt vermoord; machtsovername door de oranje-partij; absolutistisch streven van Willem III.*

1673 *Spinoza weigert een hoogleraarsstoel in Heidelberg; onopgehelderd, waarschijnlijk diplomatiek bezoek aan de Franse legerleiding in Utrecht op uitnodiging van de Prins van Condé, die hij echter niet aantrof. Gesprek met commandant Jean Baptiste Stouppe.*

1674 *Gerechtelijk verspreidingsverbod van de* Godgeleerd-staatkundige Verhandeling *e.a. werken, zoals Hobbes* Leviathan *(uit 1650).*

1675 *Voltooiing van de* Ethica, *monument van oorspronkelijk denkwerk in mathematische vorm. Reis naar Amsterdam. Hij moet daar afzien van publikatie onder druk van theologen en Carthesianen.*

1676 *Leibniz spreekt met Spinoza over het substantie-begrip; ontstaan van de* Staatkundige verhandeling, *misschien eveneens van de* Hebreeuwse grammatica *en een geschriftje over de* Regenboog.

1677 *Spinoza overlijdt op 21 februari in de woning van H. van der Spyck aan de Paviljoensgracht te Den Haag. 25 februari begrafenis in tijdelijk huurgraf in de Nieuwe Kerk. Verschijning van de* Opera Posthuma *en* De Nagelate Schriften, *die reeds een half jaar later (1678) bij placaat worden verboden.*

Guido van Suchtelen

Over de wijsbegeerte van Spinoza

Spinoza is de enige Nederlandse filosoof van wereldfaam, maar was hij zo typisch Nederlands? Dat hij Latijn schreef, is in dit verband onbelangrijk; bovendien een kenmerk dat hij deelt met de enkele andere grote Nederlandse auteurs die kort voor hem publiceerden, zoals Erasmus (1469-1636) en Hugo de Groot (1583-1645). Dat was nu eenmaal de taal der geleerden in zijn tijd, zoals later Nederlandse filosofen als Hemsterhuis Frans zullen schrijven en in het begin van de 20ste eeuw een Nederlander die meende dat hij iets van algemeen belang te publiceren had dat meestal in het Duits deed, en het tegenwoordig in de regel in een soort bastaard-Engels doet.

Spinoza is in elk geval in 1632 in Amsterdam geboren, in 1677 in Den Haag gestorven en heeft zijn hele leven in Nederland doorgebracht, heeft staatkundige ideeën ontwikkeld die duidelijk parallel liepen met opvattingen van de verlichte regenten van de 17de eeuwse Nederlanden onder Johan de Witt, zozeer zelfs dat men bijvoorbeeld van marxistische zijde kan beweren dat Spinoza's staatsfilosofie typisch het product was van het belang van de heersende regenten-klasse, dus ideologisch gedetermineerd. Mij lijkt dit een onjuist dogmatisme, maar ik zal de laatste zijn om te ontkennen dat Spinoza's opvattingen omtrent staat en maatschappij geïnspireerd zijn door het voor die tijd hoogst uitzonderlijke land waarin hij leefde en dat die ook alleen in die omgeving tot ontplooiing hebben kunnen komen. Beneden hierover iets meer. Ook de relatieve vrijheid van denken en zelfs van publiceren, die in de Zeven Provinciën zoveel groter was dan elders, al was deze hier evenmin onbeperkt, zal Spinoza's filosofische ontwikkeling bevorderd hebben. Ook in dit opzicht past hij dus uitstekend in het beeld van de Nederlandse 17de eeuw, al ging hij verder dan de meesten van zijn tijdgenoten.

Maar, wij weten het allen, zijn ouders waren geen Nederlanders, doch Joods-Portugese vluchtelingen, die na 1580, toen de hertog van Alva —alweer hij — Portugal voor Filips II had veroverd, de wijk hadden genomen, en het culturele klimaat waarin de jonge Spinoza in Amsterdam opgroeide, was allerminst Nederlands, maar Joods, Iberisch, en Mediterraan. En voor zijn geestelijke ontwikkeling is dat een zeer belangrijke factor geweest. De vraag hoeveel betekenis wij eraan toe moeten kennen in zijn eenmaal tot rijpheid gekomen filosofie, wordt verschillend beantwoord, is ook moeilijk te beantwoorden en in dit populaire korte artikel zal ik, als ik mij al aan een antwoord zou durven wagen, wel gedwongen zijn het bij een enkele zijdelingse opmerking te laten.

Belangrijk voor de sfeer waarin Spinoza leefde, waren ook de theologische twisten, waar de reeds genoemde Erasmus zich met relatief succes had weten buiten te houden ondanks felle polemiek met Luther, waarmee een andere belangrijke figuur uit de reeks die iemand[1] eens de term „la religion d'Erasme" als kenmerkend voor Nederland heeft ingegeven, Coornhert (1522-1590) bedoel ik, aanzienlijk meer moeilijkheden ondervond en die in het leven van Hugo de Groot wel zeer diep hebben ingegrepen. Wie een dogmatische keus afwees, opkwam voor tolerantie in geloofszaken (wat het tegendeel is van onverschilligheid!), wie leefde met „l'esprit d'Erasme" als uitgangspunt, maakte het zich evengoed niet gemakkelijk in de tijd vóór plm. 1570 als daarna, toen de calvinistische predikanten het voor het zeggen wilden hebben en vaak hadden. En dat de Portugees-joodse gemeente in Amsterdam de herwonnen vrijheid haar geloof te belijden ook met een streven naar orthodoxie of althans een bestrijding van onrechtzinnigheid wenste te bezegelen, heeft zoals bekend Spinoza zelf, na het trieste lot van Uriël da Costa, moeten ervaren. Maar die vrijheid voor de israelieten was in Amsterdam tenminste mogelijk en de vrijheid voor veel kleiner vrijzinnige christelijke groepen zoals de Collegianten, om hun eigen, mits onopvallende gang te gaan, was aanwezig. Ja, zelfs de mogelijkheid bestond voor Spinoza om na door de joodse gemeente in de ban te zijn gedaan zich te bewegen in de kringen van dergelijke christelijke splintergroepjes en tegelijk een eenling te blijven, zich bij geen enkele geloofsgemeenschap aan te sluiten: ongehoord voor die tijd, maar niet onmogelijk blijkbaar.

Dat in het filosofische stelsel dat hij in dit klimaat opbouwde „God" ongeveer het eerste en het laatste woord is, is begrijpelijk. Welke betekenis wij eraan moeten hechten, dat is juist een van de moeilijke vragen waarop ik in het voorafgaande doelde. In ieder geval heeft het niet belet hem lang en hardnekkig voor „atheïst" uit te schelden, een kwalificatie wel ongeveer even erg als „communist" in een recent verleden of „reactionair kapitalist" nu.[1a] Ook hierover beneden iets meer.
En dan het wijsgerig klimaat waarin Spinoza zijn eigen filosofie tot ontwikkeling zag komen. De traditionele Aristotelische scholastiek, die door de calvinistische theologen aan de pas gestichte universiteiten, Utrecht met Voetius misschien in de eerste plaats, rustig werd voortgezet, is voor Spinoza waarschijnlijk niet erg belangrijk geweest. Maar niet voor niets kon één van de grote voorgangers van de moderne wijsbegeerte, Descartes (1596-1650), in de relatief tolerante Nederlanden ongeveer 25 jaar leven en zijn belangrijkste werken schrijven onder het van Epicurus afkomstige motto „leef in het verborgene".
Een dergelijk motto had ook Spinoza, het beroemde *caute* van zijn zegel, dat immers iets betekent als „voorzichtig, behoedzaam". En inderdaad hij heeft zijn gedachten niet lichtvaardig op papier gezet en nog minder lichtvaardig gepubliceerd: zijn *opus maximum*, de *Ethica*, lag al enige jaren in de la klaar

toen hij stierf en werd daarna pas door zijn vrienden uitgegeven (en vertaald). Maar in de uiteindelijke fomulering van zijn gedachten was hij minder terughoudend, hield hij niet zoals Descartes, die met het kerkelijk gezag niet in conflict wilde komen, veel slagen om de arm. Maar wij weten immers al dat Spinoza niet tot enig kerkgenootschap behoorde. In dat opzicht had hij het dus ook gemakkelijker.
Descartes, praktisch te beschouwen als de schepper van de moderne continentale filosofie, al had hij nog veel verbindingen met de middeleeuwse scholastiek, had zichzelf en degenen die na hem kwamen een aantal problemen gesteld, waarop ook Spinoza antwoorden formuleerde. Het is interessant na te gaan, hoe de verschillen en de overeenkomsten liggen, maar het meest interessante is misschien wel de vraag of de antwoorden van Spinoza niet zo waren dat hij in feite een wel door Descartes geïnspireerde, maar toch wezenlijk andere probleemstelling had. Vooruitlopend wil ik vast aanstippen dat de denkwijze van Descartes fundamenteel dualistisch, die van Spinoza principieel monistisch was.
Men kent de methodische twijfel van de Fransman, die op een volmaakt betrouwbaar criterium voor kennis uit was en die dit meende te hebben gevonden in het feit dat je aan alles kunt twijfelen behalve aan het feit dàt je twijfelt, en twijfelen is een vorm van bewustzijn. *Dubito* (zoals reeds Augustinus had gezegd) wordt *cogito,* gevolgd door *ergo sum:* ik denk (heb bewustzijn) dus ik ben. (Terloops: de Franse variant luidt bij voorkeur: je pense, je suis, waarbij het concluderende ,,dus" ontbreekt). En het gevonden criterium is dat alles zeker is wat aan de eis voldoet van volledig helder en duidelijk *(clare et distincte)* inzichtelijk te zijn. En daarmee wordt Descartes tot een grondlegger van wat men met nu eenmaal onmisbare, maar toch vertekenende schematisering ,,rationalisme" pleegt te noemen: het denken, het gezond verstand, waarvan ieder mens genoeg schijnt te bezitten, aldus het bekende begin van zijn *Discours de la méthode* (1637), levert volmaakt betrouwbaar resultaat. De wiskundige denk- en betoogtrant is voorbeeldig, ook voor de wijsbegeerte. Een eerste opvallend punt is dat Descartes een baanbrekend wiskundige is geweest, maar in de wijsbegeerte zijn eigen eis nooit heeft toegepast, terwijl Spinoza's eerste publikatie (1663), die een uiteenzetting van de leer van Descartes behelst, wèl in wiskundige trant is opgebouwd, met axioma's, definities, stellingen en bewijzen etc. En dat terwijl Spinoza zelf als wiskundige niet creatief is geweest.

Spinoza was dus overtuigd van de voorbeeldigheid van de wiskundige betoogtrant, waarmee de vraag nog niet beantwoord is of hij van mening was dat de waarheid op deze wijze ook gevonden wordt, danwel eerst gevonden wordt en vervolgens wiskundig bewezen. Deze vraag zal hier ook niet of nauwelijks beantwoord kunnen worden. Maar de man, die ook zijn eigen werk meestal op dezelfde wijze opzette en vooral zijn *Ethica ,,ordine geometrico demonstrata"* schreef, het etiket ,,rationalist" op te plakken lijkt voor de hand

te liggen en in ieder geval heeft hij veel vertrouwen gehad in de ijzeren consequentie van zijn bewijsvoering. Vandaar dan ook het gangbare schema: een rationalistische filosofie op het continent, vertegenwoordigd met name door Descartes, Spinoza en Leibnitz (1646-1716) tegenover een empiristische op de Britse eilanden, vertegenwoordigd o.a. door Bacon (1561-1626), Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753) en Hume (1711-1776), terwijl dan in Oost-Pruisen de grote Kant (1724-1804) een synthese tussen beide richtingen trachtte te bewerkstelligen.
Overbodig te vermelden dat een dergelijk schema maar een zeer beperkte waarde heeft, enerzijds grote verschillen maskeert en anderzijds ook weer overeenkomsten en verwantschap versluiert. Het heeft ongeveer de kapstokwaarde van: 1600 slag bij Nieuwpoort. Overigens was: „1600 Giordano Bruno sterft in Rome op de brandstapel" wel zo belangrijk, zeker als het over Spinoza gaat.
Descartes, voor wie één van de eerste resultaten die hij kon boeken met zijn door zijn methodische twijfel gewonnen criteria van evidentie het bewijs van een God was, overeenkomend met de God der christelijke openbaring, zag zich met een belangrijk probleem geconfronteerd:
het lijkt wel of de werkelijkheid in tweeën uiteenvalt: de materie in de ruimte enerzijds, het niet-materiële „geestelijke", dat niet in de ruimte kan worden gelocaliseerd anderzijds. Met een traditionele term spreekt hij dan van twee substanties: „uitgebreidheid" en „het denken" (de vertalingen en ook zijn eigen terminologie zijn maar ten naaste bij bevredigend). Van heel veel kan men makkelijk zeggen dat het slechts behoort tot een van beide substanties: God, de engelen tot de geestelijke substantie, de levenloze natuur en de dieren, die Descartes opvat als een soort automaten, robotten, onderworpen aan mechanische gedetermineerdheid, tot de substantie van de uitgebreidheid. Maar een grote moeilijkheid vormt de mens. Die schijnt niet alleen deel te hebben aan beide substanties, maar bovendien zo dat processen in de éne nauwkeurig corresponderen met processen in de andere substantie. Hoe moet men dit verklaren? Dat de geest in het lichaam zetelt, is uiteraard pure beeldspraak, door de 20ste eeuwer Gilbert Ryle, die de hele Cartesiaanse probleemstelling onjuist vindt, meesterlijk gepersifleerd met het gevleugeld geworden woord *„The Ghost in the Machine"*. Descartes zelf heeft een moeizaam en weinig overtuigend antwoord op deze vraag gegeven, dat wij hier verder ter zijde laten.
Een van de volgelingen van Descartes heeft het probleem als volgt aanschouwelijk gemaakt: er zijn twee klokken, de beide substanties, en de vraag is nu: hoe komt het dat beide klokken steeds zo precies gelijk lopen? Zijn eigen antwoord, evenals dat van sommige andere Cartesianen, is minder geforceerd dan dat van de meester, maar nauwelijks minder bizar: populair gezegd komt het erop neer dat God een heel druk bezette klokkenbeheerder is, die continu ervoor zorgt dat beide klokken blijven gelijk lopen. Deze oplossing staat bekend als het occasionalisme. Dan is er dus in feite geen ver-

band tussen beide substanties en berust het keurige parallellisme tussen het bewegen van mijn armen enerzijds en de wil mijn arm te bewegen en het besef dat ik mijn arm beweeg anderzijds alleen op het voortdurend ingrijpen van God. Dit klinkt vrij blasfemisch: God als drukbezet baasje, maar hoeft het niet te zijn, als men maar genoeg nadruk legt op Gods almacht, en het standpunt is door zeer vrome christenen verdedigd.
Het zal duidelijk zijn dat een dergelijke oplossing even onweerlegbaar als onbewijsbaar is, maar empirisch gezien weinig waarschijnlijkheid heeft.
Dat geldt ook voor de oplossing die later Leibnitz zal voorstellen voor een overigens enigszins andere vraagstelling; alleen vind ik persoonlijk zijn antwoord minder bizar en aanzienlijk eleganter: dat de klokken gelijk lopen komt doordat de almachtige Schepper-God een volmaakte klokkenmaker is: al zijn producten zijn dusdanig precisiewerk dat zij eens en vooral gelijk lopen, de zogenaamde *Harmonie préétablie (Harmonie praestabilita).*
En hoe is nu de oplossing van Spinoza? Naar mijn smaak tegelijk de meest simpele, de meest consequente en de meest ingenieuze: als wij de klokvergelijking nog even volhouden, dan kun je Spinoza's antwoord weergeven als: er is maar één klok, één uurwerk, maar er zijn meer wijzerplaten, ja oneindig veel wijzerplaten, al kennen wij er maar twee van (dat er twee zijn, is wel een voortzetting van Descartes!). En dat die vele wijzerplaten van dat éne uurwerk steeds precies dezelfde tijd aangeven, spreekt natuurlijk vanzelf. Als wij er even van afzien dat wij 20ste-eeuwers vinden dat het probleem zoals het door een Platoniserend, dualistisch christendom is opgeworpen, niet zo moet worden gesteld, dan kunnen wij niet anders dan Spinoza's oplossing bewonderen. Toch had hij er ruim honderd jaar lang weinig succes mee en dat is begrijpelijk.
Want in zijn voorstelling van zaken is er geen behoefte aan, ja geen plaats voor een transcendente God, een God die geheel boven de door hem geschapen werkelijkheid staat,[2] zoals christendom, jodendom, islam, enz. hem geopenbaard hadden gekregen. Dit wordt waarschijnlijk duidelijker als wij de vergelijking met de klokken nu loslaten en overgaan op de terminologie van Spinoza zelf. Volgens hem zijn er niet twee substanties, maar is er slechts één, en die kun je God noemen, maar ook wereld *(deus sive natura),* dat doet er (voorlopig) niets toe, en deze éne substantie heeft oneindig veel attributen, waarvan wij er slechts twee kennen.[3] Dat de hele wereld goddelijk zou zijn, komt ook vóór Spinoza in verschillende varianten voor, o.a. bij het neoplatonisme (vooral bij Plotinos plm. 203-269, sommige middeleeuwers en weer in de Renaissance) en in de Stoa (sedert plm. 300 v. Chr., ook met een gedeeltelijke ondergrondse voortzetting in later tijd en een herleving in de Renaissance). De juist genoemde Bruno is een in menig opzicht boeiend vertegenwoordiger van dergelijke opvattingen, in ieder geval van met het christendom in de ogen van de kerkelijke autoriteiten van toen moeilijk te verenigen stellingen.
In hoeverre Spinoza rechtstreeks diepgaand beïnvloed is door neoplatonisme

en Stoa, is hoewel wij weten welke boeken hij in zijn bezit heeft gehad,[4] geen uitgemaakte zaak. Er zijn belangrijke tussenschakels geweest, zoals misschien Leone Ebreo (plm. 1460-1530), en sommige overeenkomsten kunnen zeer wel begrepen worden uit het zelfstandig doordenken van bepaalde uitgangspunten, wat tot gelijke conclusies kan voeren.
Op het eerste gezicht heeft Spinoza een strenger monisme dan het neoplatonisme, volgens hetwelk het éne toch nog boven de eruit emanerende, en hiërarchisch steeds lager geordende entiteiten staat,[2] en komt hij met zijn de hele werkelijkheid doortrekkende rationaliteit minstens zo dicht bij de Stoa als bij het neoplatonisme, terwijl ook veel van zijn mensbeeld, en vooral van zijn ethiek (misschien moet ik zelfs zeggen: levensleer) — daarover beneden iets meer — dichter bij de Stoïsche opvattingen schijnt te staan, maar aan de andere kant heeft hij met zijn beroemde *Amor intellectualis Dei* (ongeveer rationele liefde voor God) toch een element van mystiek, dat eventueel zelfs al tot Plato zelf (427-347 v.Chr.) teruggaat *(Symposion)* — misschien via Leone Ebreo — en zeker meer verwantschap vertoont met het neoplatonisme dan met de Stoa, zelfs als men denkt aan sommige vertegenwoordigers van de zogenaamde midden-Stoa zoals Poseidonios (plm. 135-50 v.Chr.), wiens rechtstreekse betekenis voor Spinoza nauwelijks groot geweest kan zijn.
De gelijkstelling van God en wereld noemt men pantheïsme. God staat niet boven de wereld, maar is erin (niet transcendent maar immanent, zegt men dan). Betekent het woord God dan nog wel iets? Kan men dan niet beter van een gecamoufleerd atheïsme spreken? Mag men, zoals in de 19de eeuw wel is gedaan door Van Vloten, overal waar bij Spinoza *Deus* staat iets vertalen als „leven"? Ik geloof dat men zich zou vergissen. Natuurlijk mag men Spinoza's filosofie op allerlei wijze naar eigen inzicht uitwerken, maar daarmee geeft men niet meer diens eigen gedachten onversneden weer.
En voor deze opvatting wil ik zelfs in een zo summier, puur oriënterend artikel als dit een enkel argument aanvoeren:
Ten eerste de strenge, consequente rationaliteit die volgens Spinoza de ganse werkelijkheid in al haar aspecten (attributen, zal hijzelf zeggen) doortrekt (rigoreuse uitwerking overigens van de Stoïsche logos-gedachte) is volmaakt vanzelfsprekend als die werkelijkheid goddelijk is, maar miraculeus en onwaarschijnlijk als zij mechanistisch, materialistisch wordt opgevat, of dat nu in de geest gebeurt van sommige extreme darwinisten dan wel dito marxisten.
Ten tweede als Spinoza de term „God" had gehandhaafd als een soort camouflage, had hij op zijn vingers kunnen uitrekenen, dat het op deze wijze onvoldoende resultaat zou hebben; maar ook het omgekeerde, dat nl. het woord „God" maar een residu zonder veel inhoud uit het verleden van zijn religieuze opvoeding zou zijn, wijs ik af. Daarvoor klinkt mij bij alle ingehoudenheid en beheersing zijn *Amor intellectualis Dei* toch veel te hartstochtelijk: „Deus" mag voor hem geen persoonlijk God zijn, het is wel, als ik mij zo mag uitdrukken: een Goddelijk God.
Maar ik mag het kader van dit artikel niet te buiten gaan en een derde

argument, nl. dat bij zijn opvatting van een streng gedetermineerde werkelijkheid geen ethiek mogelijk is, als die werkelijkheid niet goddelijk is (overigens weer sterk met Stoïsche opvattingen overeenkomend: *Secundum naturam vivere!),* volgt beneden slechts min of meer impliciet.

Zijn hoofdwerk heet *Ethica,* maar men heeft wel de vraag opgeworpen of die titel niet onjuist is. Nu moet je altijd voorzichtig zijn als je zeker weet dat de titel van de auteur zelf afkomstig is. Laten wij daarom eens kijken. Men zegt dan b.v.: het is veel meer een metafysica of een kennisleer dan een ethiek. U zult begrepen hebben dat ik geneigd ben dit standpunt te bestrijden. Inderdaad wie de eerste bladzijde van de *Ethica* opslaat, en als titel ziet *De Deo* (over God) en dan een achttal definities vindt o.a. van substantie, van attribuut, van God (die dus op de eerste bladzijde per definitie wordt geïntroduceerd!) en van eeuwigheid, gevolgd door zeven axioma's van hoofdzakelijk kennistheoretische aard en dan de eerste stellingen met hun bewijzen leest, die langzaam maar zeker tot het bewijs leiden dat er maar één substantie is, die noodzakelijk moet bestaan, oneindig zijn en identiek met God met zijn oneindig aantal attributen (zie boven), — wie dit alles leest, verwacht niet met de lectuur van een ethiek bezig te zijn.

Maar men moet natuurlijk dóórlezen. Deel twee van de *Ethica* blijkt te heten: over de aard en de oorsprong van de geest. En ook dit deel bevat weer eerst een aantal definities, dan axioma's, gevolgd door een reeks stellingen met hun bewijzen, soms vergezeld van opmerkingen of gevolgtrekkingen.

Maar er gaat een inleidende kleine alinea aan dit alles vooraf die mij veelzeggend lijkt: „Ik ga er nu toe over om datgene dat uit het wezen van God, anders gezegd: van het eeuwige oneindige zijnde, noodzakelijk moet volgen, uiteen te zetten, d.w.z. niet alles (wat eruit volgt); want dat er oneindig (veel) (...) daaruit moet volgen, heb ik in stelling 16 van deel 1 bewezen: maar alleen datgene dat ons a.h.w. bij de hand kan nemen en tot de kennis van de menselijke geest en de hoogste gelukzaligheid ervan kan brengen." (vertalingen van mij, M.F.F., ook beneden).

Hoe vreemd het ons ook moge voorkomen: ethiek was in de Grieks-Romeinse oudheid en, ondanks het joods-christelijk gebod „heb uw naast lief gelijk uzelf", nog veel later tot aan Kant en de zogenaamde Utilisten niet sociaal maar individualistisch. En individualistisch betekent in de meeste gevallen dat het criterium voor goed handelen gezocht wordt in de verwezenlijking van het eigen geluk. Men had natuurlijk wel oog voor de sociale kant van het handelen, voor de samenleving, maar dergelijke problemen reserveerde men voor een politieke filosofie, die eventueel, zoals bij Aristoteles (384-322 v.Chr.), als complementair t.o.v. de ethiek werd opgevat.

En van een dergelijke individualistische ethiek was Spinoza één van de laatste en tevens één van de grootste vertegenwoordigers. En zoals het reeds werd aangeduid, trekt hij lijnen door van Stoa en neoplatonisme. Daarop zal kortheidshalve verder niet in detail worden gewezen.

Een dergelijke individualistische ethiek stelt meestal een wijsheidsideaal, is

—als men wil — aristocratisch of elitair, maar dan wel in een postieve zin van het woord. De ware wijze beseft dat — nu parafraseer ik gedeeltelijk het beroemde begin van een onvoltooid geschrift van Spinoza zelf —[5] alles wat men in het dagelijks leven tegenkomt, wat men voor goed of rampzalig houdt, in werkelijkheid onbelangrijk is. De ware wijze gaat dan ook op zoek naar iets dat in de volle zin van het woord goed mag heten. Opvallend is dat Spinoza, die zeer karig is met persoonlijke opmerkingen, zegt dat hij „eindelijk", door ervaring wijs geworden, het besluit genomen heeft dit ware goed te zoeken. Nu zijn de meeste filosofen sedert Sokrates (470-399 v.Chr.), vooral de Epicureërs en Stoïcijnen van mening dat de mens zich te gemakkelijk door zijn hartstochten en emoties laat meeslepen, eer en rijkdom voor belangrijk houdt, en omgekeerd ten onrechte vrees koestert voor wat toch onveranderlijk en onvermijdelijk is, zoals b.v. de dood: het ware geluk ligt in behoefteloosheid,[6] onverstoorbaarheid, niet vatbaar zijn voor hartstochten en emoties, en dat bereik je door de futiliteit van het alledaagse in te zien en je op het ware goed te concentreren.

Er zit dus een rationalistisch, soms zelfs intellectualistisch luchtje aan een dergelijke ethiek. Dit is waarschijnlijk al bij Sokrates het geval; die schijnt bij herhaling te hebben beweerd dat niemand willens en wetens het verkeerde doet, wat op zichzelf al betwijfelbaar is, maar zeker in de ethische betekenis die Sokrates eraan hechtte. Sommigen, vooral dichters zoals Euripides en Ovidius, hebben dan ook al heel gauw ertegenin gebracht dat je heel goed in kunt zien hoe je zou behoren te handelen, maar dat je het toch niet opbrengt. Misschien was Sokrates geen groot psycholoog. In elk geval heeft hij genoeg mensen tegen zich in het harnas gejaagd om te maken dat men hem ter dood heeft veroordeeld. Lateren en zeker Spinoza hadden wèl psychologisch inzicht.

Het ware hoogste goed waarvoor alles moet wijken, dat op zijn best als middel kan dienen ter bereiking van dit hoogste goed, wordt door verschillende filosofen verschillend gezien: het kan iets zijn als zelf-ontplooiing in een beschouwelijk leven (Aristoteles), iets als „blijheid" (Epicurus plm. 300 v.Chr.),[7] mystieke vereniging met God (neoplatonisme), de deugd zelf (Stoa).

Wat doet nu Spinoza? Deel 3 van de Ethica heet „over de oorsprong en de aard van de effecten", deel 4 „over de slavernij van de mens of over de kracht van de affecten" en deel 5 tenslotte „over de macht van het verstand of over de vrijheid van de mens". En inderdaad, hij geeft een uitvoerig gedetailleerde, fijnzinnige analyse van de affecten (alweer een moeilijk te vertalen woord: ongeveer gevoelens, emoties; hartstochten zou vaak te sterk zijn, een ouderwetse vertaling is „gemoedsaandoeningen"). Ik zal hierop nu niet verder ingaan temeer omdat de belangrijkste affecten die hij onderscheidt ook weer moeilijk te vertalen zijn zonder misverstanden te wekken. In ieder geval is het duidelijk dat, als de mens de passieve[8] speelbal van zijn affecten wordt, en dat wordt hij maar al te gemakkelijk, dat hij dan niet vrij is, maar in

staat van slavernij verkeert.[9] Alleen het redelijke denken dat het ware goed ziet, leidt tot de ware vrijheid: de hoogste kennisvorm leidt tot de *Amor intellectualis Dei,* waarmee ook God zichzelf bemint: b.v. stelling 36 van boek 5: „De verstandelijke liefde van de geest voor God is de liefde zelf van God waarmee God zichzelf bemint, niet inzoverre als hij oneindig is, maar voor zover hij door het wezen van de menselijke geest, beschouwd in het licht van de eeuwigheid *(sub specie aeternitatis!),* kan worden verklaard; m.a.w. de verstandelijke liefde van de geest voor God is een deel van de oneindige liefde waarmee God zichzelf bemint". En daaruit volgt dan: „dat God voor zover hij zichzelf bemint, de mensen bemint, en dientengevolge, dat de liefde van God voor de mensen en de verstandelijke liefde van de geest voor God één en hetzelfde is." Waarbij dan de opmerking aansluit: „Op grond hiervan zien wij duidelijk in, waarin ons heil, anders gezegd onze gelukzaligheid of nog anders gezegd onze vrijheid bestaat; nl. in de voortdurende en eeuwige liefde voor God, wat dus hetzelfde is als: in Gods liefde voor de mensen . . ." In de volgende stelling staat dan: „Er is niets in de natuur dat met deze verstandelijke liefde strijdig is of deze zou kunnen ondermijnen." Met het pantheïstische uitgangspunt voor ogen begrijpen wij dat Spinoza dit schrijft.
Ook stelling 40 is belangrijk: „Hoe meer volmaaktheid elk ding bezit, des te meer is het aktief en des te minder passief; en omgekeerd, hoe meer het aktief is, des te volmaakter is het." Dit past geheel bij de gedachte van de Stoa e.a., dat het beheersen van de hartstochten (vergelijk noot 8) tot grotere volmaaktheid en geluk voert en dat dat in de rationele werkelijkheid ook mogelijk is. Hoe het komt — een ervaringsfeit waarvoor juist Spinoza de ogen niet sluit — dat dit ideaal maar zelden bereikt wordt in een goddelijke en dus in principe ook volmaakte wereld, is een moeilijk probleem, dat ik onbesproken moet laten, gedeeltelijk omdat het te ver zou voeren, gedeeltelijk omdat ik een sluitende beantwoording bijzonder moeilijk vind.[10]

Liever wil ik nu het begin van de laatste stelling (42) citeren: „Gelukzaligheid is niet de beloning van de deugd, maar de deugd zelf . . ." en een gedeelte van de slotopmerking: „Hiermee heb ik alles wat ik over de macht van de geest over de affecten en over de vrijheid van de geest heb willen bewijzen, voltooid. Er blijkt uit hoeveel de wijze vermag en hoeveel machtiger hij is dan de onwetende die zich alleen door genotzucht laat leiden. Want de onwetende wordt niet alleen voortgedreven op velerlei wijzen door oorzaken van buitenaf en bereikt nooit de ware gemoedsrust, maar bovendien leeft hij onbewust van zichzelf, van God en van de dingen, en zodra hij ophoudt (aan die externe oorzaken) onderhevig te zijn, houdt hij ook op te zijn. Terwijl daarentegen de wijze (...) nauwelijks uit zijn geestelijk evenwicht wordt gebracht maar, zich bewust van zichzelf, van God en van een zeker eeuwig noodzakelijk verband der dingen, nooit ophoudt te zijn, en steeds een ware gemoedsrust geniet. Als de weg die, naar ik bewezen heb, daartoe leidt, ook moeilijk schijnt, hij kán gevonden worden. En inderdaad hij moet wel moeilijk zijn, dat

hij zo zelden ontdekt wordt. (...) Maar alles wat werkelijk bijzonder is, is even moeilijk als zeldzaam."

Dit is wel degelijk ethiek, staande in een lange traditie, en ik heb er in deze korte reeks citaten niet werkelijk recht aan kunnen doen. Dat neemt niet weg dat menig lezer nu enigszins teleurgesteld zal zijn. Het is een schitterende zij het nauwelijks doorvoerbare levenskunst, maar wat zegt dit ons? Veel, als men zich diepgaand met Spinoza's werk zelf bezig houdt, anders weinig.
Daarom wil ik heel kort nog ingaan op twee andere aspekten van het denken van Spinoza. Over twee belangrijke geschriften heb ik nog niet gesproken, zijn Theologisch-politiek tractaat en zijn politiek tractaat, waarvan het laatste bij zijn overlijden nog maar een torso was, het eerste echter tijdens zijn leven gedrukt is, en hoewel het anoniem verscheen, wist ieder wie de auteur was. Enerzijds hebben wij te maken met een zeer uitvoerige en principiële bijbelkritiek, waarbij Spinoza's kennis van het Hebreeuws hem natuurlijk uitmuntend te stade kwam, anderzijds met een staatsfilosofie.
Over beide wil ik zeer kort zijn, want ik verwacht dat de andere artikelen in dit nummer juist daarop wel nader zullen ingaan. Spinoza heeft d.m.v. detailanalyses gedocumenteerd als nog niemand vóór hem en met een voor die tijd zeer grote onbevangenheid laten zien dat de bijbeltekst zoals wij hem voor ons hebben, een menselijk produkt is, en hij verbond er ook de consequentie aan dat het niet meer was dan dat, bij alle respect die hij voor de „Heilige Boeken" verder toont. Een dergelijke studie publiceren was alleen mogelijk in een zeer tolerant klimaat, een constatering waaraan de opmerking dat het bij staatslieden die een te grote invloed van orthodoxe theologen vreesden, goed in hun kraam paste, niets af doet: die waren ook met een veel minder radicale opzet dan die van Spinoza allang en beter gediend geweest. En juist die tolerantie, de vrijheid van denken als binnen bepaalde grenzen in de Nederlanden van zijn tijd mogelijk was, heeft hij in zijn staatsfilosofie verdedigd.
Vaak wordt hij geplaatst naast en tegenover de Engelsman Thomas Hobbes (1588-1679). Inderdaad gaan beiden uit van een mensopvatting die ver afstaat van Rousseauiaanse ideeën dat de mens van nature goed zou zijn; maar terwijl Hobbes uit zijn bekende *„homo homini lupus"*-theorie de conclusie trekt dat de mensen dan ook maar alle macht eens en voor altijd aan een almachtige staat (de slokop Leviathan) hebben moeten overdragen, wat tot staatsabsolutisme kan of moet leiden, schetst Spinoza een genuanceerder en voor ons heel wat meer aansprekend beeld. Wel gaat het beiden erom een stabiele samenlevingsvorm te creëren, uitgaande van en rekening houdende met de mens zoals hij nu eenmaal is, zowel naar de begrensdheid van zijn mogelijkheden als naar zijn wezenlijke behoeften.
Daartoe, aldus Spinoza, moeten wij goed zien, wat de mens in zijn relatie tot de werkelijkheid is. En dan speelt zowel bij de mogelijkheden als bij de behoeften het rationeel beheersen van de affecten om tot de ware vrijheid te komen, zoals hij dat in de *Ethica* heeft ontwikkeld, een belangrijke rol. Verder,

en ook dat heeft hij met Hobbes gemeen, al sluit het aan op een kerngedachte uit Spinoza's eigen filosofie, nl. dat de mens tracht in zijn eigen zijn (zowel bestaan als wezen) te volharden *(conatus in suo esse perseverandi),* zijn vrede en veiligheid noodzakelijk voor de mens. En nog een punt van overeenstemming met Hobbes: een nobel, maar waarschijnlijk naïef idealisme in de politiek, zoals dat al bij de platoonse Sokrates te vinden is en bij veel latere utopisten tot de huidige tijd onder theoretici en politici toe, leidt tot niets: men moet beseffen dat de basis van alles macht is, niet zedelijke beginselen zijn.

Maar, en daar komt het belangrijke punt terug dat wij bij Spinoza al telkens vonden: zijn criterium waaraan hij de aanvaardbaarheid van een staatkundig bestel voor een samenleving afmeet, is uiteindelijk de mogelijkheid voor het individu om de vrijheid, zoals hij, Spinoza, die ziet, te verwezenlijken. En voorwaarden daartoe zijn o.a. vrijheid van denken, vrijheid van meningsuiting enz. En dat is toch een grote ook voor ons nog steeds zeer actuele waarde. Er zou nog veel over Spinoza te zeggen zijn, maar ik meen dat dit voldoende is om een voorproefje te geven van het vele dat men nog zelf in zijn werk zal kunnen ontdekken. Het is mijn streven geweest Spinoza niet naar ons toe te trekken, maar hem te verstaan, ook daar waar hij ons zeker op het eerste gezicht vreemd schijnt.

M. F. Fresco

NOTEN

1. C. Busken Huet, **Het land van Rembrandt,** zevende druk. Utrecht-Antwerpen, z.j., deel 1, p. 123/124, spreekt van ,,La religion d'Erasme''. Dit is een toespeling op de woorden van Napoleon: ,,La France est de la religion de Voltaire''.

1a. Achteraf merk ik dat ik hiermee onbewust plagiaat heb gepleegd op A. McIntyre, **A Short History of Ethics,** 3e druk Londen 1971, p. 146.

2. ,,Staan boven'' enz. is natuurlijk altijd maar beeldspraak, bij wijze van spreken.

3. Als er inderdaad maar twee waren, zou je met een andere beeldspraak kunnen zeggen: geest en lichaam zijn de twee kanten van één medaille.

4. Zie **Catalogus van de bibliotheek der vereniging Het Spinozahuis te Rijnsburg,** Leiden 1965, vooral p. 19 en volgende.

5. **Tractatus de intellectus emendatione.**

6. Denk aan de bekende anecdote van Diogenes, die aan de grote Alexander, toen die hem een gunst wilde bewijzen, alleen vroeg of de Koning een stapje opzij kon doen in verband met de zon.

7. Het griekse ,,hedone'', waarvoor wel de Engelsen een bruikbare vertaling hebben, n.l. ,,pleasure'' en wij in het Nederlands niet: ,,genot'' is in ieder geval verkeerd.

8. Vgl. de term ,,passion'' in het Frans en Engels voor ,,hartstocht''!

9. De bekende roman van Somerset Maugham, **Of Human Bondage** ontleent zijn titel aan deel 4 van Spinoza's **Ethica!**

10. Spinoza zoekt de oplossing in de richting, dat de mens slechts een eindige **modus** (weer zo'n moeilijk vertaalbaar woord) van de oneindige werkelijkheid is en dus niet volmaakt.

M. F. Fresco, wetenschappelijk hoofdmedewerker aan de Centrale Interfaculteit van de Rijksuniversiteit te Leiden. Publicaties o.a. ,,De dichter Dèr Mouw en de klassieke oudheid'' (twee delen), diss. Amsterdam 1971/72.

Banpaal - mijlpaal

Spinoza en het moderne humanisme

„. . . en de Heer zal zijn naam verdelgen van onder de Hemel en de Heer zal hem uitstoten ten verderve uit alle stammen Israëls, met al de vervloekingen van het firmament, beschreven in het Boek dezer Wet . . .
. . . Waarschuwende, dat hem niemand mondeling mag spreken, niemand bij geschrifte hem enige gunst verlenen, niemand onder één dak met hem verblijven, niemand op vier ellen afstand van hem zich bevinden, niemand enig papier lezen door hem gemaakt of geschreven."

Uit de banvloek over Spinoza — 27 juli 1656[1]

„Ik heb gedurende mijn hele leven zowel voor de persoon van Spinoza als voor de denkkracht van de grote filosoof Spinoza een buitengewone, ietwat schuwe eerbied gehad."

Sigmund Freud

I

Spinoza is in zijn wezen een ondoorgrondelijke, eigenlijk een ietwat geheimzinnige man geweest. We weten weinig *precies* van hem, maar daarmee wekt hij niettemin toch al een diep menselijk respect. Hij is in de geschiedenis van het denken over mens en wereld — waarin nog al veel merkwaardige typen voorkomen — een afzonderlijke figuur. Het lijkt een wat *droevig* leven te zijn geweest, hoewel hij met de grootst mogelijke zorgvuldigheid zijn persoonlijke roerselen voor de buitenwereld afschermde. Maar het is weer helemaal niet zeker of deze geslotenheid nu een karaktertrek of een stijl of alleen maar een publieke strategie was. Want zijn positie in de godsdienstige en staatkundige omstandigheden van zijn tijd was zó delicaat dat hij uiterst behoedzaam moest zijn in zijn uitingen.[2]

Er is voldoende grond voor het vermoeden dat allerlei menselijke tragedieën zijn persoonlijkheid hebben gevormd. Hij was vroegtijdig een halve wees en er zijn aanwijzingen dat er in de familie diepgaande conflicten zijn voorgekomen. Men mag aannemen dat hij, met zijn uitgesproken studieuze aanleg en voorkeur voor een bestaan dat een denkend leven mogelijk maakte, nogal wat weerstand gevoeld moet hebben tegen de deelneming in zijn vaders handelszaak. Op grond van zijn denkbeelden werd hij uitgestoten uit zijn geloofsgemeenschap, moest zijn geboortestad verlaten, leidde aanvankelijk een wat zwalkend leven en werd er door het gerucht van zijn overtuiging in toenemende mate toe gedwongen steeds dichter in de buurt van zijn invloedrijke vrienden in Den Haag te gaan wonen — vrienden als de gebroeders De Witt die op een kritisch moment van die historische fase op walgelijke wijze werden vermoord. Bovendien was hij een ongeneselijk ziek man. Hij stierf tenslotte op vier-en-veertig jarige leeftijd aan tuberculose. Voor het merendeel van de groten der cultuur zou een zo vroege dood betekend hebben dat zij buiten de geschiedschrijving waren gebleven.[3]

Tegen de achtergrond van dit ogenschijnlijk wel melancholieke lotgeval steekt zijn strakke, lapidaire filosofie hoekig af. Zijn leer is in vele opzichten uiterst discutabel, maar het is een briljant en gaaf geheel: een kennistheorie, een

bijbelinterpretatie, een metafysica, een staatsrechttheorie en een levenssfeer.[4] De indruk die het werk van deze uiterlijk zo kwetsbare man op ons maakt is die van een beheerste constructie, gebouwd door een onvermurwbaar karakter. Er zijn wel leemten in het geheel van zijn filosofie, maar die heeft hij — als het ware wetende dat hij op ondergeschikte punten zich reppen moest — zélf aangeduid.

Door zijn weloverwogen discretie heeft Spinoza zijn persoon schimmig op de achtergrond van zijn koele vertogen gehouden, maar er is ook van de feiten van zijn leven veel uitgewist door de dramatische omstandigheden van zijn leefperiode.

Eigenlijk vormt zijn biografie een schraal verhaal.[5] Zodra je wilt dóórdringen in de samenstellende delen van zijn karakter dan stuit je op zijn hoofse correctheid, bescheiden voorkomendheid en geduldige uitleg van zijn leer en overigens op een doodenkele opmerking terzijde over het rumoer der tijden of over de ongunstige invloed van het gure weer op de staat van zijn zwakke gezondheid. Dat is *zijn* wijze van reageren, maar tijdgenoten hebben ook veel uitgevlakt van zijn levensverhaal — uit geloofshaat of uit veiligheidsoverwegingen.

Van zijn kinderjaren weten we praktisch niets. Waaróm hij niet doorstudeerde en alleen maar de lagere klassen van de school Ets Haim volgde, is een bron van dubieuze veronderstellingen. Hoe hij precies zijn buitengewoon brede en degelijke kennis verwierf — men moet er naar raden. De verhouding tot zijn familie is vaag, er zijn geen getuigenissen van gezinsleden die zijn habitueel zwijgen zouden kunnen ophelderen. Hij heeft in de importzaak van zijn vader gewerkt; later, na de dood van zijn vader heeft hij korte tijd met zijn broer Gabriël die zaak voortgezet — maar zelfs over de produkten die zij verhandelden kan men alleen in algemene termen spreken.[6] Omtrent de invloeden op zijn gedachteleven bestaan wat speculaties en suggesties, de één niet veel sterker dan de ander. Wij weten niets nauwkeurig over zijn opleiding bij de libertijn Van den Enden. Recente gegevens — tengevolge van de nieuwe vertaling van zijn brieven en werken — spreken van een uitstekende beheersing van het Latijn, maar wie hem dat geleerd heeft is in het geheel niet zeker.[7] Er is een vaak naverteld verhaal over een amoureuze relatie tot de, ietwat misvormde, dochter Clara van zijn leermeester Van den Ende — maar het is een anecdote, niet meer.

En later: wáár leefde hij nadat de banvloek over hem was uitgesproken? In Ouderkerk, ten huize van Tulp, voorbij de banpaal, heeft men gezegd. De plaats lijkt waarschijnlijk, de naam van zijn hospes in het geheel niet. Hoe was de verhouding tot de machtigen van zijn tijd? Jan de Witt en Huygens bedoel ik in het bijzonder. Er ligt niets vast of alle sporen dienaangaande zijn veiligheidshalve uitgewist.

Zelfs de portretten, die toch iets voorwerpelijker zouden kunnen wezen, brengen ons niet veel dichter bij hem. De beeltenissen vertonen onderling aanzienlijke, karakteristieke verschillen en zij zijn onzeker van oogmerk.[8] En

met zijn brieven — tóch al een heel kleine bundel voor die briefschrijvende tijd — komen we niet veel verder. De persoonlijke uitingen zijn bijzonder schaars; van de brieven zijn er vermoedelijk een groot aantal weggelaten en vernietigd en de rest bevat verhandelingen omtrent zijn ideeën: zakelijk, helder, kort. Een enkele keer levert een zin, een alinea wat flitsend strijklicht op zijn humeur, niet op zijn aard, zijn karakter.[9]

Eén en ander is natuurlijk — zoals gezegd — historisch wel begrijpelijk. Spinoza was werkelijk met zijn denkbeelden wel een uiterst gevaarlijk element in het orthodox-godsdienstige en conflictueuze politieke leven van zijn tijd. In feite bevond hij zich in voor hem vijandig gebied. Er waren al een aantal onvoorzichtigen als slachtoffers gevallen; we denken aan Uriël da Costa, aan de gebroeders Koerbagh, later de De Witten.

Spinoza moest buitengewoon op zijn qui-vive zijn; hij kon niet in eenvoudige, duidelijke taal, recht-toe-recht-aan zeggen wat hij dacht over de heersende godsdienst, over de bestaande maatschappelijke verhoudingen en over de mentaliteit van de overgrote meerderheid van zijn tijdgenoten.[10]

Niettemin wilde hij zijn inzichten vastleggen. Onverstoorbaar en stelselmatig werkte hij aan zijn filosofie — maar niet in de volkstaal — in het Latijn. Hij verzette zich tegen vertaling en bouwde zijn werk op in geometrische betoogtrant, waarmee hij door de stugheid van de stijl een extra weerbaarheid inbouwde die voor hem ook een beveiliging moet hebben betekend. Maar hij bleef waakzaam op de verspreiding die anoniem gedrukt of alleen in handschrift onder vrienden mocht plaats vinden. Zijn hoofdwerk, de *Ethica,* was twee jaar voor zijn dood voltooid, maar pas na zijn dood kon het boek gepubliceerd worden. Het werd terstond verboden.

De zeldzame *beheersing* van Spinoza is de meest opvallende trek van zijn wezen. Koel, exact, en ordelijk heeft hij zijn leer geformuleerd. Als een kwetsbaar, subtiel instrument heeft hij onverstoorbaar zijn stellingen, definities, bewijsvoeringen en conclusies aaneengerijd — rondom de paradox: „een zelfstandig bestaan is niet het werkelijke leven van de mens".[11] Ik noem die uitspraak een paradox, omdat Spinoza beoogde een levensleer voor de mens te creëren, terwijl hij centraal stelde dat die mens fundamenteel niet zelfstandig tot iets in staat is.

II

De zojuist geciteerde stelling van Spinoza is kernachtig voor zijn filosofie, maar zij bevat slechts het *negatieve* bestanddeel van zijn leer omtrent God, kosmos en mens. Toch is het door deze tendens dat hij bij een bepaalde, nogal invloedrijke richting van het moderne denken — bij de structuralisten — sterke verwantschap heeft gewekt. Dat is te begrijpen. Al in zijn bijbelkritiek van het *Theologisch-politiek Tractaat* verzet hij zich sterk tegen elke antropomorphe of anthropocentrische gedachtegang. Inderdaad is hij met het werk van Descartes begonnen, maar in toenemende mate heeft hij zich van diens psychologisme verwijderd en gaandeweg heeft hij het uitgangspunt van zijn

leermeester: „ik denk, dus ik ben", volstrekt verworpen. Zo leek hij dicht in de buurt te komen van de structuralisten, van welke denkrichting één van de grondvesters — Lévi-Strauss — de kritische vraag stelde: „Moet de absoluutheid van het *Ik* niet in twijfel worden getrokken? Wat ben *ik*?"
De structuralisten willen de mens verwijderen uit het centrum. Zij beroepen zich daarbij in hoofdzaak op „les philosophes du soupçon": Marx, Nietzsche en Freud, die metterdaad op een nieuwe, argwanende manier het cultuurproces hebben onderzocht en de systemen en mechanismen onderkenden waarin de mens functioneert. Michel Foucault[12] en de zijnen verzetten zich tegen, wat zij noemen, het aanmatigende gepraat over de mens als centrum van de kosmos en zijn verheven roeping daarin. De structuralisten beweren — bij wijze van tendentieuze metafoor — dat de mens als zodanig eigenlijk pas sinds enkele eeuwen bestaat en dan ook weer zo gauw mogelijk moet óndergaan in de visie op de systemen en structuren die wérkelijk het bestaan beheersen.
Die mensverheffing noemen zij laatdunkend „humanisme" en zij verklaren zich tot een fervent anti-humanisme waarbij zij Spinoza inlijven doordat deze al had ingezien dat de menselijke zelfstandigheid en de idee van autonome vrijheid tot het gebied van de imaginatie verwezen moet worden. Spinoza heeft inderdaad de voorstelling verworpen dat de mens een zelfgenoegzaam wezen zou zijn. Duidelijk heeft hij het op verscheidene plaatsen uitgesproken, soms in bijna dezelfde bewoordingen: „De meeste mensen geloven dat de dwazen de orde der natuur veeleer verstoren dan opvolgen en denken zich de mensen in de natuur als een staat in de staat."[13]

Met de visie op Spinoza als een anti-humanist *avant-la-lettre* vergissen de structuralisten zich echter naar twee kanten. Spinoza was niet alleen in zijn mentaliteit, maar ook in zijn denken en schrijven in veel meer opzichten dan de structuralisten het doen voorkomen nog een echte humanist in de betekenis van die tijd en anderzijds is het humanisme in zijn historische tendens en zeker in zijn moderne ontwikkeling veel minder anthropocentrisch dan de structuralisten zich voorstellen.
Laten we eerst de ene kant bezien. Spinoza was nog veel meer humanist in de „zachte" betekenis die de structuralisten zozeer verwerpen.[14] Hoewel niet op de ware wijze geschoold in de humaniora, toonde hij toch in zijn autodidactische vorming de typische humanistische hang naar de zogenaamde „geheelwording" van de individuele mens. Het menselijke inzicht achtte hij bijzonder hoog om richting te geven aan de samenleving en op vele plaatsen getuigde hij van de karakteristieke verachting die humanisten hebben voor de „ignorantia"[15] en dienovereenkomstig hanteerde hij met de uiterste afgewogenheid het „woord", waarbij hij op een menigte van plaatsen klassieke teksten op ware humanisten-manier invlocht in zijn redeneringen.[16] Het motto van zijn hoofdwerk, de *Ethica,* ontleende hij zorgvuldig aan een wezenlijk fragment van het werk zelf: „Wel doen en blij zijn" — hetgeen voor structuralisten eenvoudig een zinledig advies genoemd mag worden.[17]

Het inlijven van Spinoza bij een moderne filosofie die zich anti-humanistisch noemt— hoe eervol die actualiteit voor een zeventiend'eeuwer ook is — miskent tenslotte de gewichtigste drijfveer van zijn denken, door de grootste Spinozakenner van dit moment, Martial Guéroult, genoemd: *de ethisch-psychologische bekommernis.*[18]

Maar nu de fout van de keerzijde. De term antihumanisme — gehanteerd ter aanduiding van het verzet tegen een anthropocentrische visie op mens en kosmos — suggereert dat het humanisme in zijn historische tendens en ook nog in zijn huidige ontwikkeling de mens als middelpunt van het heelal beschouwt en dan wel: de mens zonder meer, de mens zoals hij reilt en zeilt. Dit is een beoordelingsfout van het structuralisme naar de andere kant die in het bijzonder vertekenende invloed heeft bij de beschouwing van de eigenaardige leer van Spinoza.
Het humanisme houdt zich zeer toegespitst bezig met de mens — maar niet met de mens als een zelfgenoegzaam, onafhankelijk wezen om wiens nukken en grillen het zou gaan. Het humanisme heeft dan ook doorgaans de verleiding weten te weerstaan zich tot een leer te verdichten, door alert te blijven voor de bevrijding van de empirische mens uit wanen en dwalingen, met voor ogen de zedelijke mens die zijn egocentrisme weet te overstijgen in een hoogstmogelijke objectiviteit.
Er zou een reeks van citaten te leveren zijn uit de lange geschiedenis van het humanisme waaruit blijkt dat men er zich bewust van was dat het *humanisme* juist als *hominisme* het gevaar bedreigde van *animalisme*. Natuurlijk zijn er momenten en periodes geweest dat in de sfeer van het humanisme tendenzen waar te nemen waren dat „de persoonlijkheid" of „de unieke mens" dreigde te worden beschouwd als het doelwit van de kosmos. Vaak gebeurde dat als reactie op onderdrukking van het individu door kerkelijk of politieke machten. Maar de lijn volgend van de stromingen van het humanisme door de eeuwen heen gaat men nauwkeuriger de trek waarnemen van een levensovertuiging die tracht de enkele mens in de *mensheid* en de individuele impuls in de *norm* te overwinnen. In een van de meest kenmerkende begrippen van de humanistische gedachtegang: „objectivering", komt de drang aan het licht om aan het ook door Spinoza bestreden antropocentrisme te ontkomen.

III

In het denken van Spinoza is een geweldige poging te onderkennen om de nieuwe omwentelende ontdekkingen van de wetenschap in de zestiende en zeventiende eeuw te ordenen in een visie op het leven. Die ontdekkingen verdreven de aardbol uit het centrum van het heelal en daarmee was de allesomvattende middeleeuwse hiërarchische orde van God, kosmos, aarde en mens geheel verstoord. Er is op allerlei wijzen op gereageerd: met botte ontkenning, met verdringing, met skepsis, met vertwijfeling en angst. Het is de glorie van Spinoza geworden dat hij onverschrokken en consequent de

impuls tot ontwijken of uitwijken — waartoe ook zijn persoonlijk lotgeval wel aanleiding bood — heeft weerstaan en dat hij gepoogd heeft de menselijke opgave tot redeneren niet te verzaken. Zijn eerste gróte werk: *Theologisch-politiek Tractaat* heeft hij gewijd aan de bevrijding van het wetenschappelijke denken uit de speculatieve ban van de theologie. Hij heeft, in een prachtige kritiek op de onaantastbaarheid van de bijbel, veel consequenter dan zijn leermeester Descartes, het beginsel der wetenschap afgescheiden van de impuls der theologie. Het denken der wetenschap volgt niet — zoals de theologie wél — een vreemde uitwendige wet. De wetenschap, zo heeft Spinoza voor alle volgende eeuwen vastgespijkerd, is waarlijk vrij in het *eigen* diepere wezen en gebonden aan *eigen* eisen.

De persoonlijk-uitzonderlijke aantrekkelijkheid van Spinoza komt erg goed aan het licht als wij zijn wijze van reageren en daarbij zijn manier van redeneren vergelijken met die van zijn minstens even beroemde tijdgenoot, Blaise Pascal.[19] Zij zijn wel in een aantal opzichten naast elkaar te zetten. Pascal was een grote geest, misschien iets briljanter dan Spinoza, maar nogal branderig. Begiftigd ook met alle wapens van een superieure intelligentie, groot wiskundige, scherpzinnig psycholoog, een virtuoos van de taal, heeft evenwel Pascal zich bars met zijn rug naar de toekomst opgesteld en met al zijn genie aangedrongen op verraad aan de rationaliteit door terug te keren tot het middeleeuwse mens- en wereldbeeld.[20] Weergaloos intelligent, verdoemt hij de menselijke rede niet alleen tot volstrekte machteloosheid, maar veroordeelt hij zelfs *zedelijk* het gebruik van ons onderscheidingsvermogen: „Weet dan hoogmoedige, welk een schijnbare ongerijmdheid ge voor uzelf bent! Verneder u, onmachtige rede! Zwijg, stompzinnige natuur! Leer dat de mens oneindig ver boven de mens uitgaat en verneem van uw meester uw waarachtige toestand, die ge niet kent. Luister naar God!"[21]

Het wonderlijke is — en het verschaft inzicht in de tijdgeest die beide mannen beheerste, maar essentiële variaties blijkbaar toch toeliet — dat Spinoza *bijna* hetzelfde betoogde, maar in een geheel andere geest de accenten verlegde: niet beangst, integendeel zoekend naar het beperkte en dan ook onaantastbare werkingsveld van de menselijke rede.

Pascal heeft met nadruk niet geloofd in de mogelijkheid van een redelijke ordening in de visie op mens en heelal. De mens van na de zondeval verkeert volgens Pascal in een volstrekt hopeloze situatie: zelfkennis is uitgesloten voor de innerlijk tegenstrijdige, geperverteerde mens. God heeft zich voor hem verborgen en er is eigenlijk niet meer te hopen of te verlangen. „De eeuwige stilte van die oneindige ruimte maakt mij doodsbang", roept Pascal uit. De mens mag alleen op het wonder hopen.[22]

Wat een verschil tussen deze beide grandioze mannen! Pascal, die de verandering in het wereldbeeld neurotisch, benauwd onderging, zijn grote intelligentie perverteerde in een hartstochtelijke bezwering van de verborgen God en de mens aanraadde zich te oefenen in godsgeloof — om de kans te behouden gered te worden — door zichzelf te dwingen tot de gebaren en

rituelen van het geloof, „dan zal men vanzelf afstompen". Zijn geloofsgenoten hebben deze laatste zin in hun editie van zijn *Gedachten*, kort na zijn dood, maar weggelaten.
Voor Spinoza is het een grondwaarheid, waarop hij zijn gehele anthropologie grondvest: „De mens denkt."[23] En daarna formuleert hij de geest van zijn religieuze gezindheid met de stelling: „Wie God liefheeft, kan niet verlangen, dat God hém liefheeft."[24]
In tegenstelling tot Pascal kent Spinoza ogenschijnlijk geen spoor van verlammende angst. In zijn wijsgerige levensleer bouwt Spinoza in een gesloten betoog, volgens de zogenaamde constructieve methode, via begripsbepalingen, stellingen, bewijsvoeringen, gevolgtrekkingen en opmerkingen, steen voor steen aan een nieuwe visie in een heliocentrische wereld.
Aan de ingang van zijn grote werk, de *Ethica*, staat de belangrijkste en beslissende omschrijving van God: „Onder God versta ik het volstrekt oneindig zijnde, dat wil zeggen een substantie, die bestaat uit een oneindig aantal attributen, waarvan ieder voor zich een eeuwig en oneindig wezen uitdrukt."[25]
God is voor Spinoza alles. God is de dragende grond, niet alleen van zijn eigen eigenschappen, maar van alles in de kosmos. Er worden door de mens maar twee van Gods wezenskenmerken gekend: denken en uitgebreidheid. De mens bezit slechts onvolledige kennis. Met opvallende nadruk verzet Spinoza zich tegen elke vermenselijking van God. Zijn conceptie is volstrekt onpersoonlijk, abstract. God is zelf ook niet vrij in de traditionele zin des woords.[26] In Gods handelen treedt geen doelgerichtheid op; alles wat gebeurt, verloopt volgens eeuwig noodzakelijke wetten die Gods wezen uitmaken. Noodzakelijkheid en volmaaktheid vallen bij Spinoza samen.
Met deze redenering heeft Spinoza elke ik-gij-verhouding in de godsdienst van haar grond beroofd; zinloos is het te bidden — maar ook: schuld, boete, zonde en berouw zijn loze, onbruikbare begrippen geworden. De duivel komt in het verhaal van Spinoza niet meer voor. De traditionele begrippen van vrijheid en verantwoordelijkheid, die hij God pertinent ontnam, drukken ook de mens in eigenlijke zin niet meer.

IV

Dat is wel ongeveer het tafreel van Spinoza's wijsgerig fundament: „Al wat is, is in God, en niets kan zonder God bestaan noch gedacht worden"[27] en vervolgens: „God handelt niet uit vrije wil".
Aan de ene kant heeft Spinoza zonder een vleug van beperking als uitgangspunt gekozen: *God is alles* — tegelijk heeft hij naar de andere zijde doorredenerend onwrikbaar vastgesteld dat er geen plaats is voor een wederzijds emotioneel beleven, want God heeft voor een godsdienst, voor een cultus geen enkele functie. „De dingen", zegt hij, „hadden door God op geen andere wijze en in geen andere volgorde kunnen worden voortgebracht dan ze zijn voortgebracht."[28]
De godsleer van Spinoza — als onontbeerlijk uitgangspunt voor een levens-

leer — is van een indrukwekkende bouw, strak, consequent, harmonisch en als uit steen gehouwen.[29] Met enkele tientallen korte stellingen heeft hij in staccato de mens, die hij *per se* op het oog had, bevrijd van gebodsgeloof, van waan en vooroordeel, van verering voor zelf geschapen goden en van de in deze vergeefs geprojecteerde gevoelens van machteloosheid. Magnifiek is in dit opzicht zijn korte nabeschouwing bij het eerste deel van de *Ethica:* we moeten de zinloze illusie laten varen — er gebeurt niet wat wij vurig wensen, er valt bij niemand ook maar iets af te dwingen, dat is waan — maar ook: we worden niet gestraft, niet verdoemd door een wraakgierig God, er is geen hel![30]

Nu was een uiterst belangrijk werk verricht, maar het gewichtigste voornemen lag nog te vervullen. In een van de allereerste geschriften die hij aan zijn eigen denkbeelden wijdde, het *Vertoog over het zuivere denken,* dat hij op ongeveer zeven-en-twintig jarige leeftijd samenstelde, had hij namelijk van zijn diepste intentie en derhalve van het hoofddoel voor zijn levenswerk een preciese omschrijving gegeven: „Toen de ervaring mij geleerd had, dat al wat het dagelijks leven ons aanbiedt, ijdel en onbetrouwbaar was, en ik daarbij tot het inzicht was gekomen, dat alles waarvoor ik beducht was of dat mij vrees inboezemde, op zichzelf goed noch kwaad was, maar alleen voorzover het indruk maakte op mijn gemoed: toen ben ik na rijp beraad tot het besluit gekomen, eens te onderzoeken, of er ook iets te vinden was, dat waarachtig goed en tevens bereikbaar was, om, met terzijdestelling van alle andere dingen, mijn gemoed daarmee geheel te vervullen; in één woord: of er soms iets bestond, dat mij, als ik het gevonden en mij toegeëigend had, voor altijd een ongestoorde en verheven blijmoedigheid zou kunnen verzekeren." Eén van de latere uitgevers van het verzamelde werk van Spinoza concludeerde — iets te ongenuanceerd weliswaar, maar in de kern juist —: „Descartes vroeg naar hetgeen wáár was, Spinoza naar hetgeen waarlijk *goed* was."[31]

Maar voordat hij dit „levenshouvast" — zoals een moderne Spinozakenner het noemde[32] — kon onderzoeken, had hij zijn methode van denken moeten opstellen, een kenleer ontwikkelen en een wijsgerige godsleer moeten uitwerken. Want voor en aleer immers iets zinnigs gezegd kon worden over de mens — zijn vermogens, zijn hoedanigheden en vooral over wat die mens mag hopen en kan doen — moest onaantastbaar vaststaan welke plaats de mens inneemt in het geheel van het zijnde, in de gehele natuur.

Aan deze voorwaarde was nu voldaan en de weg was vrij om het tenslotte over de mens en zijn mogelijkheden te hebben.

Er moet — denk ik — de gevolgtrekking gemaakt worden dat Spinoza er niet in is geslaagd een waarachtige ethiek te leveren, sterker: in zijn visie op de wereld als één oneindig logisch-mathematisch proces, waarin al wat *is en gebeurt noodzakelijk is en gebeurt,* waarin de causale relatie tussen mensen en dingen niet beschouwd wordt in het opzicht van een echte oorzakelijkheid maar uitsluitend als een *logische* samenhang — in die voor hem voorwaardelijke visie op wereld en mensenleven heeft Spinoza de mens wel bevrijd van

de ban ener anthropomorphe theologie, maar hem vervolgens ingeklonken in een onontkoombaar wetmatig Zijn, dat feitelijk aan geen samenhangende opeenvolging en dús geen geschiedenis en dús geen waarachtige zedelijkheid plaats overliet.
Dit wijsgerige denk-genie verkeerde geheel in de greep van het *natuurwetenschappelijk uitgangspunt* en te dien opzichte beschouwde hij de mathematische methode als superieur. Dat lag voor de hand in zijn tijd, waarin het wereldbeeld sterker dan ooit te voren geheel vervuld werd van de idee van een alomvattend mechanisme. Hij en zijn tijdgenoten én zijn opvolgers wisten zich voor zeker nog een eeuw niet door te graven naar het inzicht van de *veelzijdigheid* van gezichtspunt. Als de natuurwetenschap in de zeventiende eeuw geen vrijheid toeliet dan was er voor de denkers van die eeuw ook geen spoor van vrijheid élders te vinden. De idee van de vrijheid moest dan beschouwd worden als een inbeelding. Voor een ethica als een autonoom probleemgebied met een eigen uitgangspunt, eigen werkbeginselen en een eigen methode, had Spinoza nog geen oog.
Zijn betoog is geheel logisch en uitsluitend logisch — hoewel er denkfouten doorheen lopen[33] — maar er is geen perceel grond gereserveerd voor begrippen als vrijheid, verantwoordelijkheid, schuld, berouw, verontwaardiging, lof, bewondering of dankbaarheid. Want inderdaad: de natuur, zoals deze in het aanzijn wordt geroepen in de natuurwetenschap, kent deze *gevoelens* niet.
Vrijwel letterlijk betoogt hij: met dezelfde noodwendigheid als uit het wezen van de driehoek volgt dat de hoeken daarvan honderd-tachtig graden zijn, volgen de daden en gedachten van een mens uit zijn wezen, terwijl dat wezen weer met noodzakelijkheid uit het wezen van God volgt. Hij ontkent dat de mens een wil bezit en eigenlijk acht hij ook het begrip verstand een inblazing van een verwarde gedachtegang. Hij erkent alleen afzonderlijke handelingen die voortvloeien uit ideeën, die voortvloeien uit de „denking" van God.

V

Strikt naar de letter van zijn systeem gerekend verkeerde Spinoza in de onmogelijkheid een ware ethica te produceren. Hij ontkende immers het grondfeit van een zedeleer: de spanning tussen dat wat *is* en gebeurt én dat wat wij menen dat *behoort* te geschieden. „De kennis van het kwaad is een onvolledige kennis", zegt Spinoza lakoniek in het vierde deel van zijn *Ethica*.[34]
Dit *pantheïstisch naturalisme* maakte het hem volstrekt onmogelijk het begrip „waarde" serieus te hanteren. De oordelen omtrent de laakbaarheid van iets of iemand — alles is in wezen volmaakt — verwijst hij pertinent naar de wereld van het imaginaire en hij beveelt zijn standpunt aan in het belang van het maatschappelijke leven „inzoverre het ons vermaant niemand te haten, te minachten, te bespotten, op niemand toornig te zijn en niemand te benijden en dat zij bovendien ons leert, dat een ieder tevreden moet zijn met hetgeen men heeft en zijn naasten behulpzaam."[35]
Het valt dan terstond op dat Spinoza zowel hier als elders in zijn werk alleen

de laatdunkende reacties ontraadt, terwijl positieve gevoelens van lof en achting en waardering — waarvan hij zelf menigmaal duidelijk blijk gaf — dan evenzeer volstrekt zonder betekenis zouden wezen. Het is bovendien duidelijk dat als men het begrip „waarde" ongegrond acht, tengevolge van de overweging dat alles wezenlijk volmaakt is en niet anders wezen kán, ook het begrip „waarheid" geen enkele zin meer mag worden toegekend.[36]
Naast het naturalistische beletsel stond ook zijn feitelijk *fatalisme* een zuivere ethiek in de weg. Onzedelijkheid is bij Spinoza iets van passieve aard; er is geen echte, ondernemende, vrije „slechtheid". Het wangedrag dat wij ontmoeten — zegt hij — achten wij laakbaar door onkunde omtrent het werkelijke wezen van de desbetreffende persoon of zaak — en die persoon of zaak brengt zijn ware wezen niet aan het licht door onvermogen het eigen volmaakte wezen, dat er van God uit *is*, te verwezenlijken.
En dat wijst naar het derde element van uitsluiting ener ethiek: zijn *intellectualisme*. Zedelijkheid is bij Spinoza een kwestie van kennis, kundigheid en begrip. Hij zegt het heel duidelijk: „Omdat het streven van de ziel, voorzover zij denken kan, gericht is op het handhaven van haar bestaan — en dat is niets anders dan *begrijpen* — daarom is dit streven om te begrijpen het eerste en enige fundament der deugd. De ziel zal als denkende zaak zich niets kunnen denken dat goed voor haar is dan datgene dat tot een juist inzicht leidt."[37]
Dit standpunt leidt voor Spinoza tot merkwaardige conclusies — die het voordeel bieden dat zij demonstreren dat wij ons bij de weergave van zijn falende ethiek niet vergissen. Doordat hij het bezit van meer of minder kennis en begrip beslissend acht voor meer of minder zedelijkheid komt hij in het vijfde — ethisch geheel waardeloze — deel van zijn Ethica zelfs tot de slotsom dat verstandelijk uiteraard onontwikkelde kinderen en geestelijk onvolwaardig volwassenen noodzakelijkerwijs ook minder deugdzaam en minder voor-de-eeuwigheid-bestemd zijn.[38]

Spinoza was evenwel oneindig beter dan zijn formele ethica. Hij was een schitterende moralist — zijns ondanks. Kon hij in zijn moedige bewijsvoeringen wèl een breuk tot stand brengen met de gebodsheteronomie, maar nog *niet* de zuivere, aansprakelijke, zedelijke mens funderen — als *mentaliteit* is hij moderne humanisten zeer verwant. Zoals Frederick Pollock zei: „Spinozism as a living and constructive force is not a system, but a habit of mind."[39]
Hij kende de morele bewogenheid wel degelijk, in zijn consequent bevrijdend denken, in de geconcentreerde democratiserende tendens van zijn staatsleer, in reeksen van uitspraken en een enkele maal — zeer riskant — in werkelijke, heftige verontwaardiging komt zijn zedelijke „partijdigheid" aan het licht.
Het mechanisme, het doelwit en de maatstaf van het morele oordeel heeft hij, in de greep van zijn louter fysisch gezichtspunt niet juist en in elk geval niet als een zelfstandig gebied omschreven, maar hij heeft wel puntgaaf geformuleerd: dat het *oordeel* nergens anders dan *in ons zèlf* gefundeerd kan worden.

Dát deel van de autonomie heeft hij vastgesteld. Hij heeft het denken en handelen dat onder gebod geschiedt als van volstrekte onwaarde verklaard. De gezindheids-ethiek vindt dan zijn bronader bepaald ook bij Spinoza, met zijn prachtige formule: „De zaligheid is niet het loon der deugd, maar de deugd zelf; en wij verheugen ons niet in haar bezit omdat wij onze lusten beheersen, maar integendeel, wij zijn in staat onze lusten te beheersen doordat wij ons in het bezit der deugd verheugen."[40]
Bovendien slaagde hij er in binnen de bevrorenheid van zijn — elke vrijheid uitsluitende — leer toch inconsequent twee juwelen van zedelijk inzicht te verduurzamen: de genuanceerde verwerping van de hoovaardij van het *ik* en van de tirannie van het hier-en-nu. In prachtige, sobere zinnen omschrijft hij de superioriteit van de horizontale solidariteit en het denken-in-de-toekomst.[41]
Met al deze elementen van zijn „habit of mind" voelen humanisten zich sterk verwant. Aan het begin van zijn werkzaamheid sprak hij duidelijk uit dat het vinden van een houding in het leven bij hem op de voorgrond stond. Hij heeft zichzelf — de mens — losgedacht van de theologische kluisters en de weg vrijgemaakt voor het onafhankelijke, objectiverende denken. De ándere heteronomie, die van het ingeklonken zitten in een Zijn dat elke wezenlijke vrijheid in zedelijk opzicht uitsluit, heeft hij niet kunnen breken. De wending tot de gedachte die dat probleem verhelderde zou evenwel nog meer dan een eeuw niemand gelukken.

Jan. '77 P. Spigt

NOTEN

1. De Portugese tekst bij J. Freudenthal: Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und Nichtamtlichen Nachrichten, Leipzig, 1899, S. 114 u.w. De vertaling bij K. O. Meinsma, Spinoza en zijn kring, Den Haag, 1896 blz. 92 e.v.
2. Zie zijn zegel met het woord „caute", in dubbele betekenis. Het was een signet, waarmee hij zijn brieven verzegelde. De figuur bevatte een doornig roosje (spinosus) omgeven door de tekens B.D.S. en het woord „caute" — voorzichtig. Zie W. G. v. d. Tak: Bento de Spinoza, Den Haag 1928, blz. 59, noot.
3. Kant was 57 jaar toen hij zijn eerste grote werk: Kritik der reinen Vernunft, schreef.
4. Ik raadpleegde voor de vertaling zijn werk, in chronologische volgorde:
   Korte verhandeling over God, de mens en deszelfs welstand, 1657
   Het Vertoog over het zuivere denken, 1661
   Theologisch-Politiek Tractaat, 1670
   Politiek Tractaat, 1676
   Ethica, posthuum, 1678.
   En: Brieven. Al deze in de vertaling van W. Meyer; S. L. v. Looy, Amsterdam 1895 e.v.
5. De twee oudste biografieën, die van Johannes Colerus, 1705, en J. M. Lucas, 1719 zijn beide erg slecht bruikbaar, doordat zij veel geruchten voor ware verhalen verder vertelden. Maar ook de latere en moderne biografieën zijn arm aan feiten. B.v. Theun de Vries: Spinoza, beeldenstormer en wereldhervormer, Amsterdam, z.j. (1972), een boeiend en verhelderend boek.
6. Zie A. M. Vaz Dias en W. G. v. d. Tak: Spinoza, mercator & autodidacticus, Den Haag, 1932. Dezelfden: De firma Bento y Gabriel de Spinoza, Leiden, 1934. Ook Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.: Der Junge De Spinoza, Münster, 1910.
7. Drs. F. Akkerman: Spinoza's tekort aan woorden, Leiden, 1977.
8. Ernst Altkirch: Spinoza im Porträt, Jena, 1913.
9. Opvallend: lange brief aan Albert Burgh, Brieven, blz. 354 e.v. en de brief aan Hugo Boxtel, blz. 272, over de geslachtsdelen van spoken.
10. Brieven, blz. 106 — de stelling: „dat het geringe volk niet in staat is verheven onderwerpen te begrijpen".
11. Ethica II, St. 10. Zie over zijn methode bijzonder goed: H. G. Hubbeling: Spinoza's Methodology, diss., Assen, 1964 en Dr. H. de Dijn: Methode en waarheid bij Spinoza, Leiden, 1975.
12. Les mots et les choses, Paris, 1966, in het bijzonder chap. IX, § 8.
13. Politiek Tractaat, cap. II — ook Ethica III, voorwoord. Vooral deze uitlating van Spinoza moest wel goed vallen bij Foucault: l'Histoire de la folie.
14. H. Burger: Homerus, Plato en Spinoza, Amsterdam 1924: acht Spinoza de grootste humanist van de nieuwere tijd.

15. Brief nr. 73.
16. Drs. F. Akkerman: Spinoza's tekort aan woorden, Leiden 1977, becijfert zeker honderd plaatsen.
17. Ethica IV, St. 73, Opm.
18. Martial Guéroult: Spinoza — I Dieu (Ethique I), II L'Ame (Ethique II) — Paris, 1968-1974. Derde deel nog niet verschenen, het zal heten: Servitude et Libération. Zie ook: Th. H. Zweerman: Spinoza en de hedendaagse kritiek op het humanisme als ideologie, Leiden, 1975.
19. 1623-1662. Spinoza: 1632-1677.
20. Zie Lucien Goldmann: Le dieu caché, Paris, z.j. (1959).
21. Pensée nr. 434 Ed. Brunschvigg.
22. Pensée nr. 206 Ed. Brunschvigg.
23. Ethica II, grondwaarh. 2.
24. Ethica V, St. 19.
25. Ethica I, Def. 6.
26. Ethica I, Nabeschouwing.
27. Ethica I, St. 15.
28. Ethica I, St. 32, gevolg I, St. 39.
29. Zie vooral Dr. W. R. van Brakell Buys: Het Godsbegrip bij Spinoza, Utrecht, 1934.
30. Ethica I, Aanhangsel.
    Maar er was voor Spinoza nog wel een klein beetje hemel, een klein beetje onsterfelijkheid — Ethica V, St. 23.
31. W. Meyer, inleiding bij vertaling van Vertoog over het zuivere denken, Amsterdam ,1897, blz. XI.
32. H. G. Hubbeling: Spinoza, Baarn, z.j. (1966), blz. 49.
33. De axioma's zijn lang niet alle evident, het wemelt van de vooronderstellingen, hij begaat grensoverschrijdingen, context mixture en wat hij logisch acht moet werkelijk zijn enz. enz.
34. Stelling 64.
35. Ethica II, St. 49, Opm.
36. Zie ook Leo Polak in: Spinoza, redevoeringen 1932, Haarlem, 1933.
37. Ethica IV, St. 26, Bewijs.
38. Ethica V, St. 39.
39. F. Pollock: Spinoza, his life and his philosophy, Londen, 1880.
40. Ethica V, St. 42.
41. Ethica IV, St. 35-37 en 60.

P. Spigt. Geboren 1919 Amsterdam, studeerde geschiedenis en filosofie. Publiceerde over diverse onderwerpen: Leo Polak, Multatuli, Humanisme, Vrijdenkers.

Alors un petit Juif au long nez, au teint blême,
Pauvre mais satisfait, pensif et retiré,
Esprit subtil et creux, moins lu que célébré,
Caché sous le manteau de Descartes, son maître,
Marchand à pas comptés, s'approcha du grand être.
Pardonnez-moi, dit-il, en lui parlant tout bas,
Mais je pense entre nous, que vous n'existez pas.

Voltaire

De twee gezichtspunten van Spinoza

Als wij ons van Spinoza's woordgebruik losmaken, kunnen wij zijn leer zo reconstrueren: het is de wereld onverschillig dat wij daar deel van uitmaken; de wereld zelf heeft geen enkele bedoeling, vriendelijk of vijandig, met de mens; hij heeft in zijn volmaaktheid alles verwezenlijkt wat er ontstaan kan, hij is niet van plan ook maar iets te veranderen uit consideratie met het menselijk lijden, en het is tenslotte ook absoluut ondenkbaar dat hij dat zou willen of kunnen. Er is geen voorzienigheid die over ons leven kan waken, er is geen bescherming, geen beloning en straf, er is geen goed en kwaad, er is geen recht of onrecht. Goed en kwaad, recht en onrecht bestaan alleen maar in het domein dat door onszelf in het leven is geroepen voor onze eigen behoeften; de natuur heeft geen belangstelling voor onze bedenksels. Maar de eigenaardigheid van het menselijk bestaan, zelfs al wordt het metafysisch door niets gewettigd — het vermogen zichzelf te ervaren — is niet alleen de bron van onze individualiteit, maar ook de oorsprong van verkeerde noties omtrent die individualiteit zelf. De wereld weet alles, maar weet niet dát hij weet. De mens weet uiterst weinig, maar weet dát hij weet en dat hij niet weet. Zijn lichamelijke verrichtingen zijn onderhevig aan dezelfde noodzaak als de beweging van het golvende oppervlak van de oceaan of de val van een rotsblok uit de bergwand. Als dat rotsblok was toegerust met dezelfde kennis van zijn eigen bewegingen als de mens, zou het zich op dezelfde wijze verbeelden dat het door het vermogen tot vrije keuze liever naar beneden zou rollen dan omhoog vliegen. Wij hebben precies dezelfde hoeveelheid vrijheid in ons eigen handelen: machteloze maar bedrieglijke zelfwaarneming, dankzij welke wij in onze meelijwekkende hoovaardij dromen, dat wij zelf de scheppende bron zijn van de werktuiglijke beweging waarmee de totaliteit van onze lichamelijke verrichtingen wordt uitgeput. Een waarnemer van zijn eigen lichaam, dat hij als door een stuk glas bekijkt — want er is geen causaal verband tussen denken en bewegen — verbeeldt zich dat hij het bestuurt, net als een jongen die de donder beveelt te rommelen, maar dat bevel precies geeft op het moment dat de donder begint.
Zouden wij dan inderdaad niet verantwoordelijk zijn voor ons eigen lichaam

Vertaling van een opstel, dat oorspronkelijk in het Pools verscheen in 1966, in het Engels vertaald door Oscar Swan en gepubliceerd in een verzamelbundel over Spinoza: A collection of critical essays — ed. Marjorie Grene, New York, 1973. Het eerste fragment — over de leer van Spinoza, is hier weggelaten. Met toestemming van de auteur vertaald door J. W. F. Klein-von Baumhauer, met adviezen van P. Spigt en G. v. Suchtelen.

dat, zonder dat wij daar zelf toe besluiten, in beweging wordt gebracht onder de druk van bewegende lichaamsdelen? Wederom is, volgens Spinoza, deze vraag verkeerd gesteld. Als iemand vraagt of boosdoeners onschadelijk gemaakt moeten worden in het belang van de gemeenschap, behoort hij daarop het antwoord „ja" te ontvangen; niet echter omdat de boosdoener zichzelf als „vrij" in zijn wandaden omschreef, maar eenvoudigweg omdat wij ons moeten teweer stellen tegen factoren die ons streven naar zelfbehoud dwarsbomen. Op dezelfde wijze vertrappen wij gifslangen zonder naar hun vrijheid te vragen, zoals wij ook een rotsblok dat ons de weg verspert, opzij schuiven. En als iemand met alle geweld verantwoordelijkheid wil gelijkstellen met niet-gedetermineerdheid van keuzen en een gebrek aan oorzakelijke differentiatie in onze handelingen, dan is het duidelijk dat verantwoordelijkheid, zo opgevat, niet in de wereld buiten onze eigen fantasie aanwezig is.

Een boosaardige leer, een troosteloze filosofie — zeiden zijn tegenstanders. Ik weet niet of hij goed of slecht is — antwoordde Spinoza; het is de ware en dat is voldoende.
Maar het is toch een ramp in een wereld te leven die zo is ingericht, hielden zij vol. Kennis van de waarheid kan geen ramp zijn, een leven van zinsbegoocheling kan niet gelukkig zijn, antwoordde de filosoof. Hoe kan dat nu een ramp worden genoemd? Het juiste inzicht in het universum in zijn oneindige volmaaktheid, in zijn totale zelfstandigheid, betekent tevens er van houden precies zoals het is. Dat is geen liefde in de alledaagse betekenis van een affectie die wij voor een ander mens koesteren in de hoop dat deze wordt beantwoord. Liefde die rationeel is — want alleen door begrip, alleen door intellectuele inspanning kan deze speciale liefde groeien — vraagt niet om wederliefde, omdat zij weet dat het absolute niet onderhevig is aan affectie. Het is in ieder geval een gelukkige liefde, omdat zij nooit teleurgesteld kan worden en de mens veroorlooft zich volledig te bevrijden van vergeefse hoop op een wereld die anders is dan hij is. Het begrijpen van de noodzaak, de vrijheid van de Stoïci, mag vrijheid genoemd worden in de zin waarin vrijheid de volledige geestelijke onafhankelijkheid is van factoren waarover wij toch geen macht hebben.
Zo bereiken wij een niveau waarop wij de menselijke hartstochten, onenigheden, vertwijfeling, beproevingen en laagheden kunnen waarnemen met dezelfde koele gelijkmoedigheid als waarmee wij de opeenvolgende reeks van onze redeneringen over meetkundige abstracties tot stand brengen. Het resultaat is de moeite waard: wij ontdoen ons van de last van nodeloos leed, van het droevige gevoel dat het lot op een of andere manier aan onszelf is te wijten, of dat de wereld ons dit of dat verschuldigd is, van verbittering over mislukte ondernemingen, van verontwaardiging over de menselijke laagheid, van woede bij de aanblik van kwalijk, schraal en onvruchtbaar medelijden — dat alles zal ons bespaard worden. Wij krijgen dan toegang tot het vreugdevolle gevoel dat wij een klein deeltje zijn van het oneindige geheel, en dat wij

ons enigszins kunnen vereenzelvigen met de buiten-tijdelijke en eeuwige existentie van dat geheel, omdat wij in staat zijn die existentie te begrijpen. De angst voor de dood, de nachtmerrie van vergetelheid en verdoemenis, zal uitgebannen worden doordat in een wereld waarin wij ons werkelijk gaan hechten aan de noodzakelijkheid daarvan, de dood als een onafwendbaar onderdeel van een prachtig logisch-samenhangend geheel zal worden beschouwd.
De filosofie van een masochist — aldus het commentaar van de eminente historicus Lewis Feuer op deze wereldvisie; moeten wij ons verheugen over het feit dat de absolute wereld grenzeloos onverschillig jegens ons is, en moeten wij die liefhebben zonder op wederliefde te kunnen rekenen? Moeten wij een orde van zaken bewonderen, die ons verdelgt met dezelfde onvermijdelijkheid als waarmee de wind bladeren van een tak afrukt, en die altijd en eeuwig zijn onweerstaanbare kracht moet inzetten tegen onze zwakke vermogens? Wij kunnen beter zeggen: de filosofie van een geresigneerde mysticus die zijn persoonlijke mystiek in een Cartesiaans raam van begrippen heeft geplaatst, een ontsnappingsleer, een theorie van vrijheid die te verwerven is door spirituele ontkenning van de eindige orde van de wereld.

Maar wij weten natuurlijk dat dit slechts één facet is van Spinoza's wereld. Dezelfde man die ons gebood ons in vervoering te verdeemoedigen voor de onveranderlijke orde van eens en voor al vastgelegde gebeurtenissen, die ons gebood een volmaakt onverschillige godheid lief te hebben en onze bevrijding te zoeken in intellectuele aanpassing aan een wereld waarin alles wat er kán gebeuren, reeds is gebeurd — deze man was tevens een aggressieve theoreticus van de liberale partij in het Nederland van zijn tijd, een voorvechter van verdraagzaamheid en politieke vrijheid, een vurig aanhanger van de republikeinse beweging, de schrijver van het Theologisch en Politiek Tractaat, een scherp criticus van kerken en theologen.
Dit verschil in houding moet in zeker opzicht in zijn levensloop gevonden worden, maar die verklaart niet alles. In de filosofie zelf kan men de meest algemene formulering aantreffen van de dubbelzinnigheid die zowel in het leven van Spinoza als in zijn ethiek naar voren komt. Misschien is het ook niet mogelijk een wereldbeeld waarin de individuele dingen geen eigen bestaan leiden, maar totaal opgaan in het goddelijke absolute, te verzoenen met dat andere beeld waarin ieder ding een onveranderlijke drang tot zelfbehoud bezit en zich alleen onder dwang van een buiten hem liggende hogere macht aan de vernietiging prijsgeeft. Beide tendenzen komen tot uitdrukking in de richtlijnen die de mens beurtelings ontvangt: eerst om zijn eigen eindigheid te ontvluchten en bevrijding te zoeken in de diepste intuïtie die hem met het absolute verenigt, en dan weer om aan zijn eigenbelang te denken, aan het behoud van zijn lichaam en ziel, en niet te schromen daarbij zo nodig gebruik te maken van zwijgen, uitvluchten en halve waarheden.
Zeker, deze verschillen van gezichtspunt kunnen deels verklaard worden

door het feit dat het hoogste goed in het leven, dat volgens Spinoza alleen door voortdurende geestesinspanning is te bereiken, toch maar voor zeer weinigen is weggelegd. Diegenen voor wie de werkelijk gelukkig makende zaken niet in de schaduw worden gesteld door alledaagse voorkeuren, kunnen geen onenigheid met elkaar hebben; niet omdat het hier een transcendentale orde betreft die in normatieve vorm door de natuur is vastgelegd, maar omdat „goed" een hoedanigheid aanduidt die volkomen in overeenstemming is met de aard van de mens, iets dat het bestaan intensiveert of voedsel is voor de ziel. Zulke mensen appreciëren die waarden waarvan iedereen gelijkelijk kan genieten, en waarvan het bezit door sómmigen niet het bezit van deze waarden door anderen beknot; waarden van een kennis die aan het ding zelf is aangepast, van een kennis in het licht van de eeuwigheid. Er zijn echter slechts weinig van zulke mensen en er is geen reden om de reflectie op de menselijke wereld te beperken tot zaken die alleen voor die élite van belang zijn.
Het gemeenschapsleven vereist regels die appelleren aan de daadwerkelijk actieve, algemeen voorkomende neigingen van de menselijke aard, en of wij die regels nu prijzen of laken, het is wel noodzakelijk dat wij er nota van nemen als een realiteit. Het is onzuiver te denken dat er een zinnig ontwerp voor een maatschappelijk geordende wereld te maken zou zijn, dat gebaseerd is op de veronderstelling dat iedereen vrij kan zijn in de zin waarin vrijheid deelhebben is aan de kosmische onverschilligheid van het volmaakte Zijn.

Laten wij ons nu eens verdiepen in een vrijheid die niet afhankelijk is van een puur cognitieve relatie tot zulk een wereld als is gegeven, maar een tweede, meer bescheiden soort — vrijheid in de betekenis die Hobbes daaraan gaf, maar dan zonder de starheid tegen te spreken van zijn eigen geloof in de universele causaliteit. Zo opgevat is vrijheid geen eigenschap van de mens — of deze nu is aangeboren of verworven — maar een kwaliteit van de situatie waarin de menselijke individu zich beweegt; vrijheid is dan eenvoudigweg de afwezigheid van beletsels die hem in de weg zouden staan om precies te doen waar hij zin in heeft (een toestand die natuurlijk niet vereist dat zijn verlangen een niet door omstandigheden bepaalde spontaneïteit is). De voornaamste vraag in dit verband is deze: aangezien er geen hogere wet is die een individu *a priori* ook maar ergens in zou kunnen beperken, of die de handelingen van een individu zou kunnen reglementeren (de invloedssfeer van het recht is gelijk aan de invloedssfeer van de macht), hoe kan men het maatschappelijk leven dan zo inrichten dat het individu zo min mogelijk in zijn handelingen wordt beperkt en tegelijkertijd de universele oorlog die anders zou uitbreken, wordt voorkomen?
Het antwoord is eenvoudig — tenminste in zijn algemene theoretische formulering: maak een einde aan de tirannie van de kerken die de regeringsmacht trachten uit te oefenen; bied weerstand aan de hoovaardij van de predikanten die in naam van de onfeilbaarheid van hun dogma de gehele wereld in de

boeien van hun catechismussen willen slaan; decreteer godsdienstige verdraagzaamheid en vrijheid van meningsuiting voor iedereen; handhaaf de vrije handel en het vrije denken; bestrijd fanatisme, bijgeloof, aanspraken op het monopolie van de waarheid. Maar zelfs aan deze voorschriften moeten beperkingen worden gesteld: volledige vrijheid van godsdienst of levensovertuiging mag niet zo worden opgevat, dat deze zich uitstrekt tot iedere gril waarvan iemand beweert dat die ook tot de godsdienstige code behoort — want dan zou de willekeur geen grenzen meer kennen.

Er moet een zekere vorm van officiële religieuze eredienst zijn — een in die periode vaak verdedigd denkbeeld onder de mensen die schoon genoeg hadden van anderhalve eeuw van godsdienstoorlogen. En dergelijke, aan de souvereiniteit van het burgerlijk gezag onderworpen en dus niet in een kerkelijk despotisme om te buigen eredienst zou materieel slechts zeer weinig inhouden en alleen die geloofszaken bevatten die voor iedereen aanvaardbaar waren, en dan kon ieder die nog op zijn eigen wijze interpreteren: zelfs de filosoof zou beamen dat God bestaat en dat hij de mens voor zijn daden beloont of straft, ook al gelooft hij niet in God in de theologische betekenis van het woord en nog minder in diens wetgevende en uitvoerende macht. Maar dat is niet het belangrijkste; laat ieder mens de waarheden van zijn geloof opvatten zoals hij wil, zolang hij trouw blijft aan zijn verplichtingen jegens zijn medemensen, met hen samenwerkt in gemeenschappelijke ondernemingen, en niemand leed en schade berokkent. Een officiële religie zou, voor wat betreft haar effectieve inhoud, dan niets verschillen van een verzameling rudimentaire reglementen voor gebruiken en manieren, en zou geen bedreiging opleveren voor de verdraagzame inrichting van een regering. De Bijbel is heel bruikbaar in een dergelijke eredienst — niet omdat er enigerlei waarheid over de wereld in zou staan, want dat is niet het geval, maar omdat er de simpelste voorschriften voor de menselijke samenleving in zijn opgetekend, die een eenvoudig mens veel gemakkelijker in zich kan opnemen in de vorm van verhalen, dan wanneer hij ze zich moeizaam eigen moet maken via filosofische redeneringen. Het staat van meet af aan vast dat de meerderheid van het mensdom bijgelovig zal blijven, dat het zijn geloof zal behouden in God — de vader en de beschermer, bestierder van de wereld — zijn geloof in het persoonlijk voortbestaan na de dood, in hemel en hel. Maar daar is geen enkel bezwaar tegen indien een dergelijk geloof — zolang het niet gepaard gaat met fanatisme en haat jegens mensen van een ander geloof — tot stand brengt wat niet op collectieve schaal door filosofische reflectie bewerkstelligd kan worden, namelijk indien dit geloof noodlottige hartstochten beteugelt en aangeboren hebzucht, machtswellust en zelfzucht bedwingt.

Zo ziet het geheel er uit wanneer wij Spinoza's richtlijnen in de puur filosofische orde plaatsen, waarin zijn ethiek thuishoort. Dan zijn ze vaag en steriel, ietwat banaal; dat ligt heel anders als wij ze ook proberen te begrijpen

in het perspectief van het politieke conflict waarin de filosoof naar aanleiding van zijn geschriften was verwikkeld.
Tot aan de tijd waarin de Portugees-Israëlitische gemeenschap de banvloek over hem uitsprak, bewoog Spinoza zich in de sfeer van het republikeinse vrije denken. Dit kwam vooral door zijn contacten met Franciscus van den Ende; deze ex-jezuïet, spotter, politieke radicaal, vijand van de kerk en de monarchie, was een voorstander van de absolute souvereiniteit van het volk; toen hij later betrokken was bij een samenzwering tegen de koning in Frankrijk, legde hij getuigenis af van zijn ideeën vlak voor hij werd onthoofd. Het is zeer wel mogelijk dat Spinoza's religieuze denkbeelden slechts als een voorwendsel dienden om de banvloek over hem uit te spreken, en dat de werkelijke reden gelegen was in zijn op een of andere manier aan het licht gekomen republikeinse opvattingen, die een bedreiging vormden voor de eenheid van de Joodse gemeenschap die traditiegetrouw met het Huis van Oranje sympathiseerde. Eenmaal gewonnen voor het kamp van het cosmopolitische vrije denken, kwam de jonge filosoof al spoedig in aanraking met de leiders van de Republiek — de toenmalige regeringsvorm in de Nederlanden, die echter wankel was en voortdurend last had met de aspiraties van de calvinistische predikanten en met de monarchale aanspraken van het Huis van Oranje. Het Theologisch Politiek Tractaat was tegelijkertijd een kritiek op de Joden die aanspraak maakten op een uitverkoren plaats in de geschiedenis, een kritiek op het christendom met zijn onfeilbaarheidsaanspraken, een kritiek op de kerken als verbreiders van bijgeloof en obscurantisme, een pleidooi voor verdraagzaamheid, democratie, een republikeinse stijl in de politiek. Wat vorm betreft sloot het Tractaat in wezen aan bij de leerstellingen die de gebroeders De la Court — ideologen van de Republiek — in hun politieke en economische verhandelingen verkondigden. De hoofdgedachte van het werk was dus niet revolutionair; het droeg veeleer bij tot de versterking van de op dat tijdstip regerende, hoewel zwakke en slecht georganiseerde partij, die gesteund werd door de belangen van de liberale, vreedzame, verdraagzaam georiënteerde, commerciële krachten in de hoogst ontwikkelde steden van de Verenigde Provinciën. De meerderheid van de bevolking voelde echter niets voor een verlichte regerende elite en gaf vaak blijk van haar op alle mogelijke manieren door de Calvinistische predikanten opgezweepte sympathieën voor de prinsen van het Huis van Oranje. Via de zozeer door Spinoza gehate protestantse praktijken werd de wraakzucht van de niet-bevoorrechte klassen doeltreffend gebundeld en werd op momenten van verstoord evenwicht de gelegenheid geboden tot massale steun aan een conservatieve omwenteling, die inderdaad plaatsvond in 1672 toen er een militaire nederlaag was geleden. Het vrijdenkende patriciaat, de verdraagzame republikeinen, de sympathisanten met de Arminiaanse stroming in de theologie — in tijden van crisis bleken zij geen enkele steun van het volk te krijgen. De leiders van de republikeinse olichargie, de Gebroeders De Witt werden in Den Haag door een woedende menigte vermoord en op straat in stukken gereten.

Het vraagstuk van de democratie moest geheel opnieuw bekeken worden. Als de democratie moest afhangen van het ongebreidelde geweld van het gepeupel dat gewillig gehoor geeft aan de kreten van demagogen — wat voor argumenten vóór de democratie konden dan worden aangevoerd door de filosoof die zijn hart verpand had aan de liberale en vrijdenkende, maar welgestelde regenten? Spinoza verdedigde de democratie in zijn in 1670 uitgegeven Theologisch-Politiek Tractaat. Nergens verdedigde hij echter de revolutie in naam van de democratie; wat hij belangrijk achtte was niet alleen vrijheid, maar ook de stabiliteit van het gezag, vandaar dat hij het beter vond een tyrannieke regering te gehoorzamen dan deze met geweld omver te werpen. Tenslotte was de democratie zoals hij die van het begin af aan voorstond, meer een systeem van de rede dan een systeem van een door de meerderheid uitgeoefende macht; verder spreekt er, ook al van het begin af aan, zo'n duidelijke argwaan of zelfs minachting jegens de domme massa uit zijn geschriften, dat hij moeilijk voor de woordvoeder van de revolutionaire tribunalen kon doorgaan. Hij hechtte meer belang aan het verbreiden van een *gevoel* van vrijheid dan van vrijheid zelf; zoals de meester van Florence (Machiavelli) reeds adviseerde, zou het redelijk gezag zo moeten optreden dat de onderdanen *geloofden* dat zij het werkelijk zelf voor het zeggen hadden. Voor een vorm van echte vrijheid en een mate van gezond verstand heeft Spinoza nooit een bevredigende formulering kunnen vinden, net zomin als een formule waarin de tegenstelling tussen zijn pleidooien voor verdraagzaamheid en voor de noodzaak van een stabiele regering werd opgeheven. Op een tijdstip dat alle door hem veroordeelde politieke tendenzen van die tijd van zich deden spreken — de onafhankelijke rol van een beroepsleger, de theocratische aspiraties van de predikanten, het fanatisme van het gepeupel — moest de theorie van de vrijheid worden herzien. Spinoza deed dat voor een deel in zijn onvoltooid gebleven *Politiek Tractaat* waarin de vragen op een enigszins andere manier werden gesteld dan in zijn beroemde vroegere verhandeling, die ter ondersteuning van het voortbestaan van de republikeinse macht was uitgegeven. Getrouw aan zijn afkeer van politieke verzetsdaden, begon de filosoof na te gaan, niet zozeer welke regeringsvorm de volmaakste was, maar op welke wijze de diverse regeringsvormen in stand gehouden kunnen worden — inclusief de monarchie — met handhaving van alle politieke vrijheden die onder de gegeven omstandigheden denkbaar zijn, vooropgezet dat de blinde hartstochten en onbezonnen verlangens van het volk altijd sterker zullen zijn dan nuchtere bezinning en rationele berekening. Men moet daarom nooit een model ontwerpen dat uitgaat van de veronderstelling dat het menselijk gedrag voor rede vatbaar zal zijn; het is beter deze onbeheerste emoties aan banden te leggen en dienstbaar te maken aan het algemeen belang.

Laten wij samenvatten. Vrijheid zoals Spinoza die opvatte, voor zover al mogelijk, is geen hoedanigheid van de menselijke natuur, is vooral ook geen vermogen tot onvoorwaardelijke spontaneïteit, dat wil zeggen zogenaamde

vrije wil; de wil is een theoretische abstractie: er bestaan alleen maar individuele wilsdaden en deze worden noodzakelijkerwijs bepaald door het geheel van de situatie waarin zij zich voordoen.
Vrijheid kan ook geen mensenrecht zijn dat in naam van hogere waarden opgeëist zou moeten worden, want er bestaan geen rechten die anders zijn dan het vermogen dat ieder mens in staat stelt zijn eigen verlangen in werkelijke situaties te doen gelden.
Wij zijn vrij in onze vrijwillige aanvaarding van de eeuwige en onveranderlijke harmonie van een onverschillige en doelloos functionerende natuur. Dat is een negatieve vrijheid — vrij zijn van bijgeloof, van boosheid, van wanhoop en nutteloos leed, van angst voor de dood en de dreiging van de hel. Het is ook een positieve vrijheid: het geluk om bewust deel te hebben aan de eeuwige essentie van het hoogste Zijn, waar wij één mee worden als wij ons inspannen om tot de hoogste intuïtie en intellectuele liefde voor de kosmos te geraken. Zulk een vrijheid kan worden verworven door afstand te doen, niet alleen van uiterlijkheden, maar ook van onze persoonlijke zelfbewustheid, kortom van onze individualiteit. Hoewel theoretisch voor iedereen bereikbaar, is dat misschien slechts voor zeer weinigen weggelegd. Deze vrijheid is het hoogste resultaat van intellectuele inspanning; zij is dan bereikbaar en kan volledig zijn, onafhankelijk van welke situatie dan ook van iemand die deze vrijheid bezit. Zij is volkomen bestand tegen de druk der gebeurtenissen, ongevoelig voor de slagen van het noodlot.
Dit is echter niet het karakter dat Spinoza aan de vrijheid geeft op die plaatsen waar hij die term gebruikt. *Vrij* is een ding waarvan de handelingen niet door de dwang van uitwendige omstandigheden wordt bepaald. Vrijheid zo opgevat karakteriseert dus ook een situatie, maar dan een situatie waarbij het inzicht daarin niet geruststelt. God is in déze zin vrij, maar kan vrijheid zo opgevat ook aan het menselijk bestaan worden toegeschreven? Spinoza antwoordt daarop bevestigend en onderkent blijkbaar niet de tegenstellingen tussen dit denkbeeld en zijn eigen uitspraken over de machteloosheid van het menselijk bestaan tegenover uitwendige oorzaken, over de onvermijdelijke, waarnemende, maar nooit oorzakelijke rol van het bewustzijn bij lichamelijke handelingen. Tussen de volledig verinnerlijkte vrijheid van een Cartesianiserende mystiek en de positieve vrijheid die de individualiteit in zijn drang tot zelfbehoud bevestigt, bestaat geen enkel punt van overeenkomst.
Dit zijn de twee gezichtspunten van Spinoza's denken — het ene moment werpt hij nog een blik achterom naar de allesomvattende macht van het absolute, het andere moment is zijn blik gericht op de wereld van eindige dingen en observeert hij deze met de onaandoenlijkheid van een wetenschapsman. Dit dubbele profiel van de filosoof, apostel van het deduceren en mislukte navolger van Euclides op het terrein van de metafysica, kan verklaard worden uit de inconsequenties van zijn levensloop. Zijn contacten met de kleinburgerlijke mystiek van de vrijdenkende sectariërs en zijn relaties met de republikeinse bourgeoisie zijn waarschijnlijk bepalend geweest voor de

twee lijnen in Spinoza's denken, tenminste wat de voornaamste tendenzen betreft.
Eenzelfde combinatie van slecht bij elkaar passende zienswijzen is te vinden in zijn politieke leer, en dus ook in zijn theorie van de vrijheid opgevat als de situatie van een individu tegenover maatschappelijke instellingen. De tweestrijd tussen die inconsequente tendenzen komt daar tot uiting in een voortdurend schommelen tussen sympathie voor de misdeelden en afgrijzen van het domme gepeupel met al zijn onberekenbare impulsen, tussen het verlangen naar de grootst mogelijke verdraagzaamheid en de noodzaak tot het behoud van een stabiele olichargie van verstandige mensen die niet ontvankelijk zijn voor fanatisme en dogmatisme.
De illusoire en ronduit fantastische hoop dat de rede de mens in staat zou stellen tot alles waartoe hij door heilzame gevoelens gedreven kan worden, is in ieder geval zo gering dat dit van meet af aan slechts voor een paar mensen geldt. Spinoza pretendeert helemaal niet dat daarmee een uitspraak over politieke systemen kan worden gedaan. Maar het vermoeden dringt zich op dat de vrijheden die hij voor de geestelijke aristocratie bewaart en de vrijheden die hij voor de armen van geest bepleit, elkaar op geen enkel punt raken. Een daad van vrije identificatie met de geïdealiseerde kosmische orde veronderstelt al een waarde waarbij alle andere verbleken en hun betekenis verliezen; een wijze ervaart geen onvolmaaktheid en het is niet zeker in welk opzicht zijn authentieke vrijheid door slavernij en gevangenschap beknot kan worden. Iemand, daarentegen, voor wie de directe vrijheden in het politieke leven van fundamentele waarde zijn, voor wie vrijheid gewaarborgd moet worden doordat hij dat zelf niet kan, is waarschijnlijk toch al niet in staat de hoogste vorm van bevrijding te bereiken.

Zo is er dus geen eenheid in de laatste versie van Spinoza's leer, en de dubbelzinnigheid en innerlijke tegenstrijdigheid daarvan hebben in de vorige eeuw rijkelijk vruchten afgeworpen. In Duitsland, of meer algemeen onder pantheïstisch denkenden, maakt men bij een vereenvoudigd schema gebruik van Spinoza's denkbeeld over het geheel en de delen, de hoop op een uiteindelijke verzoening met het absolute door een mystiek afstand doen van de individuele zelfbevestiging. In Frankrijk accentueert men zijn argumenten voor het republikeinse vrije denken, generaliseert men de leuzen voor vrijheid, herhaalt men met voldoening de aanvallen op predikanten en de kerk. De optiek van een politieke radicaal en de optiek van een metafysicus die het oneindige naar zijn hand tracht te zetten: twee dusdanig uiteenlopende gezichtspunten dat het inderdaad onbillijk zou zijn hem te verwijten dat zijn filosofie innerlijk tegenstrijdig is en dat hij geen synthetisch wereldbeeld geeft: alsof iemand er ooit werkelijk in was geslaagd dat dubbele gezichtspunt — gericht op het Zijn en gericht op het object — tot een eenheid te brengen. Spinoza heeft per slot van rekening gezegd, of eigenlijk de woorden van Epictetus aangehaald, dat al ons geluk of leed uitsluitend afhangt van de

kwaliteit van het voorwerp van onze liefde: en hij erkende tegelijkertijd dat hij er zelf in het geheel niet in was geslaagd zich te onthechten van de banale zaken waarvan ons redelijk verstand ons zegt dat wij ze moeten verwerpen. Hij was zich heel wel bewust van het feit dat het metafysische oog niet met het wetenschappelijke of het politieke convergeert; hij keek met beide en zag met elk verschillend. Zo zag hij zelfs de vrijheid nu eens in een verheven afstand doen van alles wat de wereld der dingen te bieden heeft, dan weer in een situatie temidden van dingen waaruit te kiezen valt als men zijn verstand maar goed gebruikt. Hij wist dat hij, of hij wilde of niet, deel uitmaakte van de menselijke wereld, betrokken was bij alle conflicten, verantwoordelijkheden en beroeringen, en tegelijkertijd wenste hij — de mysticus die zich van God had ontdaan en het geloof in onsterfelijkheid had verworpen — zijn eindigheid te ontkennen en in aanraking te komen met het Zijn zelf. Hij dacht zelfs dat hij dat bereikt had, maar nu en dan werd hij weer in verwarring gebracht door de indringende vragen van zijn scherpzinnige vrienden.
Of hij is gestorven met een gevoel van voldoening of van ontgoocheling zullen wij nooit weten.

Leszek Kolakowski

Leszek Kolakowski. In 1927 in Radom (Polen) geboren in een katholiek gezin. Studeert in Lodz, in 1950 afgestudeerd (filosofie). Assistent van Adam Schaff. Al vroeg in communistische jeugdorganisatie. Nam deel aan de „Poolse Oktober"-beweging. In 1964 in Amsterdam. Studeert Nederlandse 16e eeuw. In 1966 uit Com. Partij gestoten. Van 1969-1970 doceert hij in Berkeley. Sinds sept. 1970 in All Souls College in Oxford. Schreef: Mens zonder alternatief (1960), Dissertatie over Spinoza (1958), Christenen zonder kerk (1965), Sterfelijkheid van de rede (1967).

Spinoza in Rusland

Drie eeuwen na Spinoza's dood moet men erkennen, dat zijn universele en tegelijk critisch gerichte denken onuitwisbare sporen heeft nagelaten in het Europese geestesleven. Zijn machtige synthetische conceptie, zijn ethische gerichtheid oefenden een grote invloed uit op vele denkers en dichters na hem: Lessing, Goethe, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Santayana, Whitehead en in ons land Bierens de Haan.
De thema's die deze grootste van de Nederlandse filosofen centraal stelde, staan nog steeds ter discussie: rede en mystiek, vrijheid en gezag, wetenschap en geloof, ethiek en wereldbeschouwing. In 1932 moest Stanislaus von Dunin Borkowski in zijn boek *„Spinoza nach dreihundert Jahren"* tot de slotsom komen: „Das Studium des Schrifttums zu Spinoza führt zu einem leidigen Ergebnis: Fast zahllose verschiedene Deutungen kämpfen miteinander. Das traurige Los vieler Denker, wird man sagen. Das ist wahr. Aber Spinozas Anschauung von einem ununterbrochenen Strom adäquater Ideen, in den sich jeder Denker richtig eingliedern muss, brachte in sein Denkbild eine Unmenge Elemente aller Zeiten, Völker und Richtungen, aus denen der einzelne Ausleger leicht und einseitig jene herausheben kann, die sich seiner Auffassung anpassen. Diese Posten wird er besonders betonen, sie nimmt er zur Grundlage; von ihnen aus sieht er das ganze System. Das ist, wenn man will, eine tragische Vielseitigkeit des Spinozismus; sie trägt zum Teil die Schuld an der Unmenge der Auslegungen bis in die neueste Zeit . . ."
Ook in Rusland bleef Spinoza's werk niet onopgemerkt en is zijn denken op verschillende wijzen vertolkt en geïnterpreteerd. Dit wil niet zeggen dat het spinozisme zich tot een brede stroom in het Russische denken heeft kunnen ontwikkelen. Het Duitse wijsgerig idealisme kon beter gedijen in het geestelijk klimaat van het orthodoxe Rusland. In de jaren twintig en dertig van de vorige eeuw is het vooral de filosofie van Schelling, die de intelligentsia in haar ban houdt.[1]
Terecht merkt N. van Arseniew in zijn boek *„Die geistigen Schicksale des russischen Volkes"* op: „Die Philosophie Schellings und der von ihm beeinflussten Geister, wie Oken, Carus u.a. hat mächtig auf die russische, idealistisch gesinnte Jugend der zwanziger und dreissiger Jahre gewirkt, aber auch später noch — besonders durch die Religions-philosophie Schellings — auf die Philosophie Wladimir Solowjows . . ." (pag. 137)
Wanneer men weet hoe groot de invloed van Spinoza op Schelling was, moet

men aannemen, dat de Russische intelligentsia, zij het indirect, ook met een aantal spinozistische grondgedachten heeft kunnen kennismaken. Erkend moet evenwel worden, dat in het negentiende eeuwse Rusland de invloed van Spinoza gering was. In de twintiger en dertiger jaren bestond er, zoals gezegd, veel belangstelling voor Schelling, na 1840 voor Hegel, na 1860 kwamen Feuerbach, Comte, Mill en Spencer in de belangstelling te staan, terwijl rond de eeuwwende Kant een aantal adepten kreeg. In de laatste decennia van de vorige eeuw groeide ook de invloed van Marx.[2] De belangstelling voor Spinoza daarentegen bleef beperkt tot een kleine kring.

Een eerste beoordeling van Spinoza vindt men bij A. I. Galitsj in zijn boek *„Geschiedenis van de filosofische systemen"*. Galitsj verwerpt het werk van de Hollandse filosoof als atheïstisch en immoreel, eenzelfde oordeel, dat men in ons land in de 17e en 18e eeuw kan beluisteren. Meer waardering vond Spinoza bij het „Genootschap van filosofen", dat in Moskou in de jaren 1823 tot 1825 westerse denkers als Kant, Fichte en Schelling bestudeerde. Over het algemeen stonden auteurs over filosofische onderwerpen afwijzend tegenover Spinoza's „pantheïsme" en „naturalisme". De vraag rijst wel of men Spinoza's oorspronkelijke geschriften kende, dan wel zijn ideeën beoordeelde middels Duitse publikaties over de Joodse denker. De eerste vertaling van de „Ethica" dateert uit de jaren zestig van de vorige eeuw. In zijn *„Geschiedenis van de politieke theorieën* (1872) stelde B. N. Tsjitsjerin, dat Spinoza intellectuele en politieke vrijheden verdedigde, maar tegelijk de fundamenten hiervan ondergroef door te stellen, dat „het individu slechts een vorm is van een universele substantie. In het universum wordt het individu opgeslokt door de natuur of de Godheid, in de staat door het geheel van sociale krachten, die het individu terugbrengen tot iets onbeduidends".

In zijn publikatie „Overzicht van filosofische stelsels" uit 1874 merkte P. I. Linitsky op, dat Spinoza in zijn streven het dualisme van Descartes te overwinnen, stellingen had verdedigd, die leiden tot „een ontkenning van de vrijheid en onafhankelijkheid en zelfs van het individu, van de geest, in de naam van een abstracte idee van een universele natuurlijke noodzaak". Later zou ook Sjestow een soortgelijke kritiek doen horen. Overigens hield de invloed van de romantische, nationalistische slavofielen[3] de verbreiding van Spinoza's ideeën ongetwijfeld tegen. Ze keerden zich tegen het Westers denken, de „Latijnse geest", het rationalisme. De verbinding, die de christelijke apologeten in Rusland legden tussen christendom en ethiek, was er oorzaak van dat Spinoza's kritiek op de Openbaring als een gevaar voor moraal en geloof werd gezien. De ontwikkeling bij ons in Nederland was overigens weinig anders: eerst in 1799 waagde de Harderwijkse hoogleraar B. Nieuhoff het in zijn boek „Over Spinoza" een objectief beeld van zijn grote landgenoot te geven.[4]

In 1897 trok in filosofische kringen een dispuut tussen de bekende filosoof-dichter Wladimir Solowjow en prof. A. I. Wwedenskij van de universiteit van St. Petersburg de aandacht. In een artikel in het tijdschrift „Woprosy filosofii

i psichologii" (Vraagstukken van de filosofie en psychologie) stelde Wwedenskij dat Spinoza's filosofie ondanks het gebruik van het woord God noch theïstisch noch pantheïstisch was, maar atheïstisch, waarbij duidelijk de invloed van de mechanistische wijsbegeerte van Descartes viel te onderkennen. Solowjow bracht hier tegen in, dat men het denken van de Hollandse wijsgeer niet atheïstisch kon noemen, maar veeleer pantheïstisch evenals het Indische denken. Toch wees Solowjow de leer van Spinoza af, omdat deze de religieuze en filosofische behoeften van de mens niet kan bevredigen: „God kan niet zuiver de God van de meetkunde en de fysica zijn. Hij moet ook de God van de geschiedenis zijn . . ." Men hoort hier een echo van de geloofsovertuiging van Pascal die uitging *niet* van de God der filosofen, maar van „de God van Abraham, Izaäk en Jacob".

Opmerkelijk is evenwel, dat waar de Sowjet-filosofen Spinoza een plaats geven in de school van de monistische materialisten (dus naast Haeckel!) de religieuze wijsgeer Wladimir Solowjow het materialisme vaarwel zegde nà lezing van Spinoza, zijn „eerste filosofische liefde". Van Spinoza keerde hij zich naar Schopenhauer en Von Hartmann, daarna naar Schelling en Hegel om tenslotte tot een eigen panentheïstische filosofie te komen.

Ook bij Solowjow klinkt de veelgehoorde kritiek door, dat Spinoza een te statisch wereldbeeld ontwerpt, waarin geen ruimte is voor veranderingsprocessen en ontwikkeling.

Rond de eeuwwende legde Ernst Radlow het accent op Spinoza's mystieke opvattingen. In het stelsel van Spinoza, aldus Radlow, wordt „rationalisme verenigd met een pantheïstisch mysticisme en moderne filosofische opvattingen met die van de oude Eleaten en Stoïcijnen". Er is een duidelijk verschil met Kant, meende Radlow! Deze achtte het Ding-an-sich onkenbaar, Spinoza daarentegen meent, dat de rede het wezen der dingen kan kennen: niets is onkenbaar.

Interessant in verband met de na-revolutionaire opvattingen over Spinoza is een opmerking van L. M. Lopatin in zijn *„Istorija nowoj filosofii" (Geschiedenis van de nieuwe filosofie)* (Moskou, 1902) volgens welke het spinozisme tendeert naar materialisme. Toch beschouwde Lopatin Spinoza eerder als een pantheïst dan als een materialist. Hij signaleerde invloeden van Hobbes' materialisme in Spinoza's denken, dat volgens Lopatin zijn bronnen verder vond in Joods pantheïsme, Cartesianisme en scholastiek.

Een interessante bijdrage tot de discussie over het spinozisme leverde W. A. Beljajew in een publikatie *„Leibniz en Spinoza"* (1914) waarin hij Spinoza's pantheïsme verwierp ten gunste van het theïsme van Leibniz. Volgens Beljajew was het Spinoza's grootste fout, dat hij de rationele deductie verhief tot een universele filosofische methode. Spinoza's rationalisme maakt God tot een logisch begrip. Bovendien leidde deze opvatting tot een ethisch fatalisme.

In een werk over de geschiedenis van staatkundige theorieën, verschenen in 1906, wees Maxim Kowalewskij op de betekenis van Spinoza als politiek

denker, die niet alleen anticipeerde op Rousseau's ideeën over een sociaal contract maar bovendien blijkens het Tractatus Theologico-Politicus (hoofdstuk 20) optrad als verdediger van het vrije denken. Overigens gaven in de jaren 1905 tot 1914 de symbolisten in het geestelijk leven de toon aan. Zij richtten de aandacht enerzijds op de oude Russische tradities, op Poesjkin, Gogolj en Dostojewskij, anderzijds op moderne Westeuropese denkers en schrijvers. Kenmerkend voor het geestelijk klimaat is het verschijnen van vertalingen van Heraclitus, Plotinus, Eckhart, Boehme, Swedenburg en Nietzsche. De belangstelling voor Spinoza bleef beperkt.
De bekende Russische denker Semjon (Simon) Frank (1877-1950) was de eerste Rus, die een kritische analyse gaf van Spinoza's kennisleer. Hij concludeerde, dat Spinoza's leer, dat de inhoud van ons bewustzijn identiek is met de objectieve realiteit (de basis van zijn psycho-fysiek monisme) ten onrechte epistemologische categorieën in de psychologie introduceert. Als voorbeeld noemt hij het gevoel van kiespijn, dat iets anders is dan het proces, dat zich voltrekt in een aangetaste kies.
Frank heropent ook weer de discussie over Spinoza's mystiek. Hij onderscheidt twee soorten waarheid in Spinoza's systeem: 1. een rationele waarheid, tot uitdrukking komend in de logica; 2. een mystieke waarheid, die de hoogste eenheid schouwt. Rationalisme en mystiek worden hier verenigd.

Spinoza-interpretatie in het Russisch marxisme

Volgens de Sowjet-filosofie betekende de leer van Marx een beslissend keerpunt in de geschiedenis van de wijsbegeerte. Ook vóór Marx waren er materialistische denkers geweest, in de Oudheid Leucippus, Democritus, Lucretius, in de nieuwere tijd de Franse encyclopedisten en Feuerbach en volgens Sowjet-opvattingen ook Spinoza, maar eerst Marx en Engels brachten met hun dialectisch materialisme een revolutionaire wending die als een „Sternstunde der Menschheit" is te beschouwen. Wèl had Hegel het begrip dialectiek gestalte gegeven maar het was eerst door Marx op de juiste wijze toegepast. De dialectiek, de ontwikkeling van tegenstellingen, die in een hogere synthese worden verzoend, werd door Marx betrokken op de evolutie van de maatschappij. De beweging van de dingen moet niet buiten de dingen, maar in hen zelf worden gezocht. Slechts deze opvatting van de oorsprong der beweging „liefert den Schlüssel zum Verständnis der „Selbstbewegung" alles Seienden; nur sie liefert den Schlüssel zum Verständnis der „Sprünge", der „Unterbrechung der Kontinuität", „der Verwandlung in das Gegenteil", der Vernichtung des Alten und der Entstehung des Neuen." (Lenin)
Aan dit materialisme wordt door Marx ook het begrip „praxis" verbonden, tot uitdrukking gebracht in zijn bekende uitspraak: „Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern."
Het dialectisch materialisme presenteert zich als een leer, die de ontwikkelingsgeschiedenis van de natuur, de maatschappij en het menselijk denken op haar wetmatigheden onderzoekt en tegelijk de richting aangeeft waarin

de maatschappelijke processen zich bewegen. Vanuit deze visie worden ook andere filosofische scholen beoordeeld en al dan niet van het etiket „progressief", of „reactionair" voorzien. De kritiek op deze materialistische scholen gold in de eerste plaats het mechanistisch karakter van hun wereldbeeld. Zij poogden al het gebeuren in natuur en maatschappij terug te voeren tot mechanische processen. Het statisch karakter van het vroegere „metafysische materialisme" werd eerst door Marx en Engels overwonnen. Het is duidelijk, dat waar men Spinoza een plaats had gegeven onder de materialistische systemen, deze kritiek ook hem trof. Toch is er onder de Russische marxisten vóór de revolutie en ook na 1917 geen communis opinio over de waarde van het werk van Spinoza.[5]

De belangrijkste Russische marxist uit de vóórrevolutionaire periode G. W. Plechanow (1856-1918) toonde grote belangstelling voor Spinoza en zag in hem een voorloper van Feuerbach en Marx. Op de kritiek van niet-marxisten, dat het determinisme van Marx de vrijheid van het individu vernietigt, antwoordde Plechanow met een verwijzing naar Spinoza en Hegel, dat de vrijheid zonder twijfel bestaat: zij is de erkenning van de noodzaak.[6]

Andere marxisten zagen in Spinoza een denker, die het probleem van de verhouding tussen bewustzijn en zijn op de juiste wijze tot een oplossing had gebracht.

Er waren evenwel ook Russische marxisten zoals L. I. Akselrod (ook bekend onder het pseudoniem Ortodoks), Warjasj en Sarabjanow, die in de twintiger jaren het spinozisme afwezen als metafysisch, religieus en idealistisch.

De interpretatie van Spinoza's beschouwingen leidde in 1925 tot felle discussies. Ljoebow Akselrod drong er op aan de ideeën van de Hollandse filosoof te veroordelen omdat diens materialisme en atheïsme gepaard ging met een determinisme, dat in feite een vergoddelijking van de noodzakelijkheid betekende.

Overwegend kritisch viel het oordeel van de fysicus en filosoof A. A. Bogdanow (zijn werkelijke naam was A. A. Malinowsky) uit. Bogdanow (1873-1928) heeft vooral bekendheid gekregen door de polemiek, die Lenin met hem voerde in zijn *„Materialisme en empiriocriticisme"*. Bogdanow verwierp de opvatting, dat de Haagse filosoof beschouwd moest worden als een materialist en voorloper van het marxisme. De pijlen van zijn kritiek richtten zich vooral op hetgeen hij beschouwde als de speculatieve, niet-wetenschappelijke uitgangspunten van het spinozisme. Over de grote filosofische systemen uit het verleden zegt Bogdanow: „Zij waren theoretische utopia's, monistische utopia's, die een ideaal van geïntegreerde, harmonische kennis presenteerden . . ." En verderop in een artikel in de „Westnik Kommoenistitsjeskoj akademii" (no. 21, 1927), schrijft hij: „Niet lang geleden werd ontdekt, dat Spinoza een materialist was, dat Spinoza's substantie slechts een pseudoniem voor materie is, zoals Plechanow deze term verstaat . . . Ik betwijfel het of Spinoza zo gedacht zou hebben; hij voorzag niet de hedendaagse opvattingen over materie."

Toch spraken de meeste Russische folosofen zich sedert de jaren dertig uit ten gunste van de Hollandse filosoof. Toen in 1927 de herdenking van de 250ste sterfdag van Spinoza plaatsvond, resulteerde dit in een stroom van artikelen waarin voorstanders en opponenten van het spinozisme tot duidelijke uitspraken kwamen. De kritische stemmen werden steeds zwakker. Sedert de dertiger jaren wordt algemeen de opvatting aanvaard, dat in Spinoza's systeem weliswaar theologische en metafysische elementen zijn te onderkennen, maar dat zijn verwantschap met de materialistische en atheïstische denkers zo groot is, dat zijn naam in de geschiedenis van de wijsbegeerte met ere dient te worden vermeld.
In de publikaties van de laatste decennia wordt steeds weer nadrukkelijk gesteld dat de wijsbegeerte van Spinoza allereerst gezien moet worden binnen het kader van zijn tijd en als exponent van de maatschappelijke krachten van die tijd. Volgens deze (inderdaad zuiver marxistische) visie was de Hollandse natie temidden van staten met een nog overwegend feodale structuur en traditie opmerkelijk vooruitstrevend. Een grote handelsvloot, een bloeiende wetenschap, rijke steden met een welvarende burgerij kenmerkten het land van Rembrandt. Ook de bekende Russische filosoof G. F. Aleksandrow betrekt in zijn *„Istoria zapadnojewropejskoj filosofii" (Geschiedenis van de Westeuropese wijsbegeerte,* Moskou, 1946) niet alleen de invloed van de natuurwetenschappen op Spinoza in zijn betoog, maar ook het sociaal-economisch klimaat van die tijd.

In 1964 verscheen een opmerkelijk boek van de Moskouse hoogleraar W. W. Sokolow *„Filosofia Spinozy i sowremenostj" (De wijsbegeerte van Spinoza en het heden),* waarin deze een uitvoerig exposé geeft over de plaats van Spinoza in de geschiedenis van de filosofie. Het boek bevat een grondige uiteenzetting over Spinoza's werk dat uiteraard ook geconfronteerd wordt met het dialectisch materialisme.
Al in 1955 had Sokolow de stilte rondom Spinoza verbroken door een publikatie van een artikel over de ethische en sociale opvattingen van de Hollandse wijsgeer. Hij verzorgde in 1957 ook een tweedelige uitgave van Spinoza's volledige werken, een opmerkelijk feit, aangezien sedert 1935, toen een Russische vertaling van het „Tractatus Theologico-Politicus" het licht zag, niets meer van Spinoza in de Sowjet-Unie was verschenen (de Ethica was het laatst gepubliceerd in 1933).
De publikatie van Sokolow is misschien wel de belangrijkste die over de Hollandse filosoof is verschenen, nadat de discussies rondom Spinoza waren verstomd. Sokolow ziet het spinozisme als een pantheïstisch systeem. Voorzover men er theïstische elementen in kan onderkennen, moeten deze verklaard worden uit de voorzichtigheid van Spinoza, die een botsing met de kerkelijke autoriteiten wilde voorkomen. Maar bovendien ontbrak het hem volgens Sokolow aan de nodige begrippen om zijn ideeën gestalte te geven. Hij moest gebruik maken van reeds bestaande door het christendom geijkte

begrippen en voorstellingen. Tegenover Spinoza's determinisme stelt Sokolow de dialectische conceptie van objectieve veranderingen, welke te begrijpen zijn uit de oneindige mogelijkheden van de natuur. Sokolow schijnt zich te distanciëren van het spinozisme voorzover dit de kosmische harmonie centraal stelt. Ook bij Sokolow kan men weer de veelgehoorde kritiek beluisteren, dat Spinoza's statische conceptie van het universum het dynamisch en historisch karakter hiervan negeert. Sokolow verwerpt ook de opvattingen van Plechanow en andere oudere marxisten, die het marxisme een „variant van het spinozisme" waagden te noemen. De betekenis van Spinoza ligt volgens hem vooral hierin, dat de Hollandse wijsgeer de weg bereid heeft voor meer consistente materialistische systemen.

Kritiek bij Berdjajew en Sjestow

De twee bekendste Russische filosofen in de emigratie, Berdjajew[7] en Sjestow, zijn eendrachtig in hun afwijzing van Spinoza. Berdjajew laat hierover geen enkele twijfel bestaan, wanneer hij in zijn *„Mijn weg tot zelfkennis"* (Ned. vert. Arnhem, 1952) opmerkt: „L. Sjestows strijd tegen de algemeen geldige wetten van de logica en de ethiek ligt geheel in mijn lijn, ook al was zijn verhouding tot het kennen anders. Daarom heb ik altijd vijandig tegenover het monisme gestaan, tegenover het rationalisme, de onderdrukking van het individuele door het algemene, de heerschappij van de universele geest en de rede, het gladde, glundere optimisme. Mijn filosofie is altijd een filosofie van het conflict geweest. En ik ben altijd personalist gebleven" (pag. 100). Het determinisme van Spinoza is voor Berdjajew, „de filosoof van de vrijheid" onaanvaardbaar. (Men behoeft hierbij slechts te denken aan deze uitspraak van Spinoza: „In de wereld der dingen bestaat niets toevalligs, maar alles wordt krachtens de noodwendigheid van de goddelijke aard genoodzaakt op bepaalde wijze te bestaan en te werken", Ethica I, 29).

„De vrijheid is voor mij het primair zijnde", zegt Berdjajew elders in het genoemde werk. „Het bijzondere van het type van mijn filosofie is, *dat ik niet het zijnde tot grondslag van mijn filosofie heb gemaakt, maar de vrijheid . . .*" (pag. 56). „Ik heb mijn leven lang geloofd, dat het goddelijk leven, het leven in God, vrijheid is, ongebondenheid, een vrije vlucht, heerschappijloosheid, an-archie. Wil men de zaak waarom het hier gaat definiëren, dan is het niet een moreel-psychologische, maar een metafysische kwestie: het thema van God en de vrijheid, van de vrijheid en het kwaad, van de vrijheid en de vernieuwing door het scheppen. De vrijheid brengt vernieuwing met zich. De tegenstanders van de vrijheid stellen graag tegenover de vrijheid de waarheid, waaraan zij de mens vastleggen en tot erkenning waarvan ze hem dwingen . . ." (pag. 63).

Sjestow heeft op zijn wijze geworsteld met het spinozisme. Hij stelt zich tegenover Spinoza op, niet in de eerste plaats op grond van een vrijheidsfilosofie, maar veeleer op basis van een niet door de ratio te doorgronden theïstisch Godsgeloof. In een essay *„Wetenschap en vrij onderzoek"*, opge-

nomen in de bundel „Uren met Sjestow" (verzorgd door prof. R. F. Beerling) concentreert hij zich geheel op Spinoza. Sjestow voerde zijn leven lang een verbeten strijd tegen de rationalistische uitgangspunten van bepaalde filosofische stelsels, met name die van Spinoza, Kant en Hegel. Sjestow, de Russische epigoon van Pascal, schrijft in genoemd essay: „Noch de wiskunde, noch de zich naar de wiskunde richtende wetenschappen kunnen het menselijk bewustzijn . . . losmaken van zijn bovennatuurlijke boeien . . ." Sjestow keert zich tegen hen, die de ratio als enige norm en daarmee als allesbeheersende macht erkennen: „. . . het ene feit blijft toch onveranderlijk bestaan, dat de mensen er diep van overtuigd zijn en het voor de meest natuurlijke waarheid houden, dat zij zich bevinden in de macht van een sinds onheuglijke tijden bestaande onlichamelijke en onverschillige macht, aan wie het gegeven is om te beslissen hoeveel de som van de hoeken van een driehoek bedraagt, maar ook welk lot de mens, de volkeren en zelfs het heelal wacht . . ." Sjestow twijfelt aan de oprechtheid van Spinoza: „Het is niet waar dat hij over God, het verstand en de menselijke hartstochten zo gesproken zou hebben als men spreekt over lijnen en vlakken en dat hij, net als die rechter wiens gezag hij de mensen opdrong, onverschillig geweest zou zijn tegenover goed en kwaad, het schone en het lelijke, en dat hij alleen naar begrijpen gestreefd zou hebben . . ."
De waarheid ligt volgens Sjestow, de apostel van het irrationalisme en één van de grondleggers van het existentialisme, niet in de systemen en de zogenaamde „wetenschappelijke" constructies van een Spinoza of Husserl, maar in de tegenstellingen van het leven. Hij erkende ook de contradicties, de ongerijmdheden in zijn eigen werk: „Woorden en ideeën zijn slechts onvolmaakte communicatiemiddelen. Het is onmogelijk de ziel te fotograferen . . . Wij zijn dus verplicht woorden te gebruiken". Filosofie is volgens Sjestow geen kennis of het verkrijgen van kennis, maar een doorleefde strijd. Hij stelt zich op aan de zijde van Kierkegaard: De hoofdelementen van zijn denken zijn wanhoop en hoop. Herhaaldelijk keert hij zich tegen Spinoza's bekende stelregel: „Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere" (Niet lachen, niet jammeren, niet veroordelen, maar begrijpen).

Confrontatie van het Spinozisme met het dialectisch materialisme

Bij een nadere analyse van de Sowjet-opvattingen over geest en materie vallen de verschillen met het spinozisme duidelijk in het oog. Zoals bekend ziet Spinoza de verhouding geest-materie als volgt: Er is de Substantie (God), oneindig, één en ondeelbaar, die zichzelf uitdrukt in een veelheid van attributen, waarvan de mens er slechts twee kent: denken en uitgebreidheid. De bewustheid betreffende de dingen en de dingen zèlf zijn twee kanten van hetzelfde. Er is één gebeuren, dat men van twee kanten ervaart, van de stoffelijke en van de geestelijke. Spinoza zegt het aldus: „De orde en het verband der ideeën zijn hetzelfde als de orde en het verband der dingen . . . Geest en lichaam zijn niet twee dingen, die met elkaar verbonden zijn en

elkaar na zekere tijd weer los moeten laten; zij zijn volkomen aan elkaar gelijk wat hun wezen betreft en verschillen slechts naar de vorm . . ." Schelling, wiens invloed, zoals gezegd, in de eerste helft van de vorige eeuw in Rusland zeer groot was, werkte Spinoza's leer verder uit in zijn stelling, dat er in het Absolute volstrekte identiteit is van geest en natuur.
Zoals bekend vindt het dialectisch materialisme zijn bronnen in de filosofie van Hegel en de maatschappelijke theorieën van Marx en Engels. Het dialectisch materialisme baseert zich op de volgende uitgangspunten:

1. De natuur vormt een eenheid en is van stoffelijke aard.
2. Deze natuur bevindt zich in voortdurende ontwikkeling.
3. Bij dit evolutieproces komen sprongsgewijze ontwikkelingen voor, waarbij door de overgang naar een hoger niveau kwantitatieve veranderingen in kwalitatieve overgaan.
4. Innerlijke tegenstellingen zijn inherent aan de natuurverschijnselen en maatschappelijke ontwikkelingen, zodat deze volgens een dialectisch patroon verlopen.

Het is duidelijk, dat er een essentieel verschil bestaat met Spinoza's monisme, dat geen dialectische ontwikkeling kent. Toch ontbreken ook in het wereldbeeld van Spinoza strijd en tegenstellingen niet. Zij komen onvermijdelijk aan de orde in zijn Tractatus Theologico-Politicus en zijn Tractatus Politicus. Wezenlijk in het spinozisme is de levensaanvaarding, de „amor fati". Het marxisme daarentegen wil revolutionaire veranderingen bewerkstelligen, die overigens volgens een vaststaand patroon verlopen.
In de *„Grondslagen van de marxistische filosofie"*, die in de Sowjet-Unie verscheidene malen is herdrukt en uiteraard het officiële standpunt weergeeft, wordt de Russische visie als volgt vertolkt: „De wereld is stoffelijk. Het is een eenheid, eeuwig en oneindig, en de mens zelf is het hoogste produkt van deze stoffelijke wereld, is een deel van die grote wereld, die wij natuur noemen". Verder wordt opgemerkt: „Materie bestaat in ruimte en tijd . . . zij kan niet worden geschapen en is eeuwig . . . Er is geen materie zonder beweging. Materie kan niet gescheiden worden van beweging. In andere woorden beweging is de bestaanswijze van de materie . . ." Verschillende vormen van beweging corresponderen met verschillende soorten van stof: fysische, micro-fysische, chemische, biologische en sociale bewegingen van de stof. Onder de laatste wordt de menselijke samenleving verstaan.
In zijn bekende werk *„Materialisme en empiriocriticisme"* wijst Lenin erop, dat de materiële werkelijkheid onafhankelijk van de mens bestaat en de mens bij zijn waarnemingen deze werkelijkheid als het ware kopieert of fotografeert. Het is evident dat de vragen betreffende het bestaan van het bewustzijn en het zelfbewustzijn in het spinozisme en het dialectisch materialisme (Diamat) niet afdoende worden beantwoord. De Russische aanhangers van het Diamat zien het bewustzijn als een immateriële kwaliteit, een immaterieel produkt en een immateriële functie van de hoogst georganiseerde materie, nl. de mense-

lijke hersens. Deze woorden van Lenin worden in dit verband vaak geciteerd: „. . . Het materialistisch monisme gaat ervan uit, dat de geest niet onafhankelijk van het lichaam bestaat; dat de geest iets secundairs is . . ." (Materialisme en emipiriocriticisme). Wanneer M. B. Mitin, één van de belangrijkste Sowjetfilosofen, sedert 1960 hoofdredacteur van het tijdschrift „Woprosy filosofii" (Problemen der filosofie), schrijft, dat „de geestelijke wereld van de mens . . . een nieuwe kwaliteit, een nieuw soort verschijnselen" openbaart, dan moet hieruit toch de conclusie worden getrokken dat de traditionele opvatting van het materialisme in feite doorbroken is. En hier ligt uiteraard ook een scheidslijn met het spinozisme, nog afgezien van het feit dat wij dit toch moeilijk kunnen rangschikken onder het „materialistisch monisme", zoals Russische filosofen vóór en na de revolutie doen.

Nieuwe ontwikkelingen

Spinozisme èn dialectisch materialisme worden sinds enkele decennia geconfronteerd met revolutionaire ontwikkelingen in de natuurwetenschappen: De fundamenten van de klassieke fysica zijn aan het wankelen gebracht door de quantumtheorie van Planck, de relativiteitstheorie van Einstein, de quantummechanica van De Broglie, Heisenberg en Schrödinger, waardoor het oude mechanistische en deterministische wereldbeeld ernstig wordt ondergraven.[8] Oude, vertrouwde begrippen als massa, ruimte, tijd en causaliteit moeten opnieuw worden geïnterpreteerd. Massa, materie blijkt niet onvernietigbaar te zijn, maar kan overgaan in energie. Veel invloed op de filosofische opvattingen in de Sowjet-Unie heeft deze ontwikkeling nog niet gehad. Men houdt vast aan oude standpunten. Zo werd en wordt ook Spinoza's monistisch wereldbeeld gewaardeerd als een belangrijk stadium in de ontwikkeling van het materialisme. Dit verhinderde de Russische filosofen echter Spinoza op zijn eigen merites te beoordelen Veelzeggend is bv. de eerste regel van het volgende citaat ontleend aan een artikel van W. Bibler en N. Owtsjinnikow over „Materie" in de *„Filosofische encyclopedie":* „In het algemeen trachtte Spinoza het woord „materie" te vermijden en gebruikte „substantie". Spinoza's begrip was belangrijk voor de ontwikkeling van de pre-marxistische conceptie van de materie maar leidde tot een antinomie. Alle dingen worden bepaald door de actie van een uitwendige oorzaak en slechts de Natuur als een geheel is *causa sui* (vgl. Ethica I, 28). Slechts in de kennis van zijn oneindige natuur, d.w.z. in de kennis van zichzelf als deel van het geheel, kan een ding vrij zijn. Beweging werd gedegradeerd tot een oneindige modus en het individu werd een eindige modus van de substantie. Zo kon zelfs in deze conceptie de eenheid van de materie niet behouden blijven en werd te niet gedaan in een veelheid . . ."[9]

Het spinozisme plaatst de Russische filosofen voor een dilemma, dat Bernard Jeu in zijn lijvige werk „La philosophie soviétique et l'Occident" (Paris, 1969) als volgt omschrijft: „. . . Si tout est Dieu, la matière est divine. Et par conséquent, tout est matière. On n'échappe pas au *Deus sive natura.* La

nature de Dieu fait partie de la Nature. La proclamation de l'absolu matériel s'accompagne naturellement d'une mystique de la totalité . . ."
In de Sowjetfilosofie wordt uit het oog verloren, dat Spinoza geen zuiver materialistisch systeem heeft nagelaten. Het spinozisme kan evenzeer de basis vormen voor een idealistisch systeem, zoals in ons land blijkt uit het werk van J. D. Bierens de Haan.[10] De Joodse wijsgeer was zeker ook geen rationalist, die meende dat de ratio alle vragen over mens en wereld kan oplossen. Volgens hem is de rede te beperkt in zijn mogelijkheden om de diepte en de volheid van de Substantie te peilen en te doorgronden. In de Ethica (I, 17) zegt Spinoza, dat er tussen het menselijk verstand en het goddelijk verstand evenveel overeenkomst bestaat als tussen „het sterrebeeld de Hond en het blaffende dier van die naam". Ook zullen de Sowjetfilosofen moeite hebben met Spinoza's kenleer. Volgens de Hollandse wijsgeer zijn er drie vormen van kennis: de „imaginatio" (verbeelding), de empirische kennis, die vaag en verwarrend is, dan de „ratio" (rede) die ons inzicht verheldert en tenslotte de „scientia intuitiva" (intuïtie), die ons volledige en adequate kennis verschaft en derhalve de hoogste vorm van kennen is.
Merkwaardig is dat bij een aantal Sowjetliteraten aan de intuïtie (Kants „aesthetische Anschauung") als kennisbron een hoge waarde wordt toegekend, waarmee zij uiteraard de officiële opvattingen van het dialectisch materialisme doorbreken.[11] In zijn boek „De Sowjetliteratuur" (Utrecht, 1968) merkt prof. M. A. Lathouwers op: „Men blijkt steeds minder vrede te kunnen nemen met een wereldverklaring, waarvan de argumenten uitsluitend op langs wetenschappelijke, empirische en rationele wegen verkregen gegevens berusten. Men beseft dat het bestaan, dat heel de werkelijkheid veel meer is dan zich in de genoemde categorieën dus — hoe belangrijk zij op zich ook mogen zijn voor de verklaring van een aantal verschijnselen en voor de vermenselijking van de samenleving — *niet* het laatste woord kunnen zijn dat over het bestaan gesproken wordt. Met name in de kunst en in haar ervaringsmedium: de intuïtie, vermoedt men iets dat ons de weg wijst naar een *meer*. Dit *méér* is dan geen randverschijnsel, geen versiersel van de werkelijkheid, maar iets dat wezenlijk tot die werkelijkheid behoort, misschien zelfs het meest essentiële daarvan uitmaakt . . ." (pag. 160).
Overigens moet hierbij in verband met de opmerkingen over Spinoza's „scientia intuitiva" nog een kanttekening worden gemaakt. Het intuïtionisme van Spinoza heeft geenszins een irrationeel karakter zoals dat van moderne intuïtionisten. Voor Spinoza en Schelling is de intuïtie de hoogste kennisbron. Voor Bergson, Scheler en Klages, maar ook voor de Russische niet-marxistische intuïtionist Nikolaj Lossky (schrijver van „Die Grundlegung des Intuitivismus" Halle, 1908) heeft de intuïtie een a-rationeel karakter.
Uiteraard raakt dit probleem ook vragen betreffende de verhouding van rationalisme en mystiek in Spinoza's denken, waarvoor in ons land altijd meer belangstelling heeft bestaan dan in de Sowjet-Unie.[12]
Een geheel ander thema is Spinoza's visie op de staat.[13] Spinoza ziet de staat

als een voorwaarde en garantie voor de geestelijke vrijheid. De staat verzekert veiligheid en orde zonder welke geen vrijheid mogelijk is. Ook hier legt Spinoza een verband tussen noodwendigheid en vrijheid. Hij is hierin realistischer dan Marx, die meende, dat de staat moest afsterven. Volgens Spinoza in zijn „Tractatus Theologico-Politicus" is het niet het doel van de staat om van mensen marionetten te maken, maar om voorwaarden te scheppen voor geestelijke vrijheid. Ik vrees dat dit betoog meer adhesie zal vinden bij de dissidenten in Oost-Europa dan bij de machthebbers.
Men kan zich afvragen of de filosofische discussies in de Sowjet-Unie, ook die rond Spinoza, niet een steriel karakter zullen behouden, zolang zij spiegelgevechten blijven binnen de enge perken van het dialectisch materialisme. De vraag doemt hierbij op of dit dialectisch materialisme nieuwe ontwikkelingen toelaat. Nieuwe visies binnen het marxisme zijn in het Oostblok vooral ontwikkeld buiten de Sowjet-Unie. Ik denk hier aan Adam Schaff en Leszek Kolakowski[14] in Polen, Georg Lukács in Hongarije en Milan Machovec in Tsjechoslowakije. Maar het is niet uitgesloten, dat ook in de Sowjet-Unie bepaalde aspecten van het wijsgerig denken nieuwe aandacht zullen krijgen. A. Buchholz, die verschillende publikaties over de Sowjet-ideologie en -wetenschap op zijn naam heeft staan, wees terecht op een aantal „lege gebieden" in de Russische filosofie zoals het probleem van de zin van het leven, het vraagstuk van de dood en allerlei vraagstukken rond de positie van het individu.[15]
Bij een beschouwing over de verhouding spinozisme-materialisme is het ook zinvol te herinneren aan twee uitspraken van Julian Huxley: „Ik zou alleen willen zeggen dat de materialistische hypothese, door het belang van mentale en geestelijke factoren in de kosmos te ontkennen, mij even onjuist voorkomt als de naïeve denkbeelden van de magische hypothese, die geestelijke kracht in materiële gebeurtenissen projecteert. Zij is nog steeds, zij het misschien onbewust, dualistisch en, omdat nagelaten wordt rekening te houden met een grote hoeveelheid feitenmateriaal, even onhoudbaar als de bovennatuurlijke hypothese . . ." („Religie zonder openbaring", Rotterdam 1967). Zeker is wel, dat deze gedachte van de „ware eenheid", de „ordo et connexio rerum", de „verborgen harmonie" om met Bierens de Haan te spreken, het centrale thema is in het spinozistisch denken. In een recent boek „The Tao of Physics" (London, 1975), maakt de fysicus Fritjof Capra niet alleen een vergelijking tussen de hedendaagse inzichten in de fysica en het oosters denken, hij trekt in feite ook de hoofdlijn van het spinozisme door, wanneer hij stelt: 1. de kosmos is een ondeelbaar organisch geheel; 2. materiële deeltjes hebben geen zelfstandig bestaan, maar vormen een web van onderlinge verhoudingen, zodat men eerder van processen dan van dingen kan spreken; 3. in ieder deel van de kosmos is het geheel terug te vinden, m.a.w. alles is in alles. Doch afgezien van de revolutionaire wijzigingen in het natuurwetenschappelijk wereldbeeld in deze eeuw, blijft de conclusie van Richard T. De George in zijn boek *„Patterns of Soviet thought"* (Ann Arbor, 1968) onaangetast: „The

history of philosophy has shown that apart from critical internal analysis, it is extremely difficult if not impossible to falsify any of the important systems of philosophy, because the system itself defines truth and establishes the criteria of proof and of evidence which are to be used. One system is better than another if it is clearer, more consistent, and less arbitrary in its choice of basic categories and concepts than another. But systems of philosophy have rarely if ever been definitively refuted . . ."
Deze conclusie wordt bevestigd door het feit, dat wij ook nu weer, in 1977, Spinoza, ,,de blijde boodschapper der mondige mensheid" herdenken.

P. Krug

NOTEN

1. Ook op één van Ruslands grootste dichters, n.l. Fjodor Tjoettsjew (1803-1873) was Schellings invloed zeer groot. Vgl. mijn artikel ,,Fjodor Tjoettsjew als denker en dichter", Amersfoortse Stemmen, mei 1973.
2. Een goed overzicht van de Russische filosofie geven J. M. Edie (editor) ,,Russian philosophy" (3 delen met vele vertaalde teksten, Chicago, 1965), N. O. Lossky ,,History of Russian philosophy" (London, 1952) en V. V. Zenkovsky ,,History of Russian philosophy" (New York, 1967). Vgl. ook N. Berdjajew ,,Het Russische denken in de 19de en 20ste eeuw" (Amsterdam, 1947).
3. Over de betekenis van de slavofielen zie A. von Schelting ,,Rusland und Europa im russischen Geschichtsdenken" (Bern, 1948) en B. Schultze ,,Russische Denker" (Wien, 1950).
4. Over de reacties in Nederland op het werk van Spinoza zie ook C. W. Roldanus ,,Zeventiende-eeuwse geestesbloei" (Utrecht, 1961).
5. Het belangrijkste werk over Spinoza in de Sowjet-filosofie is nog altijd dat van G. L. Kline ,,Spinoza in Soviet philosophy" (London, 1952) dat naast een inleiding van de vertaler een aantal vertaalde essays van Sowjet-auteurs bevat.
6. In ,,De rol van het individu in de geschiedenis". Verschillende malen in het Russisch herdrukt en ook in het Frans, Duits en Engels vertaald.
7. Over Berdjajew vgl. J. de Graaf ,,Russische denkers over de mens" (Assen, 1949) en H. van Gelre ,,Nikolas Berdjajew" (Tiel/Den Haag, 1964).
8. Van de vele publikaties over dit onderwerp noem ik slechts drie Nederlandse: J. Gebser ,,Kentering van het Westelijk wereldbeeld" (Amsterdam, z.j.), S. Kicken ,,Alternatieve wetenschap" (Antwerpen/Amsterdam, 1975) en T. Dobzhansky ,,Een bioloog over de laatste vragen" (Amsterdam, 1969).
9. Vgl. ,,Themes in Soviet Marxist philosophy". Ed. by T. J. Blakeley. Dordrecht, Reidel, 1975. Zie ook H. A. Weersma ,,De philosophie van het marxisme", Arnhem, 1936.
10. Vgl. de dissertatie van J. G. van der Bend ,,Het Spinozisme van Dr. J. D. Bierens de Haan". Deze is door A. Kruidhof besproken in Amersfoortse Stemmen, januari 1974.
11. Ook in ons land staat een en ander ter discussie. Een bijzondere waardering voor de intuïtie spreekt uit de publikatie van wijlen dr. H. Groot ,,Symptomen van een nieuwe geesteshouding" (Arnhem, 1959), het nieuwe boek ,,Alternatieve wetenschap" (Antwerpen/Amsterdam, 1975) van ir. S. Kicken door schr. dezes besproken in Amersfoortse Stemmen. Ook vermeld ik nog het essay ,,Kunst en intuïtie" opgenomen in het boek ,,Natuur en geest" van prof. C. U. Ariëns Kappers.
12. Vgl. over verschillende Spinoza-interpretaties H. G. Hubbeling ,,Spinoza-Symposium in Amersfoort", Amersfoortse Stemmen nov., 1973.
13. Vgl. hierover o.m. het hoofdstuk ,,Staatsleer" in het voortreffelijke boek van H. G. Hubbeling ,,Spinoza" (Baarn, 1966) en het artikel van C. Roelofsz ,,Spinoza's Godgeleerd - Staatkundig Vertoog" in Spinozistisch Bulletin, jrg. 1-2.
14. Kolakowski schreef in 1958 een 630 pag. tellende dissertatie over Spinoza, die bij mijn weten nooit is vertaald. Zie ook J. de Graaf over Kolakowski in de bundel ,,Filosofen van de 20e eeuw" (Amsterdam, 1972).
15. Vgl. ook mijn artikel ,,Wijsbegeerte, mensheid en maatschappij in Oost-Europa", Rekenschap maart 1969. In het themanr. ,,Reveil van het marxisme" van Civis Mundi no. 1, 1977 wordt terecht nog eens de poly-interpretabiliteit van het marxisme onderstreept. Dit houdt de mogelijkheden van nieuwe ontwikkelingen open, zelfs in Oost-Europa. Een indicatie voor een veranderend geestesklimaat in de Sowjet-Unie geeft de bundel essays van dissidenten ,,Van onder het puin" (Baarn, De Boekerij 1976).

P. Krug, geboren 1920. Studeerde Slavische talen. Sedert 1945 verbonden aan de Economische Voorlichtingsdienst te 's-Gravenhage. Publiceert regelmatig over Oost-Europa en China. Lid van de redactieraad van Civis Mundi, Rekenschap, China-Informatie en Amersfoortse Stemmen.

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting is in het leven geroepen

- om de doordenking van de wetenschappelijke en culturele achtergrond van het moderne humanisme te bevorderen,
- om de mogelijkheden te scheppen voor een uitwisseling van gedachten omtrent de fundamentele vragen waarvoor het humanisme geplaatst wordt,
- Om door publikaties op wetenschappelijk niveau het moderne humanisme te verdiepen en te verbreiden.

Vormen van deelneming:

a. donatie van tenminste *f* 30,— per jaar ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen,

b. contributie van tenminste *f* 15,— per jaar.

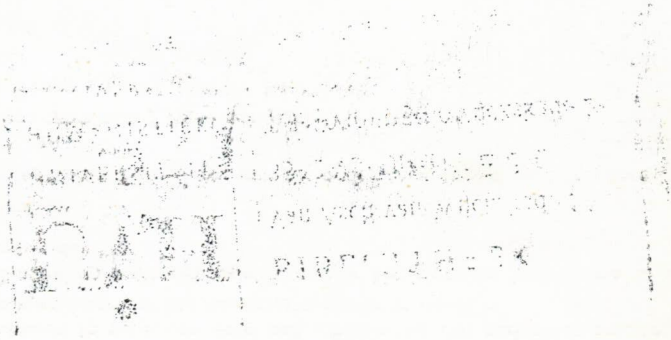
Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd.

De stichting geeft uit

rekenschap

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, onder redactie van prof. dr. J. C. BRANDT CORSTIUS, prof. dr. H. FREUDENTHAL, mr. A. KOMEN, P. KRUG, dr. J. VAN LONDEN, prof. dr. J. P. VAN PRAAG, prof. dr. B. W. SCHAPER, P. SPIGT, drs. R. TIELMAN.

Het abonnement loopt van 1 januari t/m 31 december. Abonnementsprijs *f* 27,50; losse nummers *f* 7,—.

Het adres van de Stichting Socrates en van de redactie en administratie van Rekenschap:
Oudegracht 152 - Postbus 114 - Utrecht. Telefoon (030) 318145.

Voor betalingen van donaties, contributies en abonnementsgelden giro 58.22.93 t.n.v. de Humanistische Stichting Socrates.